

BARBÁRIE E ESCLARECIMENTO TARDIO: UMA RECONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO DE HORKHEIMER A PARTIR DA DICOTOMIA ENTRE TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

*Setório de Amorim e Silva Neto**

RESUMO

Ao lado do domínio sobre a natureza, moldaram também a história no último século as crises sociais e as repentinas explosões de racismo e fanatismo religioso. Espectador privilegiado de duas guerras mundiais e vítima do anti-semitismo, Max Horkheimer (1895-1973) pôs no centro de sua investigação o estudo dos motivos deste antagonismo na história recente. Ele queria compreender porque a humanidade, após um período de luzes (*Aufklärung*), recaía numa nova barbárie. A resposta para esse questionamento o autor alemão encontrou na crítica à razão moderna, isto é, na acusação das desventuras e dos limites da “teoria tradicional” – ao lado dos avanços técnicos e científicos que alicerçaram a sociedade hodierna, a teoria tradicional produziu também um homem bruto e incapaz de compreender-se como agente histórico. Em contrapartida, Horkheimer dirige-se então ao desenvolvimento de um estatuto intelectual diverso, aquilo que ele chamou de “teoria crítica da sociedade”. Assumindo a sociedade como objeto, essa outra forma de teoria contribuiria para o reconhecimento do homem como agente histórico, possibilitando, com isso, uma organização racional da vida social e o uso mais humano dos avanços tecnológicos e de dominação da natureza.

Palavras-chave: Horkheimer, teoria tradicional, teoria crítica da sociedade, razão, barbárie.

* Mestre em Filosofia Social e Política pela UFMG e Professor do curso de Pedagogia da UNIMINAS.

RÉSUMÉ

À Côté du domaine sur la nature, aussi les crises sociaux e les subits explosion de racisme e fanatisme religieuse ont moulé l'histoire dans le dernier siècle. Spectateur privilégié de deux guerres mondiaux et victime de l'antsémitisme, Max Horkheimer (1895-1973) a posé en le milieu de la vôtre investigation la recherche de cette antagonisme dans l'histoire récent. Il voulait comprendre pourquoi après un période de lumières (*Aufklärung*), l'humanité retombait dans une nouvelle barbarie. La reponse vers cette question l'auteur allemand a trouvé dans la critique de la raison moderne, cest-à-dire, dans l'accusation des infortunes et limites de la «théorie traditionnelle» – à côté des progrès techniques et scientifiques que ont fondé la société d'aujourd'hui, la théorie traditionnelle a produit aussi un homme abruti et qui n'est pas capable de se comprendre comme agent historique. En sens contraire, Horkheimer s'adresse alors au développement d'un statut intellectuel divers, cela qu'il a appelé «théorie critique de la société». Prenant la société comme objet, cette autre forme de théorie aura contribué pour la reconnaissance de l'homme comme agent historique, en permettant, malgré cela, l'organisation rationnelle de la vie social et l'usage plus humain des progrès technologique et du domaine de la nature.

Mots-clé: Max Horkheimer, théorie traditionnelle, théorie critique de la société, raison, barbarie.

Confessando-se herdeiro da tradição que vai de Hegel ao materialismo histórico, Horkheimer insistiu na determinação social do pensamento, acentuando, por detrás de todo o sistema de pensamento, a existência de um indivíduo concreto que vive em sociedade num determinado momento histórico. Não nos surpreende, portanto, que o próprio pensamento de Horkheimer conserve alusões às suas vivências históricas. Seus questionamentos e posicionamentos filosóficos foram influenciados, de fato, pelos eventos mais significativos do século XX. Além de se mostrar, desde a juventude,

sensível à condição dos trabalhadores alemães¹, ele foi coadjuvante de duas guerras mundiais — uma delas como combatente e a outra como perseguido político — e viveu profundamente as experiências do nazismo e do exílio.

Isso se evidencia nos seus escritos sobre pelo menos dois nítidos aspectos. O primeiro, que é certamente o mais acentuado pelos comentadores, diz respeito às transformações no trabalho teórico de apreensão e crítica do existente. Segundo Horkheimer, é necessário “Ao mesmo tempo em que muda a realidade social concreta (...) que mudem também as construções teóricas elaboradas para interpretá-la” (Jay, 1977, p. 288). Respeitando semelhante necessidade, o desenrolar da história recente fez o autor alemão reavaliar várias de suas posições teóricas originais, levando-o, como resultado imediato, a abandonar gradativamente o seu otimismo inicial e a adotar, a partir da década de 50, uma postura abertamente pessimista. Tendo sua atenção despertada pela efervescência do marxismo na Alemanha do primeiro pós-guerra, Horkheimer encontrou nas premissas filosóficas de Marx não só esperança numa mudança social em sentido mais humano, mas ainda o instrumento teórico capaz de penetrar profundamente no significado da estruturação social, a saber, a dialética materialista empregada por Marx na sua crítica à economia política. Contudo, a partir das experiências do nazismo e do exílio, em síntese, com a vivência de formas cada vez mais sutis de dominação e de sujeição dos homens, bastante diferentes dos mecanismos econômicos estudados por Marx, Horkheimer viu-se diante da necessidade de uma nova elaboração filosófica. Mostrando-se fiel às suas vivências, ele então abandonou o marxismo e gradualmente a convicção na possibilidade da transformação da sociedade.

Ao lado das mudanças promovidas no intuito de apreender e criticar a sociedade, as amargas experiências de Horkheimer influ-

¹ Nos seus romances, redigidos antes dos anos 20, mas publicados somente após a sua morte sob o título *Aus der Pubertät* (1974), Horkheimer demonstrava já o interesse pela condição miserável do proletariado alemão (Cf. Wiggershaus, 1993, p. 44).

enciaram o seu pensamento ainda sobre outro nítido aspecto. Mais precisamente, alicerçaram a convicção do filósofo quanto ao estabelecimento de um estado de caos e degradação humana no Ocidente. A miséria dos trabalhadores, o traço afirmativo da cultura e do pensamento em geral, o afloramento dos Estados totalitários, o ódio racial e o anti-semitismo, tudo isso deu a ele a certeza de uma organização bárbara e irracional das sociedades contemporâneas. A barbárie cobra do filósofo, principalmente daquele comprometido com o destino do gênero humano, a compreensão de sua causalidade e origens históricas. Foi precisamente isso que Horkheimer colocou como espinha dorsal de sua teoria crítica e é ela que se manifesta no seu descrédito com relação ao projeto da modernidade, do Esclarecimento (*Aufklärung*) tal como o propôs Kant.

O presente artigo se propõe como escopo a análise desse importante aspecto do pensamento de Horkheimer. Na primeira parte do trabalho serão abordados alguns dos argumentos que deram sustentação às críticas ao projeto moderno. Melhor dizendo, pretende-se apresentar as razões que, aos olhos de Horkheimer, fizeram com que os progressos da modernidade terminassem numa espécie de regressão, de recaída na barbárie. Já na segunda parte, será efetuado um salto na discussão, ou seja, do prognóstico dos problemas passamos então às medidas de superação ou resolução. É exatamente neste ponto que o artigo mostra a sua maior originalidade, pois, nele, a teoria crítica da sociedade será reconstruída como sendo genuinamente um empreendimento que resgata — sob uma perspectiva reformista — o sonho moderno da emancipação humana pelo esclarecimento.

Teoria Tradicional e Barbárie

As pretensões de esclarecimento e emancipação sustentadas pelos pensadores modernos foram interpretadas com ceticismo por Horkheimer. Ele reconheceu os avanços possibilitados pela modernidade no que tange à técnica e ao domínio sobre a natureza, todavia, contrapôs a estes avanços as crises e tormentas sociais que marcaram os últimos séculos. Mesmo que não possamos recusar a

importância do progresso tecnológico para a construção de uma sociedade justa, não nos é possível, contudo, pensar em qualquer relação de necessidade. Pelo contrário, a contradição permanente entre os avanços na dominação da natureza e a degradação de um número sempre crescente de homens, tende a opor tecnologia e justiça social.

O advento do método dedutivo e a correlata utilização dos raciocínios matemáticos para a explicação dos fenômenos naturais possibilitaram um domínio significativo do homem sobre o mundo. Mas se este progresso significou a superação do conservadorismo, por outro lado, significou a completa emancipação da burguesia dos entraves feudais, a desmedida acumulação de capital e a crescente exploração e degradação dos trabalhadores. Os horizontes abertos pelo domínio do homem sobre a natureza foram fechados pelo domínio do homem pelo homem e a esperança depositada nos avanços da modernidade foi convertida na comoção diante da miséria e da barbárie. Mas como explicar que na mesma medida em que evoluímos no domínio racional da natureza nos tornamos, no que concerne ao mundo social, joguetes de uma natureza irracional? Como entender, diante de progressos tão evidentes, que o Ocidente, ao invés de entrar em um estado humano, está se afundando em uma nova barbárie?

Uma resposta para tais questionamentos estava no fato de o conhecimento ter sido reclamado pelos modernos exclusivamente nos termos da dominação técnica da natureza, ou seja, nos termos daquilo que Horkheimer, no ensaio *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937)² (*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*), definiu como teoria tradicional. Ao assumir de forma absoluta este tipo de teoria, como se ela estivesse fundada na essência do espírito humano, os modernos tornaram os limites da teoria tradicional a regra do conhecimento em geral. Se isso significava, por um lado, o abandono sumário de outras áreas do saber e de outras formas possíveis de cognição, gerando assim os dogmatismos, por outro, significava também a perda ou a anulação do potencial auto-reflexivo da razão.

² Todas as nossas referências a *Traditionelle und Kritische Theorie* são da tradução francesa de Claude Maillard e Sibylle Muller. Paris: Gallimard, 1974 (TTTC).

A absolutização do *modus operandi* da teoria tradicional produziu, segundo o filósofo alemão, uma limitação das possibilidades da razão. Ela foi reduzida à técnica e limitada a servir como ferramenta para a produção das bases materiais da sociedade. Quando fala sobre a teoria tradicional, Horkheimer parece estabelecer alguns paralelos com o conceito de *Verstand* desenvolvido pela tradição do idealismo alemão. A razão enquanto *Verstand* (ou entendimento) seria, para essa tradição, a faculdade humana que capta a matéria, ou seja, os dados sensíveis da percepção e, ligando-os em séries e sistemas, lhes confere uma forma e lhes dá os traços da experiência possível. Dizendo de outro modo, é ela a disposição do intelecto humano que ordena os fenômenos sensíveis para que esses possam ser analisados enquanto experiência, no espaço e no tempo. Nestes termos, essa faculdade se constitui como “a matéria primeira do saber”, pois é ela que fornece a representação objetiva que servirá de base para a ciência e que permitirá a utilização do saber empírico pelo homem. É justamente sobre este aspecto que se torna patente o paralelismo entre o conceito de *Verstand* do idealismo alemão e o de teoria tradicional empregado por Horkheimer. Tal como essa faculdade, a teoria tradicional encontra como principal função organizar os fenômenos, e o faz de maneira que a experiência empírica seja assimilável e corresponda à utilidade dos indivíduos. Portanto, à teoria tradicional cabe sistematizar a objetividade e, com isso, pôr os indivíduos em condição, por um lado, “de explorar os fatos para a constituição de um saber utilizável em uma situação dada e, por outro lado, de aplicar aos fatos o saber disponível” (TTTC, p. 22-3).

Assim operando, a teoria sinônima de *Verstand* mostrou-se um fator de promoção das circunstâncias materiais da sociedade. Entretanto, a adoção irrestrita e irrefletida desta teoria e a ilusão de que seria ela o símbolo máximo do progresso do pensamento eram causadores de um empobrecimento da razão. A razão se empobrece pois os limites da teoria tradicional tornam-se, a partir da sua absolutização, a regra do saber em geral. Logo, já que cabe à teoria tradicional apenas preparar a natureza para a apreensão e apropriação humanas, a razão se acha então reduzida ao padrão de uma

racionalidade instrumental. E na medida em que essa sorte de teoria não extrapola as fronteiras daquilo que é dado imediatamente ou a superfície dos fenômenos, a razão perde também a capacidade de investigar toda a alteridade e, deste modo, entre outras coisas, a capacidade de auto-reflexão. Como disse Horkheimer:

A teoria em sentido tradicional assim criada por Descartes e tal como está ainda em operação em todos os domínios da ciência especializada, ordena a experiência a partir de uma problemática corolária da reprodução da vida no interior da sociedade em seu estado presente. Os sistemas das diferentes disciplinas contêm os conhecimentos sob uma forma que, nas circunstâncias dadas, os torna utilizáveis em um máximo de casos. A gênese social dos problemas, as situações reais nas quais ela é utilizada, os fins aos quais ela é aplicada lhe aparecem como situadas fora dela mesma (TTTT, p. 82).

Sobre o primeiro aspecto (o fornecimento de conhecimentos utilizáveis nas circunstâncias dadas), a hipostasiação da teoria significou a redução da racionalidade à capacidade técnica de produzir efeitos desejáveis. Sobre aquele segundo aspecto (a ignorância quanto às situações reais em que a teoria é utilizada e quanto aos fins dos quais ela é aplicada), a razão tornou-se cega e perdeu a capacidade de se autocriticar. Quer dizer, ela não pode se compreender como uma racionalidade auto-interessada e que se propõe a observar as próprias condições de sua possibilidade — os propósitos reais, sociais e históricos, que a mobilizam.

Horkheimer acreditou encontrar no início da modernidade, mais especificamente em Francis Bacon, o exemplo do emprego da teoria tradicional. No entanto, de acordo com ele, foi o racionalismo cartesiano que deu realmente suas diretrizes fundamentais — o método dedutivo.

Retomando e criticando sua educação formal³ de onde, segun-

³ Nas duas obras mais importantes sobre o método, a saber, *Discurso do método* (1637) e *Meditações sobre a filosofia primeira* (1641), Descartes inicia a exposição de

do ele, tinha recebido desde a mais tenra idade “tantas coisas falsas por verdadeiras”, Descartes encontrou na forma pura e simples da dedução matemática o caminho para o conhecimento seguro, livre de falsidades e incertezas. Os raciocínios rigorosos, isto é, as “longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações”, tinham dado a Descartes “ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira” (Descartes, 1996, p. 79). Ele então evocou o método dedutivo para aquelas coisas passíveis de serem conhecidas pelo homem e estabeleceu como preceito do saber a condução ordenada do pensamento, “começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos” (Descartes, 1996, p. 78). Descartes acreditava que para se conhecer há de se considerar tão somente dois termos, a saber, nós que conhecemos e as coisas que serão conhecidas (Cf. Descartes, 1989, p. 116). E pelo primeiro termo ele não entendia outra coisa senão o procedimento próprio à essência do espírito, isto é, a intuição intelectual dos princípios e a dedução das demais conclusões – o método dedutivo. Com Descartes e seu método, foi fundada a teoria tradicional que, realizando suas pretensões mais originais, difundiu-se universalmente e se estabeleceu como o esquema conceitual utilizado para estudar tanto a matéria inanimada quanto os domínios da vida.

Segundo Horkheimer, o que tornou a teoria tradicional um problema não foi tanto o seu conceito, mas, sobretudo, a sua absolutização, como se ela fosse fundada na essência do conhecimento e, por seu turno, como se não dependesse completamente da práxis humana. Foi o que se viu, por exemplo, nas premissas do racionalismo, mais propriamente na convicção de que o conhe-

suas idéias a partir da revisão de sua educação formal. Aluno do colégio jesuíta de La Flèche ele certamente recebeu uma educação humanista. Portanto, a desconfiança no que tange à sua educação consolida-se também como uma desconfiança dos estudos humanistas.

cimento verdadeiro seria independente de quaisquer fatores externos às estruturas formais da teoria. Tais estruturas, que são fixas e se remetem à própria essência do espírito, estão, para este racionalismo, aptas em si mesmas a captarem os fundamentos da objetividade e a estabelecerem uma relação constante entre os conceitos da razão e a realidade (Cf. *DRFC*, p. 119-20). Tudo acontece como se o espírito humano e o seu modo de operar – a teoria em sentido tradicional – gozassem da mais completa autonomia, legitimando-se estritamente em função dos seus procedimentos lógicos e metodológicos.

Horkheimer vê nessa pretenciosa autonomia da teoria uma simples abstração. O que a teoria tradicional pressupõe no seu modo de ser e de operar não é, segundo o filósofo alemão, uma suposta essência do espírito e nem só fatores lógicos e metodológicos, mas o proveito de indivíduos reais. Seria infundada a concepção de um pensamento independente simplesmente porque toda e qualquer atividade intelectual pressupõe sempre, além de um mundo de objetos a ser captado, também um sujeito concreto que, com seus valores e vontades, deseja conhecer. Mostrando ser mais que um crítico da metafísica, Horkheimer concebeu a anterioridade, que poderíamos talvez chamar de ontológica, dos indivíduos reais com relação a sua atividade teórica e intelectual em geral.

Quando se refere ao indivíduo, Horkheimer não tem em mente a idéia do Eu isolado do cartesianismo e nem a noção kantiana do sujeito transcendental, mas esta noção se remete a “um indivíduo bem definido por suas relações reais com outros indivíduos e com os grupos, por sua relação conflituosa com uma classe determinada e, finalmente, por sua inserção, assim mediatizada, no conjunto do corpo social e na natureza” (*TTTC*, p. 43). Ele queria dizer, com isso, que a prática tradicional da teoria não poderia ser nem compreendida e nem justificada coerentemente sem a referência ao indivíduo que a conduz e sem levar em conta que este “indivíduo é real unicamente em sua conexão com a totalidade à qual pertence”, isto é, que suas “determinações essenciais, seu caráter e inclinações, sua profissão e concepção de mundo se originam na sociedade e em seu destino dentro dela” (*SCH*, p. 15 – grifo do

autor). O modo de ser do pensamento se decide no processo histórico e em função dos conflitos de classe. Confirmando as raízes profundas da sua predileção pela filosofia social, Horkheimer definiu a realidade do indivíduo e de suas produções espirituais como sendo algo que parte diretamente da totalidade das relações sociais estabelecidas em um determinado momento histórico. Tais relações são, para ele, um fator extracientífico decisivo.

Os homens são o resultado da sociabilidade não só na forma de se vestir e de se conduzir, mas também na maneira como vêem, ouvem e entendem. Os próprios fenômenos sensíveis, embora imediatamente se mostrem como algo dado ou como um simples conjunto de faticidades, são na verdade produtos da práxis. Não só aquelas coisas que rodeiam os homens (as cidades e as indústrias, os campos de cultivo e as águas dos rios) contêm as marcas da sua elaboração, mas os próprios sentidos que apreendem as coisas e as reúnem em categorias são um produto da atividade humana. Os fatos que os sentidos nos informam se revelam socialmente conformados de dois modos, “pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão que o percebe. Objeto e órgão não são somente dados naturais, eles são também fabricados pela atividade humana” (TTTC, p. 29).

O consenso entre os membros da sociedade quanto à classificação e ao juízo sobre os objetos não se deve, portanto, a um azar metafísico. Ao invés disso, sugere a existência de uma unidade mais profunda entre o sujeito cognitivo, com os seus procedimentos lógicos, e os fatos. Indo contra aquela concepção tradicional que considera para o conhecimento somente dois termos, os sujeitos que conhecem e os objetos que são conhecidos, o pensador alemão aludiu a anterioridade de um terceiro termo mais fundamental. Ele explicou:

A empiria da razão natural, do common sense, para a qual não há mistério, e o consenso geral nos domínios sem relação imediata com as lutas sociais – como, por exemplo, naquele das ciências da natureza – resultam do fato de que o mundo de objetos sobre o qual emite o julgamento é, em uma grande

medida, o produto de uma atividade determinada pelo mesmo pensamento que permite ao indivíduo reconhecer e compreender este mundo (TTTC, p. 32).

A condição de possibilidade do julgamento e da apreensão científica do mundo objetivo é a condição de possibilidade mesma da existência deste mundo. Em outros termos, o substrato usado pelo pensamento para explicar os fatos é o mesmo a partir do qual a objetividade é construída e constitui-se como uma experiência possível. E esse substrato, diz Horkheimer, é o próprio processo de vida da sociedade. As operações lógicas do intelecto, a maneira como apreendemos as coisas e as ordenamos, são elementos que emergem da práxis, expressando inteiramente as necessidades e as exigências da sociedade na sua forma de divisão do trabalho e de produção material. Kant teria expressado este fato de modo idealista.

A doutrina da receptividade passiva dos sentidos e do entendimento ativo levou Kant a colocar a seguinte questão: de onde o entendimento adquire a certeza de sujeitar sempre, em um futuro ilimitado, a multiplicidade dos dados sensíveis ao sistema de suas categorias? A resposta para esta questão era que os fenômenos, antes mesmo de serem julgados pelo entendimento, já estão configurados pelo sujeito transcendental, de uma tal maneira que as “condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condição de possibilidade dos objetos da experiência” (Kant, 1994, p. 152). Kant tentou fundamentar esta concepção em dois momentos importantes da *Crítica da Razão Pura* (1787)⁴ e a obscuridade que estes momentos encerram refere-se, segundo Horkheimer, ao fato de Kant compreender a atividade supra-individual do sujeito transcendental na forma idealista de uma consciência fechada, de uma instância puramente espiritual. Porém, dando testemunhos da profundidade e honestidade do seu pensa-

⁴ Na segunda seção da “dedução dos conceitos puros do entendimento” e na “explicação preliminar da possibilidade das categorias como conhecimento *a priori*”.

mento, Kant ultrapassou a estrutura dualista da teoria tradicional e compreendeu a existência de uma unidade mais profunda entre os fatos e a teoria, da qual dependeria todo o conhecimento.

Estes pressupostos histórico-sociais de qualquer atividade intelectual não podem ser, todavia, conhecidos pela teoria tradicional, quer dizer, ela não pode adquirir, por causa do seu modo peculiar de cognição, a consciência de que é um fator de transformação permanente dos fundamentos materiais da nossa sociedade. Esta interdição era condição mesma das regras com as quais a teoria tradicional formula o seu conhecimento. O saber formulado por essa teoria é excelente em seu uso instrumental, isto é, para extrair da natureza os efeitos desejados; falta-lhe, contudo, força crítica e potencial compreensivo.

Em decorrência disso, o pensamento perde o contato com seus pressupostos, anulando um momento importante da sua atuação, a saber, a consciência dos fins e dos propósitos a que serve. Essa inconsciência é o próprio conceito de ideologia estudado por Horkheimer. Ele entende que aquilo que diferencia o pensamento verdadeiro do não-verdadeiro (ou ideológico) é que este último ignora completamente seus condicionamentos, trata-os como algo alheio e sem importância para sua atividade, enquanto o primeiro possui a clara consciência da sua dependência. O pensamento ideológico é aquele cego, desinteressado, enquanto o pensamento verdadeiro é aquele auto-interessado, que se interessa por aqueles interesses concretos que dirigem sua atuação em determinada direção. Portanto, Horkheimer reserva o nome ideologia a todo aquele saber que, embora esteja desde sempre determinado e condicionado pelas circunstâncias históricas, não é, contudo, consciente disso; está reservado, portanto, a todo o saber condicionado que se arroga incondicionado (Cf. Schmidt, 1986, p. 202).

Visando unicamente catalogar os eventos, esta teoria se relaciona com o seu objeto de modo meramente superficial. Quando conduz os dados da sensibilidade às suas estruturas de cálculo, a teoria tradicional os representa como se eles fossem entes imutáveis; no interior de estruturas conceituais fixas, as coisas emergem como verdades estáticas. Portanto, a aplicação desta sorte de esquema

sobre a sociedade serviria mais para dissimular sua verdade, do que para desvelá-la. Posicionando-se de modo superficial frente ao seu objeto — apoiada num método que se dirige mais para o ser do que para o vir-a-ser, e que opõe ao devir histórico as constrações de categorias de sentido estático e imutável — a teoria tradicional forneceria uma representação intelectual que petrifica as tendências evolutivas da totalidade histórica em que está inserida. Ela está condicionada a fornecer uma representação que não reconhece o caráter processual dos fenômenos sociais e que, por causa disso, não é capaz de conhecer os desenvolvimentos e as tendências da sociedade.

Horkheimer parece ter em vista nessa discussão o marxismo de Lukàcs. Partindo do conceito de fetichismo da mercadoria estudado por Marx, Lukàcs ressaltou, como um dos modos característicos do fenômeno de reificação próprio às sociedades capitalistas, a experimentação, por parte dos sujeitos, do mundo humano, histórico e social como se esse fosse um mundo de objetos independentes, completamente alheios às vontades humanas. A reificação pode ser descrita portanto como o processo pelo qual a vida da sociedade — que é o produto da práxis — é convertida em mera natureza.

Ao se debruçar sobre os fenômenos e formular as suas leis, o cientista acredita estar constatando somente algo imanente aos próprios objetos e que não depende da sua vontade. Ele tem a ilusão de que “Os processos que se desenrolam no nível dos objetos são transcendentés à teoria e sua independência em relação a ela é um fator de sua necessidade: o observador enquanto tal não pode nada mudar” (*TTTC*, p. 65). O problema é que essa independência do objeto em relação ao sujeito cognitivo é lançada também sobre o mundo histórico. Embora seja o produto da práxis, os indivíduos acabam experimentando o seu mundo como uma série de fenômenos externos, alheios e independentes dele. O processo de vida da sociedade passa a ser confrontado pelos indivíduos como imposição de uma natureza alheia e os acontecimentos históricos são interpretados, por seu turno, a partir de conceitos pouco esclarecidos como os de destino e acaso. É como nos disse Horkheimer:

Certamente, os fatos sociais são produzidos por intermédio de pessoas mas, apesar disso, elas os experimentam como eventos independentes delas e fatais. Boas ou más conjecturas, guerra, paz, revoluções, períodos de estabilidade parecem aos homens acontecimentos naturais tão independentes quanto o são o bom ou mau tempo, terremotos e epidemias (PPCS, p. 93).

O resultado disso é que os indivíduos perdem de vista sua atividade e abandonam ao acaso a construção da história. Se os indivíduos não são capazes de compreenderem nem a sociabilidade que pressupõem quotidianamente, o que dizer então da capacidade de organizá-la racionalmente? Esta situação “trabalha para uma autolimitação da razão e deixa a sociedade abandonada a um processo anônimo, frente ao qual se declara incompetente” (Geyer, 1985, p. 38). As relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza exterior são conduzidas irrefletidamente e inconscientemente, sendo desprezadas à revelia dos poderes irracionais.

Na medida que a realidade é vivida como se fosse independente dos indivíduos, os poderes imperantes na sociedade os abarcam radicalmente, utilizando-se deles para os mais variados propósitos. Evidencia-se assim uma fratura – de um lado está o indivíduo, passivo e dependente e, do outro, os poderes imperantes na sociedade como ativamente determinantes, embora estes sejam, desde sempre, produzidos e reproduzidos por aquele mesmo indivíduo. O Ocidente mais recente não é, por conseguinte, o fruto da atividade consciente dos indivíduos, e sim o resultado de um “jogo de forças antagônicas” que faz com que se acumule no seio da sociedade, “de um lado, um poder fantástico e, de outro, uma igual impotência material e intelectual” (TTTC, p. 45).

Esta situação não se revela como uma exclusividade do homem moderno, porém a sua persistência na modernidade coloca um outro problema, ou seja, não seria inaceitável para a humanidade esclarecida uma tal inconsciência? Estaria o homem hodierno vivendo realmente um momento esclarecido e emancipado? A teoria tradicional possibilitou certamente uma espécie de maioria humana, especialmente diante da natureza circundante. Mais do

que nunca, à diferença de tantos outros períodos, a humanidade ultrapassou o medo dos poderes naturais e subordinou a natureza às suas vontades. Contudo, não há também como ignorar, as luzes da razão esclarecida deixaram na obscuridade a práxis.

Sintetizando o ideal do Esclarecimento, Kant o definiu como sendo a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. O real motivo da menoridade do homem não estava, para ele, na falta de entendimento ou de razão, mas na incapacidade de fazer um uso autônomo e consciente das suas faculdades, na “falta de decisão e coragem de **servir-se de si mesmo** sem a direção de outrem” (Kant, 1974, p. 100 – grifos do autor), ou de ousar saber as coisas por si mesmo. Mas o que percebemos diante deste retrato do que seja a *Aufklärung* é que a razão, tal como surgiu na modernidade, não contempla os requisitos da verdadeira emancipação e maioridade humanas, já que ela tem se recusado a estabelecer uma relação consciente com os motivos que a mobilizam e, por medo ou indecisão, a fazer uso de si mesma sem a tutela de outrem.

Teoria Crítica e Emancipação

Horkheimer pressupõe na sua crítica da teoria tradicional as discussões marxistas da sua época. Diante das circunstâncias do primeiro pós-guerra, caracterizadas pelas perturbações sociais e pela miséria da classe trabalhadora, as premissas revolucionárias do pensamento de Marx foram motivo de grande interesse. Os filósofos, de forma quase geral, viam no pensamento de Marx “aquela força ideal capaz de promover uma mudança em sentido mais humano das estruturas sociais e de tornar possível, com isso, a realização da instância de justiça, igualdade e fraternidade” (Ponsetto, 1981, p. 77). Em meio a esse ambiente e impulsionado pela publicação, em 1923, de duas importantes obras, *História e consciência de classes*, de Lukàcs, e *Marxismo e filosofia*, de Korsch, emergiu na Alemanha uma tradição heterodoxa do marxismo. Essa tradição optou pela heterodoxia, pois percebia problemas no modo como Marx vinha sendo interpretado. Podendo ser chamada de

marxismo ocidental, esta nova linha de estudos tinha como ponto de partida as questões epistemológicas e metodológicas do marxismo e apoiava-se no redescobrimento da dimensão filosófica do pensamento de Marx. Em resposta aquele marxismo político, que via em Marx mais um profeta do socialismo do que propriamente um teórico da sociedade, e também contra aquele materialismo mecanicista que, tomado por um conservadorismo, havia se degenerado em uma espécie de metafísica muito parecida com aquela que o próprio Marx outrora combatera, estes marxistas heterodoxos empreenderam o marxismo acadêmico, de cátedra (*Kathedermarxist*).

Mesmo não sendo um conceito preciso, importantes pontos reúnem os autores do dito marxismo ocidental. Ao lado da crítica ao mecanicismo e à dialética da natureza, eles tentavam renovar o marxismo a partir de um exame filosófico de suas bases. Um tal exame não significava propriamente a recuperação bibliográfica das influências filosóficas de Marx, mas, inclusive, uma análise do marxismo sob a óptica das mais variadas tradições. O enriquecimento do marxismo a partir de outros horizontes filosóficos parecia frutuoso, seja no empenho de atualizar o poder positivo e revolucionário do pensamento de Marx seja para resguardá-lo de apropriações limitadoras e dogmáticas. Horkheimer certamente expressou este posicionamento, haja vista que, mesmo tendo afirmando ser um autor marxista, o seu pensamento recebeu a marca de uma variada tradição que vai de Vico a Schopenhauer, passando por Kant e Hegel.

Como Marx, Horkheimer acreditava que o problema da barbárie social se assentava sobretudo na questão da alienação do trabalhador com relação à sua atividade (seu trabalho) e aos produtos dela. Mas, como era comum entre os marxistas heterodoxos, Horkheimer toma com muita liberdade esta herança para si e pensa as origens da alienação, assim como os meios de superá-la, numa perspectiva consideravelmente afastada dos limites estritamente marxistas. Apesar de comungar da compreensão marxista do problema social, ele desconfiava grandemente dos esquemas conceituais usados para sua justificação e resolução. De acordo

com Marx é no interior do próprio trabalho que os indivíduos, ao mesmo tempo, tornam-se alienados e superam essa condição. Com o desenvolvimento das forças produtivas, os homens tornaram-se alheios ao seu trabalho, mas, com a radicalização da contradição, quer dizer, com o processo crescente de miséria dos trabalhadores, adquirem a consciência da sua exploração. Partindo deste movimento, que não é mecânico, mas dialético, Marx via a possibilidade dos homens revolucionarem a sua realidade e, por seu turno, instaurarem o tão sonhado reino da liberdade. Para Horkheimer, pelo contrário, mesmo que a alienação só se torne patente no interior do trabalho, o entendimento dos seus motivos e, por conseguinte, dos caminhos para remediá-los não estão restritos à noção de trabalho.

O frankfurtiano retorna aos inícios da modernidade e, ao lado da consideração do trabalho, entende os agentes humanos fundamentalmente como indivíduos racionais. Isso quer dizer que a atividade alienada e os problemas oriundos dela não são interpretados somente do ponto de vista do trabalho em sentido estrito, mas inclusive do ponto de vista da atividade intelectual e teórica dos indivíduos. A adoção de um tal foco interpretativo explicaria os elogios dirigidos a Descartes, pai do racionalismo moderno, no livro *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930)⁵ (*Origens da filosofia burguesa da história*). O racionalismo cartesiano, disse o alemão, “abre caminhos ao futuro desde muitos pontos de vista” constituindo “o ponto de partida de tendências filosóficas progressistas” (OFBH, p. 101). Quando assim se refere a Descartes, o que ele quer indicar não é somente a abertura de um “caminho livre a uma investigação da natureza livre de preconceitos”, mas, inclusive, o fato de ele “fundar uma teoria crítica do conhecimento” (OFBH, p. 101). Mesmo elegendo Descartes como o maior vilão da modernidade, Horkheimer se sente obrigado a louvá-lo pelo menos num ponto, a saber, pela fixação do indivíduo racional no centro das discussões.

⁵ Todas as referências a *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* são da tradução espanhola de Maria del Rosário Zurro. Milão: Aliança, 1982 (OFBH).

Horkheimer, deste modo, insere a perspectiva da crítica da razão no seio do marxismo, empreendendo uma enriquecedora união entre filosofia social e teoria do conhecimento. Interpretando o problema social sob a óptica da alienação do indivíduo racional, também, para ele, a resolução dos problemas deveria fazer recurso à razão e ao trabalho teórico. A teoria que visa compreender e remediar a barbárie deve criticar a razão imperante e, demonstrando suas incoerências e irracionalidades, se empenhar na criação de um estatuto cognitivo capaz de suprimi-las.

Afirmando que no caso da sociedade “a existência orgânica – a de uma unidade que se desenvolve, evolui e perece segundo as leis naturais – não é de modo algum um modelo a seguir, mas é, ao contrário, um modo obscuro e primitivo do ser, do qual ela deve se emancipar” (*TTTC*, p. 40), Horkheimer lançou-se à tarefa de conceber um outro conceito de razão e de desenvolver uma nova teoria. Em contraposição à teoria tradicional, ele então propôs “a teoria crítica da sociedade”, que “toma por objeto a sociedade ela mesma” (*TTTC*, p. 38) e que busca não só superar as limitações da razão imperante, mas impulsionar o desenvolvimento autônomo e consciente dos indivíduos.

Dirigir as luzes da razão reformada ao universo humano, social e histórico propiciaria aos homens o conhecimento da sociedade que produzem e que incessantemente os reproduz. O pensamento superaria assim as pautas de reprodução da sociedade e, organizada como uma instância crítica e compreensiva, evidenciaria as inter-relações que nela se desenrolam. Nesse contexto, a razão “não trabalha a serviço de uma realidade já dada, ela somente desvenda a face escondida” (*TTTC*, p. 50). Isentando-se daquela espécie de pensamento que se restringe ao registro e à catalogação dos fenômenos, Horkheimer construiu a teoria crítica da sociedade, uma sorte de teoria apta a enxergar por detrás da necessidade aparentemente natural dos acontecimentos sociais um sentido oculto, isto é, apta a encontrar, na ordenação do mundo que quotidianamente experimentamos, uma causa velada e que atribui a essa ordenação o seu sentido.

Horkheimer entendia que, frente às circunstâncias do presente,

era mister resgatar este estatuto cognitivo. Mais do que nunca nos períodos de crise fazia-se importante semelhante projeto. Como ele nos disse:

Quando fracassam os intentos de configurar para todos um presente feliz, quando a utopia (...) não pode ser realizada, então tem que surgir uma filosofia da história que, por detrás da confusa experiência da vida e da morte, acredite reconhecer uma intenção oculta e benévola, dentro do qual o factum individual, em aparência carente de sentido, ocupe o lugar preciso (OFBH, p. 100).

Também na conferência *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (1931)⁶ (A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisa social), Horkheimer vê como tarefa essencial da filosofia, principalmente nessas épocas em que o sofrimento e a morte dos indivíduos ameaçam aparecer em sua nudez, o resgate do sentido e das intenções que estão pressupostos nos acontecimentos. Foi também essa tarefa que Hegel atribuiu à sua filosofia, disse ele. Embora do ponto de vista do observador empírico, ou da descrição superficial dos fenômenos, a história surja como uma seqüência de sofrimento e morte, para Hegel, esses fatos não esgotam o sentido profundo da história. O *telos* da história é o Estado, a realização do universal e o caminho para essa meta é o conflito de interesses, o sofrimento e a morte dos indivíduos. Ao inserir a explicação da história dentro de uma estrutura significativa e que liga profundamente os fenômenos que se desenrolam na sua superfície, a filosofia de Hegel adquire uma dimensão reconciliadora, quer dizer, transfigura o real, que parece injusto, em racional (Cf. *PSFS*, p. 70). O que Horkheimer vê de importante em Hegel é a elevação do pensamento acima do ponto de vista da mera observação empírica e,

⁶ Todas as nossas referências a *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* são da tradução francesa de Gérard Coffin, Olivier Masson e Joëlle Masson. Paris: Payot, 1978 (*PSFS*).

deste modo, a procura pelo sentido profundo dos fenômenos históricos. Mas é importante abrir um parêntese. De fato, tal como Hegel, Horkheimer propõe como tarefa da filosofia a compreensão do sentido oculto que atua na vida dos indivíduos, porém ele se desvia da concepção idealista de Hegel e, ao invés do Estado ou do espírito absoluto, pretende encontrar nos fenômenos simplesmente inter-relações sociais historicamente determinadas.

Quando se coloca como meta encontrar o sentido que está oculto nos acontecimentos, o que o pensador alemão visa é a apreensão da sociedade como fruto direto da atividade criadora dos homens, pois, como disse ele, “no mundo não há nem mais sentido e nem mais razão do que aquilo que os homens realizam nele” (*OFBH*, p. 117). Diferentemente do idealismo alemão, que havia conceituado a atividade humana de maneira pura e estritamente espiritual — seja a partir do sujeito transcendental ou do espírito absoluto —, Horkheimer a compreendeu como práxis, isto é, como o conjunto das relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza. Seguindo esse parâmetro, o pensamento descobre nos fenômenos artísticos e culturais bem mais do que simples fenômenos. Eles são interpretados agora como criações submissas ao poder e à vontade dos homens. Os homens “se identificam eles mesmos a esta totalidade e a concebem como vontade e como razão, como seu universo próprio” (*TTTT*, p. 39). O mais importante é que as contradições sociais que outrora apareciam ao pensamento como imposições de uma natureza estranha surgiriam então como fenômenos vinculados aos homens, como contradições conscientes ou contradições reconhecidas pelo mesmo indivíduo que as produziu.

Ao contrário da alienação, Horkheimer atribuiu à teoria crítica um poder libertador. No ato cognitivo, o sujeito apreende o seu redor como produto do seu trabalho, adquirindo, ao mesmo tempo, a consciência de sua práxis. Portanto, o que está implicado na teoria crítica não é simplesmente a compreensão do modo como a sociedade está estruturada, mas no próprio reconhecimento da atividade humana criativa. Em outros termos, na medida em que uma tal estruturação é o produto da práxis, sua compreensão deve propiciar ainda a autoconsciência dos indivíduos no que tange à sua

ação produtora de sociedade e de história. Segundo ele, “não é nas ciências da natureza, fundadas sobre a matemática apresentada como Logos eterno, que o homem pode aprender a se conhecer a si mesmo; é em uma teoria crítica da sociedade” (*TTTC*, p. 28). A teoria crítica de Horkheimer veicula um tipo de conhecimento que se desenrola como reconhecimento dos produtos da própria ação – ao mesmo tempo em que conhecem a sociedade como produto de sua atividade, os homens também reconhecem a sua natureza de agente; conhecendo-se como produtores, os homens também se reconhecem como atores.

O reconhecimento da ação histórica pelos indivíduos parecia criar a situação inversa àquela originada na modernidade. Ao invés da práxis cega do indivíduo, que se entrega a toda espécie de irracionalidade, através da teoria crítica eles se libertariam da alienação, ou melhor, adquiririam a consciência da sua práxis e, conseqüentemente, a capacidade de construir conscientemente o seu mundo⁷.

Conhecendo suas próprias criações, os indivíduos libertariam a práxis do preconceito e tornar-se-iam capazes de construir conscientemente o seu mundo. Com este conhecimento, que é mais propriamente um “re-conhecimento”, o indivíduo poderia superar a barbárie em que vive, ou seja, poderia assumir o senhorio sobre o seu destino, impelindo ao progresso a vida da sociedade. Reconhecendo-se protagonista de seu destino, os indivíduos adquiririam – pelo menos em tese – a capacidade para ordenar o seu mundo

⁷ Este era, para Horkheimer, o primeiro passo em direção à superação da condição alienada em que os indivíduos se encontram atualmente. Ora, a hipostasiação da teoria tradicional abandonou o ser social e o alienou completamente da sua ação criativa. Com isso, a sociedade se afunda cada vez mais na barbárie e os indivíduos renovam “com o seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza cada vez mais” (*TTTC*, p. 45). A teoria crítica da sociedade quer, por contradistinção, superar esta “má” teoria e buscar na realidade mais do que uma simples seqüência de fenômenos, mas a práxis humana nas suas contradições históricas. Em outras palavras, ela quer fazer com que os indivíduos conceitem seu processo de vida social e, ainda mais, quer fazer com que eles admitam que, bárbaro ou não, o mundo social é o produto do seu trabalho.

segundo as diretrizes de suas tendências pessoais. Ao se propor “tornar os homens protagonistas de seu destino e guiá-los assim a atingir as metas para as quais sua tendência pessoal os impele, a teoria crítica se demonstra animada pelo desejo de promover a felicidade de todos os indivíduos” (Ponsetto, 1981, p. 164).

Horkheimer via na teoria crítica a imagem da eliminação das condições de barbárie do presente, ou melhor, “a idéia da auto-determinação do gênero humano, a idéia de um estado social no qual os atos dos homens resultam de suas próprias decisões e não mais de um encadeamento mecânico” (TTTC, p. 65). O abismo que antes separava a teoria e a práxis seria completamente superado. Esta teoria possibilitaria à humanidade reconhecer suas construções históricas (a teoria compreende as circunstâncias da práxis) e uma práxis consciente (a práxis se desenrola reflexivamente ou segundo os parâmetros compreensivos da teoria). Neste caso, a práxis torna-se idêntica à consciência dos fins, à espontaneidade dos indivíduos. Sobre a convergência entre teoria e práxis, Horkheimer disse:

A coincidência misteriosa, incompreensível no caos do sistema econômico atual, entre o pensamento e o real, o entendimento e a sensibilidade, as necessidades dos homens e a sua satisfação, essa coincidência que aparece, na era burguesa, como puramente fortuita, deve ser convertida no futuro pela relação entre objetivos conformes à razão e a sua realização (TTTC, p. 51 - grifos meus).

Partindo de uma concepção mais abstrata do que aquela pretendida pelo marxismo ortodoxo, Horkheimer pôs de lado, com relativo desdém, a eleição de uma práxis e de um sujeito histórico determinado. Para ele, não há nenhuma garantia do progresso imposta seja por uma classe social ou por um destino imanente à realidade, mas é na própria teoria que este processo se define. O propósito da teoria crítica, o de uma organização fundada sobre a razão,

não se faz sobre a base sólida de uma práxis bem acertada e de comportamentos bem definidos; ela é somente assegurada pelo interesse que têm os homens de transformar a sociedade – interesse que é certamente estabelecido pelo reino da injustiça, mas que deve ser produzido e dirigido pela teoria ela mesma (TTTC, p. 79).

É a partir da teoria mesma que os indivíduos constataam a penúria que impera na sociedade e que, então, formulam os meios para superá-la. A melhora não depende da definição antecipada de um sujeito histórico e de uma práxis determinada, mas pressupõe antes a clareza teórica das condições de vida – a crítica da sociedade – e a capacidade, decorrente dessa clareza teórica, dos indivíduos organizarem sua existência autonomamente, segundo sua felicidade e tendências pessoais. Aquele ímpeto que luta por uma sociedade conforme as exigências da razão “não é produzido independentemente do pensamento, por forças quaisquer que seriam exteriores a este e em cujas obras ele poderia se reconhecer *a posteriori*, por assim dizer, por acaso” (TTTC, p. 51), mas é o próprio pensamento que deve fomentar a melhora da sociedade.

Em oposição àquele juízo que defronta a objetividade com absoluta imparcialidade, afirmando que os estados de coisas apreendidos não dependem dos homens, a teoria crítica de Horkheimer observa a realidade levando em conta a idéia de causalidade livre. Partindo do entendimento da ordem social como produto da liberdade ou da práxis humana livre, essa sorte de teoria se apóia no seguinte juízo: as coisas tal como estão ordenadas não devem ser necessariamente assim e os indivíduos podem modificá-las. Contudo, ponderou o autor alemão, o sentido dessa modificação não pode ser formulado em termos precisos, pois a verdade da idéia só se confirma a partir da sua efetivação. Sob influência do judaísmo, Horkheimer não só assumiu na sua filosofia a nostalgia por um mundo de justiça e de fraternidade, mas também rejeitou a idolatria e toda a construção de idealidades. Graças a isso, ele rejeitou também a formulação de qualquer idéia definida do que seja o progresso histórico e se limitou a entendê-lo como o fato de a humanidade

“constituir-se em sujeito consciente e determinar pela ação as formas de sua própria existência” (TTTT, p. 70). O progresso aparece em Horkheimer como a situação em que o desenrolar dos acontecimentos se explica como deliberação consciente dos indivíduos.

Apesar de expressar a transformação das condições sociais, Horkheimer está longe de poder ser definido exclusivamente como marxista. O seu projeto teórico, ao recorrer à crítica da modernidade e ao pretender desenvolver um novo estatuto cognitivo, apresenta uma outra peculiaridade. O que ele pretende é fundamentalmente a retomada do ideal do Esclarecimento e da emancipação humana vinculada a este ideal. No seu ensaio *Kants Philosophie und die Aufklärung* (1962)⁸ (*A filosofia de Kant e o Iluminismo*), encontramos bons motivos para essa afirmação. Ao falar do esquecimento que recai sobre o projeto de Kant, ele escreveu:

Não me parece que o importante seja voltar à filosofia kantiana – o neokantismo está superado –, mas sim procurar que sua verdade se torne manifesta e contribuir em modesta medida para que o Iluminismo [Aufklärung], que na Alemanha adquiriu a sua mais alta consciência graças a Kant, seja realmente aceito (FKI: 40).

Acreditamos que é justamente isto – tornar manifesta a verdade do Esclarecimento – o que Horkheimer vislumbra com a teoria crítica da sociedade. Ao dedicar-se à realização de uma teoria compreensiva (a teoria crítica), ele parecia ter em mente um projeto do passado ainda não realizado, ou seja, o da humanidade emancipada e que se utiliza de suas potencialidades, principalmente as racionais, em benefício próprio.

Criticado geralmente pelo ecletismo e por fazer apropriações de forma generalizante, um dos méritos de Horkheimer foi o de buscar, na própria modernidade, o instrumento para a resolução dos problemas contemporâneos. Seu respeito pela história fez com

⁸ Todas as nossas referências a *Kants Philosophie und die Aufklärung* são da tradução castelhana de H.A. Murena e de D.J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1970 (FKI).

que atribuisse à modernidade um duplo papel – fornecer, por um lado, as respostas para os desenvolvimentos presentes e, por outro lado, a medida para os desenvolvimentos futuros. Isso evidencia o quão importante era para Horkheimer a crítica da modernidade. Em primeiro lugar, porque o tema fundamental que persegue todo o seu pensamento, isto é, a investigação das causas da barbárie que assola a sociedade contemporânea partirá de uma análise crítica das incoerências herdadas dos modernos. Em segundo lugar, porque a construção de uma futura sociedade dirigida pela razão, objetivo que ele imputa à verdadeira filosofia, terá como ponto de partida os sucessos teóricos legados pela modernidade, a herança dos pensadores modernos.

No seu livro *Origens da filosofia burguesa da história* (1930), referido anteriormente, podemos perceber esta dupla importância da crítica à modernidade. No prefácio, mesmo declarando que as noções expostas no livro não “desenvolvem sistematicamente as convicções nas quais se baseia a concepção histórico-filosófica do autor”, ele diz aspirar, com o estudo de algumas concepções tradicionais⁹, por um lado, “expor e discutir em suas linhas fundamentais os problemas relativos ao presente, precisamente como consequência de sua finalidade originária” e, por outro, apreender delas “algo que seja objetivamente utilizável” (*OFBH*, p. 15). Logo, já em um dos textos iniciais de sua larga produção, Horkheimer deixa transparecer em que sentido fará uso da herança moderna. Em hipótese alguma ele se servirá dela para apresentar sistematicamente a sua própria concepção filosófica, mas para expor e discutir os problemas do presente e, também, para encontrar nela algo que seja utilizável nas circunstâncias objetivas. Um outro bom exemplo desta herança moderna pode ser encontrado na afirmação do Horkheimer maduro de que “somos os herdeiros, para melhor ou pior, do Iluminismo [do Esclarecimento] e do progresso tecnológico” e que se opor aos mesmos “por um regresso a estágios mais

⁹ As concepções tradicionais a que ele se refere são a filosofia política de Maquiavel e a filosofia política de Hobbes, as utopias de Morus e Campanella e a filosofia da história de Vico.

primitivos não alivia a crise permanente que deles resultou. Pelo contrário, tais expedientes nos conduzem do que é historicamente racional às formas mais horrendamente bárbaras de dominação social” (ER, p. 129-30).

Horkheimer vislumbrou edificar sua teoria crítica a partir de várias tradições. Embora sejam comumente ressaltadas as influências de Marx e de Hegel, Horkheimer, na realidade, apresenta uma complexa malha de influências. Apesar de aqui nos recusarmos a fazer um panorama destas influências, uma em especial parece interessante para aclarar certos aspectos do seu pensamento, a saber, Giambattista Vico. Mesmo recorrendo algumas vezes à sua filosofia¹⁰, pouco tem sido dito pelos comentadores sobre a relação entre Horkheimer e Vico. Embora Martin Jay tenha observado a influência da crítica de Vico ao Iluminismo sobre o pensador alemão (Cf. Jay, 1977, p. 291), nenhum aprofundamento maior foi efetuado neste sentido. Acreditamos, porém, que o posicionamento deste filósofo italiano frente aos seus contemporâneos tem muito a dizer sobre a proposta de emancipação humana idealizada pela teoria crítica de Horkheimer.

No início do século XVIII, muito antes dos primeiros esboços da teoria crítica, Vico já havia combatido polemicamente a consideração de que nenhuma outra espécie de conhecimento era possível a não ser aquele voltado para a natureza e formulado segundo a clareza e distinção das idéias matemáticas. Numa época em que as atenções teóricas voltavam-se para o estudo do mundo físico, Vico afirmou a relevância do estudo da história e das produções humanas como as línguas, o direito e os costumes. Segundo ele, a filosofia de sua época havia contemplado a realidade exclusivamente pela parte que dizia respeito à ordem natural e mantido quase horror em refletir sobre os assuntos concernentes ao mundo

¹⁰ Em dois momentos Vico desempenhou um importante papel na argumentação de Horkheimer, a saber, no livro *Origens da filosofia burguesa da história* (1930) onde ele dedica um capítulo a sua filosofia da história e no ensaio *Sobre o problema da previsão nas ciências sociais* (1933).

humano, à moral e à política¹¹. Pretendendo superar aquele estado de coisas, ele assumiu então como empenho a contemplação da realidade de acordo com aquela parte que é mais própria ao homem, ou melhor, segundo “a natureza que tem como sua propriedade principal: ser sociável” (Vico, 1992, p. 3). O filósofo napolitano pretendia chamar a atenção da metafísica também para o “mundo das nações” ou para o “mundo civil” e, deste modo, não só erigir uma nova dimensão para a reflexão filosófica e para o conhecimento científico, mas também superar as limitações do racionalismo a ele contemporâneo.

A novidade de Vico entre os modernos não estava unicamente na acentuação da importância do conhecimento do mundo histórico, mas principalmente no desenvolvimento de um critério epistemológico de amplo alcance.

Embora fosse um crítico do cartesianismo, o autor napolitano viu nas entrelinhas da matemática uma verdade fundamental. A matemática só é válida e as suas proposições só são corretas por que podemos fazer. Esta percepção o levou a encontrar, subentendido na clareza e na distinção das idéias matemáticas, um rico critério epistemológico. Os elementos para a formulação deste critério, Vico os encontrou em uma intuição comum à Antigüidade clássica¹², a saber, a de que “o *verum* e o *factum*

¹¹ Isso está evidente já nas primeiras páginas da sua *Scienza Nuova* (1744) quando ele nos oferece a seguinte imagem alegórica: “o globo, ou seja, o mundo físico ou natural, está sustentado apenas numa parte pelo altar; porque os filósofos tendo contemplado a divina providência só pela ordem natural, demonstraram apenas uma parte sua, pela qual os homens oferecem a Deus, como mente senhora livre e absoluta da natureza (...); mas não contemplaram pela parte que era mais própria dos homens, a natureza que tem como sua propriedade principal: ser sociável. A qual Deus provendo assim ordenou e dispôs de tal forma as coisas humanas, que os homens, caídos da inteira justiça pelo pecado original (...), por essas mesmas vias diferentes e contrárias, fossem pela utilidade mesma levados a viverem com justiça e a conservarem-se em sociedade, e assim celebrar sua natureza sociável” (Vico, 1992, p. 3-4).

¹² Rodolfo Mondolfo no belo livro *Il verum-factum prima di Vico* (1969), irá apresentar esta intuição desde a tradição grega dos sete sábios, passando por alguns pré-socráticos até Platão e Aristóteles.

possuem relação de reciprocidade ou, para usar um vocábulo vulgar na escola, se convertem” (Vico, 1953, p. 248). Segundo este critério, os homens só podem conhecer verdadeiramente aquelas coisas que eles mesmos criaram, ou aquelas coisas cujas causas eles conhecem interiormente, ou melhor, reconhecem. A cognição da verdade é aqui idêntica ao reconhecimento e ordenação da totalidade dos elementos envolvidos na gênese do objeto, tanto daqueles intrínsecos, como as finalidades e propósitos, quanto dos extrínsecos, tais como a composição de suas partes materiais. Diante desta concepção de verdade, ele definiu a ciência “como a cognição da gênese da coisa, isto é, da maneira como ela foi feita”; por meio da verdadeira ciência “a mente, no ato mesmo em que conhece essa maneira, dispõe ordenadamente os elementos da coisa conhecida e, ao mesmo tempo, a faz” (Vico, 1953, p. 249).

Não podemos reconstruir os processos da natureza, pois não dispomos da totalidade dos elementos envolvidos na sua gênese, portanto, não podemos conhecê-los verdadeiramente. Isto seria dado unicamente ao seu criador. Como produto da mente divina, a natureza só pode ser conhecida verdadeiramente por Deus. Como se pode observar, através do critério do *verum-factum* Vico não conferiu nenhuma fecundidade para a investigação da natureza. No entanto, este critério produziria grandes resultados quando aplicado ao mundo humano, social e histórico, já que são os próprios homens, que desejam conhecer, os seus construtores. Como disse Horkheimer, este critério do conhecimento já havia sido adotado por outros pensadores, dentre eles Hobbes e Kant. Contudo, Vico

imprimiu um giro bem distinto e nunca ouvido. O que os homens criaram e o que, por conseguinte, tem de constituir o mais alto objeto do conhecimento, quer dizer, aquelas criações em que se expressa como maior nitidez a essência da natureza humana e do espírito, não são as construções fictícias do entendimento matemático, mas a realidade histórica (OFBH, p. 103).

Ao invés de um conhecimento efetuado com inúmeras mediações, o homem tem a capacidade de compreender desde dentro a verdade das produções históricas. Isto é dado porque, sendo criação sua, ele dispõe de todos os elementos envolvidos na gênese do mundo histórico podendo reconstruí-lo mentalmente. A história não é uma realidade simplesmente externa ao homem, mas é o fruto direto da sua ação; nestes termos, ele as conhece enquanto produz, enquanto é o autor que dispõe as causas da sua obra.

De acordo com a teoria do conhecimento viquiana, é permitido ao pensamento compreender as produções sociais e históricas a partir de suas próprias causas, haja vista ser o próprio homem a sua causa eficiente. Os homens podem conhecê-las desde dentro, pois são capazes de reconhecer interiormente os elementos e mecanismos envolvidos na sua gênese. Esta sorte de conhecimento efetua-se como “o autoconhecimento, o conhecimento das atividades das quais nós mesmos, os conhecedores, somos os autores dotados de motivos, propósitos e vida social contínua, que compreendemos, por assim dizer, do interior” (Berlin, 1982, p. 35). O que está em jogo não é o *a priori* metafísico, ou seja, a idéia de uma faculdade pura do sujeito transcendental, mas uma espécie de reconhecimento da atividade criadora de sociedade e história. A identidade entre a verdade e o processo de gênese da coisa torna a aquisição do saber um processo reflexivo de “re-conhecimento” da própria atividade. Logo, o que está implicado nesta identidade é bem mais do que uma simples compreensão do mundo humano pelo pensamento; o mais importante é que ao conhecer as criações históricas os indivíduos reconhecem o seu próprio ser de agente social e histórico. O estudo da história vai muito mais além da simples compreensão da natureza humana num dado momento histórico, pois fornece aos homens a clara percepção da sua atividade produtora tornando-os então atores históricos conscientes.

Tal como vimos, em se tratando da teoria crítica de Horkheimer, também para Vico, o indivíduo, ao conhecer o processo histórico, adquire a consciência de sua natureza de agente, podendo agir conscientemente. Isso leva a uma condição oposta àquela construída pela razão moderna, pois, por um lado, o indivíduo se reco-

nhece no mundo que criou e, por outro, pode agir conscientemente sobre ele. Em poucas palavras, o indivíduo não só conhece aquilo que faz, mas pode também fazer conhecendo ou atuar reflexivamente. Como Vico mesmo alerta, o seu critério epistemológico não implica nem a precedência do fazer (*factum*) sobre o conhecer (*verum*) ou deste sobre o fazer (*factum*), mas pressupõe justamente uma convertibilidade ou identidade. Portanto, embora tenhamos insistido que a sociedade e a história possuem uma inteligibilidade maior que os fatos naturais porque as fazemos, a recíproca é aqui também verdadeira, ou seja, na medida em que são construções humanas podemos também fazê-las conhecendo. Ao reconhecer que a sociedade e a história são construções que partem da deliberação e da ação dos homens, eles adquirem também a capacidade de fazê-las de forma consciente e deliberada, podendo encarar a sociedade não mais como meros espectadores, mas como participantes reais.

Ao contrário da teoria tradicional que havia criado um abismo entre o conhecimento e a atividade humana, Vico inaugurou um critério epistemológico onde a teoria e a práxis estão intimamente unidas e convertem-se completamente. Essa convertibilidade pressuposta no princípio viquiano chamou grandemente a atenção de Marx e, posteriormente, dos marxistas. Ela oferecia um ótimo exemplo do saber que ordena corretamente a compreensão da práxis social com a possibilidade de uma práxis consciente e autônoma. Horkheimer se afigura entre estes marxistas e também vê no filósofo italiano, e no seu critério epistemológico, a possibilidade de nutrir o desejo por uma melhora da sociedade, isto é, a possibilidade de realizar um Esclarecimento tardio e a emancipação da humanidade da sua condição de barbárie.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder* [1976]. Tradução brasileira de Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora da UNB, 1982.

DESCARTES, René. *Reglas para la direccion del Espiritu* [1628].

Tradução espanhola de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Discurso do Método* [1637]. Tradução brasileira de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 61-115.(Coleção "Os Pensadores").

GEYER, Carl Friedrich. *Teoria Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno* [1982]. Tradução espanhola de Carlos de Santiago. Barcelona: Editorial Alfa, 1985.

HORKHEIMER, Max. "Los comienzos de la filosofía burguesa de la história" [1930]. In: *História, Metafísica y Escepticismo*. Tradução espanhola de Maria del Rosário Zurro. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 13-118. Citado por OFBH.

_____. "La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherche sociale" [1931]. In: *Théorie Critique*. Tradução francesa do grupo de tradução do Collège de Philosophie. Paris: Payot, 1978, p. 65-80. Citado por PSFS.

_____. "Do problema da previsão nas ciências sociais" [1933]. In: *Teoria Crítica I*. Tradução brasileira de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, p. 89-94. Citado por PPCS.

_____. "A propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine" [1934]. In: *Théorie Critique*. Tradução francesa do grupo de tradução do Collège de Philosophie. Paris: Payot, 1978, p. 117-68. Citado por DRFC.

_____. "Théorie Traditionelle et Théorie Critique" [1937]. In: *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Tradução francesa de Claude Maillard. Paris, Gallimard, 1974a, p.15-92. Citado por TTTC.

_____. *Eclipse da Razão* [1947]. Tradução brasileira de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2000. Citado por ER.

_____. “La filosofía de Kant y el Iluminismo” [1962]. In: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Tradução castelhana de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1970, p. 37-50. Citado por FKI.

JAY, Martin. *L’imagination dialectique; L’école de Francfort 1923-1950* [1973]. Tradução francesa de E.E. Moreno e A. Spiquel. Paris: Payot, 1977.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é ‘esclarecimento’?” [1783]. In: *Immanuel Kant, textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 100-117.

_____. *Crítica da Razão Pura* [1787]. Tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MONDOLFO, Rodolfo. *Il “verum-factum” prima da Vico*. Nápoles: Guida Editori, 1969.

PONSETTO, Antonio. *Max Horkheimer dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bologna: Il Mulino, 1981.

SCHMIDT, Alfred. “L’oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie Critique”. In *Archives de Philosophie*. Tradução francesa de Isabelle Julien. V.49, 1986, p. 179-204.

VICO, Giambattista. *Dell’Antiquissima sapienza itálica* [1710]. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Milão: Riccardo Ricciardi, 1953.

_____. *Principi di Scienza Nuova* [1744]. Milão: Riccardo Ricciardi, 1992.

WIGGERSHAUS, Rolf. *L'École de Francfort; histoire, développement, signification* [1986]. Tradução francesa de Lilyane Deroche-Gurgel. Paris: PUF, 1993.

Data de Registro: 13/09/04

Data de Aceite: 17/12/04