



Horkheimer, o Absoluto e a ambiguidade conceitual da teologia negativa

Sinésio Ferraz Bueno *

Resumo: A obra *Eclipse da razão*, de Horkheimer, é tensionada por uma ambiguidade conceitual. No texto *Meios e Fins*, o conceito de razão objetiva tem uma fundamentação metafísica, que é contestada pela análise materialista exposta no texto *Sobre o conceito de filosofia*. Essa ambiguidade conceitual repercute nas reflexões teológicas tardias de Horkheimer, em que o conceito originalmente metafísico do Absoluto é recepcionado em termos materialistas. Nesse sentido, a teologia negativa postulada por Horkheimer reflete problemas relativos à fundamentação conceitual do materialismo dialético no campo filosófico. O objetivo deste artigo consiste em expor essa ambivalência, e também apontar os problemas conceituais envolvidos na fundamentação filosófica do materialismo dialético.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Teologia Negativa; Materialismo Dialético; Absoluto.

Horkheimer, the Absolute and the conceptual ambiguity of negative theology

Abstract: Horkheimer's work *Eclipse of Reason* is tensioned by a conceptual ambiguity. In the text *Means and Ends*, the concept of objective reason has a metaphysical foundation, which is contested by the materialist analysis exposed in the text *On the concept of philosophy*. This conceptual ambiguity reverberates in Horkheimer's later theological reflections, in which the originally metaphysical concept of the Absolute is received in materialist terms. In this sense, the negative theology postulated by Horkheimer reflects problems related to the conceptual foundation of dialectical materialism in the philosophical field. The purpose of this

* Doutor em História e Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo. Livre-docente em filosofia da educação pela UNESP. sinesioferraz@yahoo.com.br. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0461413357036740>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3124-4692>.

article is to expose this ambivalence, and also to point out the conceptual problems involved in the philosophical foundation of dialectical materialism.

Keywords: Critical Theory; Negative Theology; Dialectical Materialism; Absolute.

Horkheimer, el Absoluto y la ambigüedad conceptual de la teología negativa

Resumen: La obra de Horkheimer *Eclipse of Reason* está tensionada por una ambigüedad conceptual. En el texto *Medios y fines*, el concepto de razón objetiva tiene un fundamento metafísico, el cual es contestado por el análisis materialista expuesto en el texto *Sobre el concepto de filosofía*. Esta ambigüedad conceptual repercute en las reflexiones teológicas posteriores de Horkheimer, en las que el concepto originalmente metafísico del Absoluto se recibe en términos materialistas. En este sentido, la teología negativa postulada por Horkheimer refleja problemas relacionados con la fundamentación conceptual del materialismo dialéctico en el campo filosófico. El propósito de este artículo es exponer esta ambivalencia, y también señalar los problemas conceptuales involucrados en el fundamento filosófico del materialismo dialéctico.

Palabras llave: Teoría Crítica; Teología Negativa; Materialismo Dialéctico; Absoluto.

A Teoria Crítica e o materialismo dialético

O movimento intelectual denominado Teoria Crítica pode ser definido como um esforço teórico de natureza interdisciplinar direcionado para a compreensão da crise da razão e suas diversas repercussões irracionais, como o fascismo, a personalidade autoritária, a indústria cultural, a sociedade unidimensional, e outros temas afins. Sob a direção de Max Horkheimer, o *Instituto de Pesquisas Sociais* notabilizou-se por assumir o materialismo dialético como fundamento metodológico central, subordinando o conhecimento filosófico, a psicanálise e a sociologia às mediações objetivas da sociedade. O conjunto da obra de Horkheimer, Adorno e Marcuse, pode ser sintetizado como um trabalho interdisciplinar de análise crítica da expansão da barbárie e do irracionalismo na sociedade

burguesa, sob um enfoque prioritariamente materialista. Os motivos que justificam a mobilização de uma dialética materialista por três dos principais pensadores da Teoria Crítica, em detrimento da dialética hegeliana, são resumidos de maneira precisa por Martin Jay, em sua apresentação do pensamento de Horkheimer. O biógrafo da Teoria Crítica apresenta duas ressalvas decisivas dirigidas por Horkheimer contra o idealismo de Hegel. Em primeiro lugar, assim como os metafísicos em geral, Hegel padeceria de uma indisfarçável indiferença em relação ao sofrimento humano, e isso justifica considerar seu idealismo “uma teodiceia justificativa do *statu quo*” (1986, p. 91). Em segundo lugar, a primazia do Espírito como sujeito absoluto implicaria em uma inaceitável identidade idealista entre sujeito e objeto, abstraída da realidade dos homens concretos e suas condições materiais de existência (1986, p. 92).

A adoção da metodologia materialista pelos pensadores da Teoria Crítica não impediu uma orientação incisivamente crítica em relação às tendências ortodoxas e vulgarizadoras do marxismo. As principais críticas endereçadas pelos frankfurtianos ao marxismo ortodoxo dirigiram-se à concepção determinista da primazia da infraestrutura sobre a superestrutura, à confiança cega da condução dirigente do partido comunista sobre as massas proletárias, e também à concepção de unidade entre teoria e práxis. O materialismo dos teóricos críticos diferenciou-se dos reducionismos ortodoxos sobretudo ao interpretar a cultura não como reflexo imediato dos interesses de classe, mas como conjunto de fenômenos mediados pela totalidade social. Uma vez que a compreensão dessa totalidade é inseparável das contradições objetivas da sociedade, a cultura, em grande medida, reflete as contradições reais de homens concretos amplamente submetidos ao fetichismo da mercadoria. O principal motivo que justifica que a Teoria Crítica seja vista como uma abordagem teoricamente superior e mais sofisticada em relação ao materialismo ortodoxo é a larga apropriação do conceito de reificação proposto em *História e Consciência de classe*, de Georgy Lukács. Nessa obra, o pensador húngaro defendeu a tese de que o fetichismo da mercadoria não se limita a disseminar efeitos coisificadores somente na esfera do trabalho abstrato, pois a própria subjetividade é afetada

pelo estranhamento. Lukács integrou a teoria marxista do fetichismo da mercadoria, com as reflexões de Max Weber sobre o processo de racionalização da modernidade, estendendo o fenômeno da coisificação ao conjunto da personalidade. O valor de troca deixou de estar circunscrito à condição de mediação material encobridora das contradições materiais da sociedade, passando a ser considerado um fator decisivo capaz de interferir nas relações subjetivas dos homens entre si e inclusive consigo mesmos: “a personalidade se torna espectador impotente de tudo o que acontece à sua própria existência, parcela isolada e integrada num sistema estranho” (Lukács, 1989, p.100).

A reificação tornou-se o conceito nuclear do materialismo da Teoria Crítica, pois possibilitou a rejeição do mecanicismo do materialismo ortodoxo, ao mesmo tempo em que se converteu em um instrumento fundamental para a crítica da expansão da racionalidade instrumental no contexto histórico do capitalismo monopolista. A falência da esperança de redenção comunista, provocada pelo totalitarismo stalinista, poderia ser relevada pelos teóricos críticos, ao mesmo tempo em que podiam permanecer adotando as referências básicas da teoria materialista-dialética. Em outras palavras, foi possível preservar a integridade da crítica ao capitalismo sem ter que apelar, nem ao estilo mecanicista de uma simples conspiração ideológica das classes dominantes sobre o restante da humanidade, nem ao apego dogmático ao partido comunista. Isso se deu pelo motivo de que a fantasmagoria antes restrita ao universo das contradições entre capital e trabalho, foi estendida por Lukács ao âmbito muito mais refinado das propriedades psicológicas dos indivíduos, de tal maneira que estes se percebem como coisas, e tratam seus semelhantes da mesma forma. O capital produz uma alienação que não se limita à esfera ideológica encobridora da consciência de classe, interferindo decisivamente na própria constituição da vida emocional, pois a mercadoria é convertida em “categoria universal do ser social total” (Lukács, 1989, p. 100).

As reflexões de Horkheimer acerca das diferenças metodológicas entre metafísica e materialismo, embora façam parte da primeira fase da Teoria Crítica, são um instrumento muito importante para a elucidação das

justificativas teóricas dessa primazia dos fatores materiais na análise da sociedade. Os argumentos elencados pelo maior representante do *Instituto de Pesquisas Sociais* foram posteriormente empregados de diferentes maneiras também por Adorno e Marcuse, e por esse motivo é importante sua explicitação.

A primeira preocupação exposta por Horkheimer consistiu em diferenciar claramente o materialismo dialético da concepção materialista que se popularizou ao longo do século XIX, e que se caracterizava pela redução dogmática de toda a realidade a qualidades materiais. Para o filósofo, quando o materialismo é reduzido “à simples afirmação de que todo real é matéria e seu movimento”, o que se tem é uma definição monista pouco diferenciada da metafísica à qual pretende se opor (1990, p. 34). O materialismo da Teoria Crítica se diferencia dessa vertente pela prioridade metodológica que é atribuída às contradições na base material da sociedade. Em vez de buscar esclarecer os elementos sensíveis primários que constituem a realidade, o materialismo dialético se constitui como uma teoria que prioriza o papel histórico fundamental das determinações econômicas, notadamente aquelas que condicionam a miséria material. O materialismo da Teoria Crítica se posiciona criticamente em relação ao estabelecimento de qualquer ontologia filosófica dedicada aos fundamentos abstratos do ser, pois “os conceitos materialistas são incompatíveis com a ideia de uma postulação absoluta” (1990, p. 39).

A concepção materialista adotada por Horkheimer entende o “indivíduo” como uma categoria histórica gestada desde o interior da base econômica da sociedade liberal, e por esse motivo repudia os traços idealistas subjacentes a noções abstratas de individualidade. Desde o subjetivismo da doutrina cartesiana, até a concepção substancialista do eu como mônada isolada em si mesma em Leibniz, Horkheimer discorre criticamente em relação aos diversos desenvolvimentos metafísicos do eu como categoria extra-social. A filosofia moderna cristaliza, sob roupagem metafísica, uma independência do indivíduo frente à totalidade social que se constitui como mera aparência: “quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se

forma” (1978, p. 53). Para o filósofo, os conceitos idealistas de subjetividade prestam-se à celebração ideológica de supostas verdades superiores da alma individual, de modo a manter intocados e inexplorados os fatores materiais que perpetuam a opressão e bloqueiam a realização efetiva da liberdade. Horkheimer assume um olhar crítico em relação a todo tipo de resignação cultural capaz de revestir a dor e o sofrimento com consolações metafísicas, pois estas têm o papel ideológico de legitimar as formas vigentes de existência: “em cada tipo de filosofia que se propõe justificar a esperança infundada, ou pelo menos encobrir a sua infundabilidade, o materialismo vê uma fraude à humanidade” (1990, p. 43).

A metafísica em Aristóteles

Embora Horkheimer enderece críticas incisivas ao idealismo filosófico, sob o argumento de que seus conceitos se prestam à justificação ideológica das estruturas materiais da sociedade burguesa, é importante considerar que a análise materialista por ele empregada ~~de~~ não é isenta de aspectos filosoficamente problemáticos em sua fundamentação. A compreensão do núcleo problemático da teoria materialista no campo filosófico implica relevar o pensamento de Aristóteles e sua formulação do conceito de ontologia como designação da natureza intrínseca do ser. Para o filósofo grego, o conceito de substância somente pode ser formulado em termos metafísicos, pois é unicamente em uma esfera suprafísica que se torna possível diferenciar a natureza universal absoluta de cada entidade singular em relação à sua manifestação contingente na esfera imediata do devir. De maneira diferente do platonismo, que postulava a existência de uma esfera inteligível absoluta e inteiramente distinta da realidade das coisas sensíveis, Aristóteles formulou uma concepção de finalismo metafísico intrínseca ao próprio ser sensível, como causa final que atua para a realização das potencialidades das coisas. Considerando que no mundo sensível os seres estão em movimento permanente de realização de tais potenciais, o conhecimento do ser-como-tal, da estrutura que permanece

alheia ao devir e idêntica a si mesma, somente poderia ser encontrado fora do mundo sensível dos corpos físicos. Por esse motivo, Aristóteles definiu a insuficiência da física, que era a área do conhecimento dedicada aos objetos sensíveis, para produzir o conhecimento acerca da estrutura fundamental do ser de todas as coisas existentes. Desde então, a metafísica foi consagrada como a ciência primeira, em sua qualidade de se constituir como princípio que estuda o absoluto, e, portanto, como princípio lógico que condiciona a validade de todas as áreas do conhecimento. O objeto de estudo da metafísica é a substância entendida como princípio universalmente necessário de todas as coisas singulares.

Ao definir em termos substanciais e ontológicos a natureza essencial de todas as coisas, Aristóteles condicionou não somente a física de sua época, mas também todas as formas posteriores de materialismo, a terem que se justificar como conhecimento válido acerca da substância no campo filosófico. Em outras palavras, confrontar a metafísica como ciência da substância e do absoluto requer apresentar uma demonstração confiável sobre a plausibilidade de conhecimento da estrutura do ser sob padrões sensíveis ou físicos. Para Aristóteles, essa tarefa, que podemos apontar como o fardo pesadamente assumido pelo materialismo, seria impossível: “geralmente, os que assim discursam suprimem substância e essência, uma vez que são levados a afirmar que todas as coisas são acidentes, e que não há isso de ser essencialmente homem ou animal (...) A consequência é que são levados a declarar que nada pode apresentar uma definição como essa, mas que todas as coisas são acidentais” (2006, p. 113). Perante a metafísica de Aristóteles, os nominalismos e materialismos do futuro estariam condenados à impossibilidade lógica: “uma vez que o acidental sempre implica uma predicação de algum sujeito, se todas as asserções forem acidentais, nada haverá de primário de que sejam construídas essas asserções, de sorte que a predicação terá que prosseguir ao infinito” (2006, p. 113).

A metafísica aristotélica não se limitou a enunciar obstáculos lógicos intransponíveis para as futuras concepções nominalistas e materialistas. Sua concepção acerca de uma causa final que atua como

inteligência divina capaz de estabelecer horizontes teleológicos para os processos vitais da natureza, sem poder ser pura e simplesmente reduzida aos fenômenos físico-químicos da matéria, permitiu o desenvolvimento de uma gradativa proximidade do espírito humano com o absoluto. Por outro lado, quando o materialismo dialético realiza sua contestação radical dos fundamentos conceituais metafísicos, baseado no argumento central acerca de seu papel conciliador e resignador diante dos antagonismos sociais e da opressão econômica e política vigente na sociedade burguesa, é importante observar que essa crítica negligencia a importância do pensamento filosófico de ser capaz de sintetizar a própria dimensão ontológica da relação entre o espírito humano e o absoluto. O que está em jogo no percurso histórico de mais de vinte séculos da metafísica ocidental não diz respeito somente a uma questão teológica relacionada com o desamparo humano diante das forças desconhecidas da natureza, pois está relacionado com a própria possibilidade de fundamentação objetiva da razão como espírito autoconsciente, como força criadora e guia confiável para o gênero humano.

O círculo vicioso do materialismo

A primazia atribuída ao materialismo dialético por Horkheimer implica em um reducionismo significativo do pensamento filosófico, na medida em que o estudo das determinações substanciais da existência é reduzido ao papel primordial da atividade humana de transformação de objetos naturais em valores de uso passíveis de circulação e troca no mercado. O grande problema do materialismo dialético na esfera da filosofia reside na impossibilidade de demonstração lógica de qualquer tipo de qualidade fundacionista da base material da sociedade. Quando a esfera do trabalho e da práxis é considerada o lugar primordial de onde se originam as determinações fundamentais de todas as coisas existentes, tal primazia constitui uma hipótese especulativa incapaz de se justificar com base na experiência ou na observação. Para além da confiança dogmática nela depositada pelos próprios pensadores materialistas, o argumento da

ontologia social é obrigado a se contentar com o mesmo estatuto especulativo das demais hipóteses metafísicas, uma vez que é tão impossível demonstrar empiricamente a primazia das contradições materiais na determinação do ser, quanto provar a imortalidade da alma. Embora hipóteses materialistas sejam tão especulativas quanto quaisquer hipóteses metafísicas, estas podem contar a seu favor com sua própria natureza intrinsecamente afinada com o absoluto. Em outras palavras, uma vez que a metafísica pressupõe o pôr a si mesmo do espírito, suas proposições podem se justificar como *causa sui* de maneira consistente e não problemática em termos lógicos. O mesmo não ocorre com as hipóteses materialistas, pois para defender a tese do trabalho como categoria fundante do ser, elas são estruturalmente impossibilitadas de recorrer a demonstrações empíricas, uma vez que é justamente a empiria que necessita se justificar sob termos convincentes no campo da ontologia.

A inconsistência ontológica da categoria “trabalho” afeta de maneira decisiva o conceito de reificação, que ostenta uma posição central na Teoria Crítica, e obriga o pensador materialista a enredar seu argumento em um círculo vicioso, pois ao afirmar que na sociedade burguesa tardia a subjetividade é afetada pelas determinações materiais originadas do fetichismo da mercadoria, para a demonstração dessa tese, ele é forçado a apresentar como prova demonstrativa os próprios elementos que teriam de ser justificados. Em outras palavras, para provar que a coisificação da subjetividade é mediada pelas relações materiais, o único recurso existente é a própria subjetividade coisificada, uma vez que a suposta interferência material no espírito humano não pode ser diretamente observada. Então, quando se propõe o desafio de justificar em termos lógicos a dialética materialista, a interconexão do espírito com a atividade material da sociedade esbarra na já citada circularidade viciosa: a única prova de que as contradições materiais interferem na subjetividade é materialista em si mesma. Tanto quanto a metafísica e o idealismo hegeliano, o materialismo dialético somente se sustenta desde que concebido como *causa sui*, causa de si mesmo, premissa que pode ser assumida de maneira logicamente consistente apenas pela metafísica e pelo idealismo. A hipótese especulativa

de que o materialismo é causa de si mesmo devolve o primado do objeto aos fundamentos idealistas, cuja negação é a justificativa nuclear de sua própria existência.

O problema da fundamentação lógica e filosófica do materialismo dialético não foi devidamente relevado pelos filósofos da Teoria Crítica, por considerarem que a dialética hegeliana se limitou a constituir um aparato conceitual que somente viria a se desenvolver plenamente por meio da crítica de Marx ao idealismo. Em obras importantes do pensamento de Marcuse e Adorno, a depreciação do idealismo hegeliano, em prol da dialética materialista, se torna evidente. Em *Razão e Revolução*, que é uma das exposições mais claras e didáticas do pensamento de Hegel, Marcuse caracteriza a *Ciência da lógica* como simples etapa antecipatória do materialismo dialético. Para ele, a lógica hegeliana consiste de “proposições que antecipam os caminhos pelos quais Marx, mais tarde, revolucionaria o pensamento ocidental” (1978, p. 134). Na mesma obra, ao expor a autocontradição das coisas em si mesmas, decorrente da negatividade que Hegel considera ser um princípio ontológico universal, inseparável do movimento do Espírito Absoluto, o filósofo frankfurtiano a considera uma teoria filosófica que antecede a dialética materialista: “quando aplicamos as Determinações da Reflexão às realidades históricas, somos impelidos, quase que necessariamente, à teoria crítica que o materialismo histórico desenvolveu” (1978, p. 144). Embora *Razão e Revolução* seja um livro autenticamente motivado pelo objetivo de interpretar a obra de Hegel como um dos mais significativos testemunhos da importância da razão e da liberdade na história da filosofia, Marcuse deixa claro que tais impulsos somente floresceriam plenamente por meio da crítica marxista: “não há exemplo mais adequado de formação de um conceito dialético do que o conceito de capitalismo de Marx” (1978, p. 152).

Em *Três ensaios sobre Hegel*, Adorno reconhece a sobriedade e autenticidade filosófica do sistema hegeliano: “nenhuma filosofia foi tão profundamente rica, nenhuma filosofia se manteve imperturbável no coração da experiência, à qual ele se entregou sem reservas. Mesmo as marcas de suas falhas são moldadas pela própria verdade” (2013a, p. 131).

Não obstante ser este o mais representativo elogio do pensador frankfurtiano a um filósofo, Adorno critica com severidade a omissão hegeliana do trabalho como momento essencial para um completo entendimento do processo histórico. Assumindo como parâmetro de análise a crítica de Marx a Hegel nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Adorno considera que o *Geist* hegeliano camufla uma totalidade que é atravessada de ponta a ponta pelo princípio de identidade falsa originado na troca de mercadorias. A divisão entre trabalho físico e intelectual na esfera produtiva molda a sociedade de classes como totalidade antagônica, e é por meio dessa mediação material que é possível compreender que o idealismo hegeliano reflete o enredamento do Espírito Absoluto nas malhas da ideologia burguesa: “não há nada no mundo que não apareça pelo trabalho e apenas por meio dele. (...) Apenas a autoconsciência disso tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma” (2013a, p. 100). Assim como Marcuse, Adorno considera o idealismo de Hegel uma etapa do desenvolvimento da dialética que apenas antecipa uma compreensão mais ampla e verdadeira acerca dos fundamentos materiais do Espírito: “seria necessário um mínimo – a lembrança do momento ao mesmo tempo mediado e irredutivelmente material do trabalho –, e a dialética hegeliana teria feito jus ao seu nome” (2013a, p. 100).

É importante notar que os pensadores da Teoria Crítica adotam a dialética materialista como método interpretativo e crítico da realidade, mas não se preocupam em apresentar justificativas lógicas no campo filosófico para legitimar a superioridade do materialismo em relação ao idealismo e à metafísica. Horkheimer, Marcuse e Adorno consideram que o caráter antagônico da realidade material na sociedade de classes é suficiente como demonstração ostensiva de que o progresso racional da humanidade na história, propagado pelo idealismo de Hegel, é apenas a sublimação filosófica da história como catástrofe permanente. A esse respeito, uma passagem da *Dialética Negativa* é suficientemente ilustrativa sobre o quanto a Teoria Crítica considera o avanço progressivo da barbárie e do sofrimento como um argumento que dispensa justificativas lógicas: “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há

certamente uma que conduz da atiradeira à bomba atômica” (2009, p. 266). A hipóstase que enreda o materialismo dialético em uma circularidade viciosa logicamente insolúvel não é enfrentada pelos teóricos-críticos, que nesse aspecto parecem tacitamente aceitar que o materialismo possa ser causa de si mesmo. Uma justificativa para contornar o problema da justificação lógica e filosófica do materialismo dialético consiste em recusar a validade da própria ontologia, e esse é o caminho adotado por Adorno, a partir do próprio Hegel: “Hegel nos mostrou que a origem não é o verdadeiro, pois a origem se converte em engano no mesmo instante em que é tomada como o verdadeiro. Engano, pois não é nenhuma origem, uma vez que tudo o que afirma ser o primeiro absoluto é um algo já mediado em si (2013b, p. 195). Mas essa solução omite que, para Hegel, o Espírito Absoluto é sujeito que põe a si mesmo, e é somente para ele que toda origem é mediada, “na medida em que é o movimento do pôr-se a si mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (Hegel, 2002, p. 35). Em outras palavras, trata-se de reconhecer que somente o Espírito Absoluto pode ser causa de si mesmo, uma vez que somente ele pode ser um princípio ontológico que põe suas próprias condições de existência: “a vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, no qual ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento” (Taylor, 2014, p. 131).

Horkheimer metafísico: o Absoluto como fundamento ontológico da razão

Ainda que a Teoria Crítica desenvolvida pelos pensadores de Frankfurt se constitua como uma linha de pensamento materialista e incisivamente distanciada de pressupostos idealistas, é o próprio Horkheimer quem apresentou argumentos que expõem de maneira muito clara a inconsistência filosófica do materialismo. Assumindo um direcionamento antagônico em relação à sua própria teoria materialista dos anos 1930, em dois textos de *Eclipse da razão*, publicados na década

seguinte, Horkheimer expõe dois aspectos nevrálgicos da teoria materialista. O primeiro deles explicita a circularidade viciosa que compromete qualquer tentativa da ciência ocidental de justificar filosoficamente a observação empírica como fundamento da verdade. O segundo argumento expõe o comprometimento da razão quando ela se torna simples instrumento de um conhecimento utilitário e desconectado do Absoluto.

Para a devida compreensão do argumento de Horkheimer sobre o caráter falacioso da observação empírica, quando esta almeja se tornar fundamento de um conhecimento verdadeiro, é importante considerar primeiramente a relação entre o materialismo dialético de Marx e Engels e a ciência ocidental moderna. Como se sabe, Marx e Engels incorporaram a dialética como núcleo do aparato conceitual materialista, porém desconectaram-na dos fundamentos idealistas originalmente presentes no idealismo de Hegel. A concepção da história como processo de realização do Espírito Absoluto é integralmente substituída pelo primado ontológico da práxis social, e para essa reformulação se tornou imprescindível a articulação teórica da dialética com o empirismo da ciência moderna. A formulação de uma dialética materialista implica partir de pressupostos que tornem possível a compreensão das contradições da base material da sociedade, e “estes pressupostos são os homens, mas não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis” (Marx e Engels, 1999, p. 37-38). Nesse sentido, o materialismo dialético é uma teoria híbrida, que integrou o método dialético, originalmente idealista, com o empirismo da ciência moderna. O aspecto problemático desse hibridismo reside no fato de que os chamados pressupostos reais da teoria materialista nada mais são que “condições determinadas empiricamente visíveis” que não podem ser pensadas separadamente do próprio materialismo que pretendem fundamentar.

Ao incorporar a primazia do método experimental da ciência moderna, o materialismo dialético assume implicitamente uma concepção de realidade que consiste na existência de coisas autônomas e subsistentes em si mesmas e completamente independentes de qualquer significado

teleológico. Por esse motivo, a concepção hegeliana de uma realidade objetiva, que é inseparável do desenvolvimento da consciência, é substituída, no âmbito do marxismo, pela concepção coisista que caracteriza a ciência moderna ocidental. Esse pressuposto coisista é a própria base ontológica da ciência moderna, mas é importante notar que sua justificação filosófica requer considerar a existência prévia das mesmas “coisas” independentes cuja subsistência deveria ser demonstrada. Essa circularidade viciosa compromete qualquer esforço filosófico para justificar uma ontologia materialista, e Horkheimer foi um filósofo que compreendeu e expôs com notável clareza o caráter intransponível dessa dificuldade: “mas a questão crucial é a seguinte: como é possível determinar o que, com justeza, pode ser chamado de ciência e verdade, se a própria determinação pressupõe os métodos de obtenção da verdade científica?” (2015, p. 88). Ao expor a impossibilidade estrutural de justificação da observação empírica como fundamento da verdade, Horkheimer se dirige à arrogância do positivismo moderno, mas é importante considerar que seu argumento se presta também à contestação do próprio método materialista: “o mesmo círculo vicioso está presente em qualquer justificação do método científico pela observação da ciência: como se justifica o princípio da observação ele mesmo? Quando se requer uma justificação, quando alguém pergunta por que a observação é a garantia apropriada da verdade, os positivistas apelam de novo à observação. Mas seus olhos estão fechados” (Horkheimer, 2015, p. 88). Na mesma medida em que uma justificação ontológica da ciência moderna é forçada a recorrer a provas que são científicas em si mesmas, e por isso não podem se prestar para tal empresa filosófica, também o materialismo dialético dispõe apenas de evidências que são materialistas em si mesmas.

O segundo argumento de Horkheimer sobre a inconsistência filosófica do materialismo origina-se de sua versão interpretativa da dialética do esclarecimento, no texto *Meios e Fins*. Nessa obra, o filósofo expõe a sobreposição dos aspectos instrumentais e utilitaristas da razão sobre seus potenciais intrinsecamente emancipadores. Horkheimer descreve o processo de secularização da modernidade como um período histórico de

progressivo rebaixamento do conceito originalmente metafísico da razão como potência do mundo objetivo: “essa visão afirmava a existência da razão como uma força não apenas na mente individual, mas também no mundo objetivo – nas relações entre seres humanos e entre classes sociais, em instituições sociais e na natureza e suas manifestações” (2015, p. 12). A razão objetiva encontrou expressão em sistemas filosóficos metafísicos, desde Platão e Aristóteles até o idealismo hegeliano, designando a própria totalidade cósmica como um sistema racionalmente organizado e orientado por uma teleologia capaz de determinar critérios éticos objetivos para a conduta humana: “visava-se a desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus objetivos. O grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade” (2015, p. 12). Horkheimer apresenta o *daimon* socrático como poder espiritual interno ao espírito, uma força viva intuitiva capaz de compreender o finalismo universal e determinar padrões de conduta sintonizados com a verdade absoluta. O *daimon* socrático “revela-se como a visão da verdade ou como a faculdade do sujeito individual de perceber a eterna ordem das coisas e, conseqüentemente, a linha de ação que deve ser seguida na ordem temporal” (2015, p. 19).

O que Horkheimer descreve como “eclipse da razão” é o progressivo rebaixamento da razão, desde sua concepção como potência objetiva encarnada na realidade, para uma condição subjetivista de mero “funcionamento abstrato do mecanismo do pensar”, exclusivamente relacionada com valores utilitários imediatos e desconectados de uma reflexão acerca de seu grau de harmonia em relação à totalidade. No período moderno, esse tipo de racionalidade instrumental adquiriu uma hegemonia avassaladora, determinando os parâmetros de utilitarismo vigentes no âmbito do senso comum do homem médio, nas relações políticas e de troca no mercado, na pesquisa científica, no campo educativo, e inclusive na esfera religiosa. Sua diferença fundamental em relação à razão objetiva consiste em excluir completamente a possibilidade de ser um princípio inerente à realidade, pois a razão subjetiva está restrita a ser concebida somente como uma faculdade subjetiva da mente. A hegemonia da razão

subjética na modernidade espelha uma mentalidade estranha à consideração de que o pensamento deve estar sintonizado com uma dimensão finalística relacionada ao bem supremo. Na visão instrumental, o pensamento e o comportamento racionais identificam-se apenas com o ajustamento aos critérios utilitaristas que regem a vida social, sendo considerados supérfluos ou mitológicos todos os esforços relacionados a propósitos éticos mais elevados: “a ideia de que um objetivo possa ser razoável por si mesmo – com base nas virtudes que o conhecimento revela que ele tenha em si – sem referência a qualquer vantagem ou ganho subjetivo, é completamente estranha à razão subjetiva” (2015, p. 12). A formalização da razão, que a torna simplesmente um instrumento de adaptação à realidade, expõe sua renúncia em relação a julgamentos éticos, e sua completa conformação às demandas utilitárias: “de acordo com essas teorias, o pensamento serve a qualquer esforço particular, bem ou mal” (2015, p. 17).

Horkheimer materialista: o Absoluto é uma ilusão da consciência

No texto *Meios e fins*, Horkheimer realiza uma crítica vigorosa à razão instrumental, apontando de maneira clara que o único fundamento sólido para a razão consiste em uma concepção metafísica de bem supremo. Uma teoria objetiva de razão exige alicerçá-la em um princípio inerente à realidade, e essa exigência somente pode ser observada à luz de uma racionalidade universal e absoluta. Por outro lado, no texto *Sobre o conceito de filosofia*, Horkheimer analisa a insuficiência de uma simples oposição entre razão objetiva e razão subjetiva. A relação entre os dois conceitos de razão é inseparável da reflexão entre espírito e natureza, e por esse motivo, ambas categorias estão irredutivelmente interconectadas: “mesmo a afirmação da primazia da natureza oculta dentro de si a afirmação da soberania absoluta do espírito, já que é o espírito que concebe essa primazia da natureza e subordina tudo a ela” (2015, p. 187). Assim, se espírito e natureza coexistem em uma relação de mediação recíproca, resulta insuficiente qualquer concepção que priorize um dos polos em detrimento

do outro: “da mesma forma que a razão subjetiva tende ao materialismo vulgar, a razão objetiva manifesta uma inclinação ao romantismo” (2015, p. 191). Se a relação entre razão objetiva e razão subjetiva deve ser enfocada para além de uma simples oposição dualista, e também para além de sua integração monista, Horkheimer esclarece que a oposição entre elas, tal como exposta em *Meios e Fins*, constitui uma aparência necessária, que é inseparável dos conflitos materiais da sociedade burguesa:

Os dois conceitos estão entrelaçados, no sentido de que a consequência de cada um não apenas dissolve o outro, mas também retorna a ele. O elemento de inverdade não reside simplesmente na essência de cada um dos dois conceitos, mas na hipóstase de um contra o outro. (...) Por meio de sua autocrítica, a razão deve reconhecer as limitações dos dois conceitos opostos de razão; ela deve analisar a clivagem entre os dois, perpetuada enquanto tal por todas as doutrinas que tendem a triunfar ideologicamente sobre a antinomia filosófica em um mundo antinômico (2015, p. 192).

Horkheimer é suficientemente claro em estabelecer a primazia do materialismo dialético como pano de fundo teórico para a compreensão da relação entre os dois conceitos de razão. Embora o texto *Meios e Fins* autorize concluir que somente o Absoluto possa estabelecer fundamentos ontológicos para a razão, o que implicaria na primazia da razão objetiva, em *Sobre o conceito de filosofia*, a própria ontologia filosófica da razão objetiva é analisada como reflexo de contradições materiais da sociedade: “os sistemas clássicos de razão objetiva, como o platonismo, parecem ser insustentáveis porque são glorificações de uma ordem inexorável do universo, e, portanto, mitológicos” (2015, p. 197). Não apenas os conceitos metafísicos de mundo inteligível em Platão, ou de causa final em Aristóteles, estavam previamente comprometidos por seu irreduzível condicionamento material, mas também todas as demais construções metafísicas e idealistas da história posterior, uma vez que os sistemas clássicos de razão objetiva são respostas filosóficas evasivas ao sofrimento do mundo: “seus defensores estavam errados, no entanto, ao pensar que podiam alcançar

correspondência em sistemas eternizantes e ao deixarem de ver que o próprio fato de viverem em meio à injustiça social impedia a formulação de uma ontologia verdadeira. A história provou que essas tentativas estavam erradas” (2015, p. 197). Para Horkheimer, é a dominação da natureza mediante o trabalho que condiciona a própria precedência lógica ostentada pela ontologia. Quando Aristóteles estabeleceu a metafísica como ciência primeira, por sua propriedade de estudar a substância como princípio universalmente válido subjacente a todas as coisas singulares, essa prioridade lógica obscurecia a compreensão de relações de poder da sociedade-estado grega:

Por que deveria ser concedida precedência ontológica à qualidade logicamente primeira ou mais geral? (...) Quando Platão e Aristóteles dispuseram os conceitos de acordo com sua prioridade lógica, eles não os derivavam das afinidades secretas das coisas, mas, inadvertidamente, das relações de poder. A descrição de Platão da ‘grande cadeia do ser’ mal esconde sua dependência de noções tradicionais do governo do Olimpo e, assim, da realidade social da cidade-estado (2015, p. 198).

No texto *Sobre o conceito de filosofia*, Horkheimer é coerente com a metodologia materialista empregada nos textos de 1930, em especial em *Materialismo e metafísica*, na medida em que os conceitos metafísicos se prestam à celebração ideológica da ontologia, porém mantendo intocados os fatores materiais responsáveis pelo sofrimento humano. As categorias metafísicas revestem a dor e o sofrimento mediante princípios absolutos ou eternos, obscurecendo a compreensão dos fatores materiais dos quais eles próprios realmente se originam: “a ontologia filosófica é inevitavelmente ideológica porque tenta obscurecer a separação entre o homem e a natureza e manter uma harmonia teórica que é desmentida a todo momento pelos lamentos dos miseráveis e deserdados” (2015, p. 199). Fica evidente que, para Horkheimer, qualquer tentativa de compreender a dor e o sofrimento em sua dimensão metafísica recai em simples forma de resignação ideológica diante dos fatores de opressão emanados pela esfera material da

sociedade. Mas a grande questão a ser enfrentada pela Teoria Crítica reside em expor uma justificação lógica e filosoficamente consistente do próprio materialismo dialético. Seria necessário expor argumentos capazes de demonstrar porque a esfera da práxis deve ter precedência lógica como lugar primordial do qual se originam as determinações fundamentais dos seres singulares. O grande problema, conforme expomos anteriormente, consistiria em justificar porque a hipótese especulativa do materialismo dialético disporia de maior validade filosófica quando comparada à hipótese metafísica. Mas para apresentar essa legitimação, o materialismo dialético somente poderia recorrer às mesmas justificativas materiais cuja validade filosófica deveria ser demonstrada, recaindo na circularidade viciosa que afeta o método materialista.

Teologia negativa

A heterogeneidade metodológica e conceitual entre a metafísica e o materialismo dialético impõe obstáculos consideráveis sempre que conceitos de um desses campos teóricos são aplicados para problemas atinentes à outra área. Nesse sentido, o conceito metafísico de substância é um instrumento teórico obviamente inadequado para o conhecimento da mais-valia, tanto quanto este é impróprio para reflexões acerca de problemas metafísicos. Em suas reflexões tardias sobre teologia, Horkheimer incide em uma inadequação metodológica desse tipo quando propõe uma interpretação materialista sobre o Absoluto. Ao qualificar o Absoluto como esfera do “inteiramente Outro”, Horkheimer negligencia a impossibilidade filosófica de pensar o suprassensível a partir de conceitos extraídos do mundo sensível e histórico da práxis.

O pensamento de Horkheimer a esse respeito pode ser resumido em três princípios básicos, que delimitam o conteúdo de sua teologia negativa. Em primeiro lugar, a existência de Deus não pode ser pura e simplesmente afirmada, assim como seus atributos de justiça e bondade, pois a única afirmação possível a esse respeito somente pode ser negativa. Em outras

palavras, como Deus não pode ser representado, e esse é um princípio básico da Teoria Crítica, “nós não podemos afirmar a existência de Deus”, “não podemos afirmar nada sobre Deus”, e isso implica que, “quando falamos do Absoluto não podemos dizer muito mais que isso: o mundo em que vivemos é relativo” (2000, p. 167). Em segundo lugar, o critério adotado por Horkheimer para a incognoscibilidade de Deus e do Absoluto é de natureza materialista, pois são os fatos históricos, que testemunham a barbárie da existência humana, a evidência da impossibilidade de afirmação da existência de Deus: “em vista do sofrimento do mundo, em vista da injustiça, é certamente impossível crer no dogma da existência de um Deus todo poderoso e infinitamente bom” (2000, p. 167). Em terceiro lugar, além do critério materialista, Horkheimer adota a crítica da razão pura de Kant para afirmar o Absoluto como esfera do inteiramente Outro, cuja existência não pode ser ontologicamente afirmada, pois somente pode ser objeto de esperança (anelo): “como quer que se represente a um Incondicionado, positivo ou negativo, que transcenda o mundo dos fenômenos, essa representação contradiz à convicção de que toda a realidade conhecida pelo entendimento leva a marca das funções intelectuais do sujeito e deve por isso compreender-se como um momento questionável do fenômeno” (2000, p. 176).

Os aspectos problemáticos da teologia negativa de Horkheimer ficam evidentes quando se considera o significado filosófico do Absoluto, tal como consagrado pelo pensamento metafísico, como infinidade positiva e incondicionada, situada para além de toda realidade finita. Em suas principais concepções filosóficas, como Primeiro Motor Imóvel (Aristóteles), Deus (Agostinho, Descartes, Espinoza) e Espírito Absoluto (Hegel), o Absoluto é entendido como causa de si mesmo, sendo o único objeto filosófico cuja essência implica necessariamente sua própria existência. Embora essas concepções sejam diversas entre si, elas apresentam o pressuposto comum do conceito da consciência como esfera da interioridade espiritual capaz de acessar o Absoluto, entendido como princípio divino que constitui a realidade última do humano. Deus, entendido como esfera do Absoluto, que é causa de si mesmo e princípio

explicativo de toda a realidade condicionada, é princípio, norma e medida de toda a esfera interior do ser humano. Isso implica, necessariamente, que o Absoluto é o fundamento da confiabilidade da própria razão, o que significa que se deve necessariamente partir da existência de Deus para pensar a razão, motivo pelo qual a razão é estruturalmente impossibilitada de negar a existência de um ser divino e absoluto. Na concepção de Descartes, como se sabe, a ideia da existência de Deus é o fundamento claro e distinto da própria auto evidência existencial do sujeito pensante, e, por esse motivo, é a substância de todo conhecimento e julgamento seguro de que o homem é capaz. Conforme abordamos anteriormente, a fundamentação da razão no Absoluto é explicitada no texto *Meios e Fins*, em que Horkheimer justifica a razão objetiva como estrutura inerente à realidade em si mesma, desde os gregos até Hegel. A secularização da razão na civilização moderna burguesa destituiu esse fundamento objetivo, tornando hegemônica a concepção da razão apenas como faculdade subjetiva da mente. Dessa forma, embora, nos textos teológicos, Horkheimer destitua o Incondicionado como fundamento positivo de toda a realidade, essa crítica é flagrantemente dissonante com sua própria exposição acerca da razão objetiva como princípio inerente da realidade.

Como tratamos anteriormente, um argumento repetidamente empregado por Horkheimer contra a metafísica diz respeito à indiferença da filosofia em relação à barbárie e aos diversos tipos de sofrimento no mundo. O filósofo expõe um argumento que pretende ser definitivo sobre a impossibilidade teológica de redenção do sofrimento, uma vez que a justiça consumada “não pode ser realizada jamais na história secular, pois, ainda quando uma sociedade melhor tenha superado a injustiça presente, a miséria passada não será reparada, nem será superado o sofrimento na natureza circundante” (2000, p. 173). Essa formulação contrasta com a imanência atribuída por diversas concepções metafísicas a Deus como providência que habita o mundo e governa a realidade histórica. Se Deus é a causa perfeita e onipotente, que garante o finalismo da realização necessária do bem supremo, a própria sensibilidade humana e sua inclinação empática à compaixão somente se torna possível em virtude da presença de um

princípio divino e soberano que afeta as paixões humanas. Nesse sentido, na mesma medida em que não há consistência lógica em definir a razão como faculdade objetiva circunscrita apenas à mente humana e independente de uma fundamentação no Absoluto, da mesma forma é questionável mobilizar a empatia diante do sofrimento como argumento contrário à afirmação positiva da existência de Deus, pois seria necessário explicar de maneira satisfatória a própria origem do sentimento de compaixão como algo inteiramente alheio à providência divina. O próprio Horkheimer nada mais faz que reconhecer a origem necessária da moralidade em um princípio divino substancial e necessário: “me atrevo inclusive a dizer algo ousado: sem uma base teológica não se pode fundamentar a afirmação de que o amor é melhor que o ódio. Por que viria a ser melhor? O exercício do ódio reporta às vezes mais satisfação que o amor” (2000, p. 187).

Contrariando sua própria crítica à metafísica, Horkheimer estabelece uma relação indissociável entre moralidade e razão objetiva. A hegemonia da razão instrumental na modernidade solapou os próprios fundamentos racionais da vida ética, pois do ponto de vista da razão subjetiva, o conteúdo de verdade das decisões éticas e morais se torna uma questão sem sentido: “a afirmação de que a justiça e a liberdade são em si melhores que a injustiça e a opressão é cientificamente inverificável e inútil” (2015, p. 32). Quando a razão se torna somente um instrumento para escolhas entre opções inteiramente relativas e contingentes, a formulação de qualidades morais objetivas e válidas em si mesmas se torna mero resíduo obscurantista, “soa tão carente de sentido em si como soaria a afirmação de que o vermelho é mais belo que o azul, ou de que o ovo é melhor que o leite” (2015, p. 32). Nesse sentido, o próprio filósofo reconhece a relação indissociável entre moralidade e razão objetiva, asseverando que esta somente pode ser satisfatoriamente fundamentada no Absoluto. Uma implicação necessária desse argumento, é que a compaixão perante o sofrimento, antes de ser um argumento válido contra a metafísica e favorável ao materialismo, se converte em seu contrário, vale dizer, em uma demonstração de que é somente mediante a afirmação de um princípio

divino e soberano que as qualidades humanas de empatia e sensibilidade se tornam possíveis.

Schopenhauer: vontade e sofrimento

Por outro lado, é bastante conhecido que para Horkheimer a concepção metafísica de um progresso racional que poderia conduzir a humanidade à redenção perante o sofrimento, não passa de resignação ideológica. O ceticismo materialista de Horkheimer diante do finalismo metafísico da razão o conduziu a assumir o pensamento de Schopenhauer como referência para reflexões morais destituídas de abstrações metafísicas. A vontade schopenhaueriana não é um princípio racional abstrato, mas sim um impulso cego, irresistível e insaciável que governa todos os fenômenos da natureza, afeta o corpo dos seres vivos, e transforma a vida em uma luta sem trégua entre a dor e o tédio. Para Horkheimer, a dor e a tragédia, entendidas como essência da história da humanidade, suprimem os horizontes hegelianos de racionalidade e progresso: “o fracasso do sistema logicamente perfeito em sua forma suprema em Hegel significa o final lógico de todos os intentos de justificação racional do mundo. (...) Como pode perdurar a verdade se o fundamento do mundo é mal?” (2000, p. 54-55). Na medida em que a compaixão perante as dores e misérias humanas é o fundamento ético da filosofia de Schopenhauer, Horkheimer considera que essa filosofia proporciona uma denúncia imperturbável dos princípios de evasão e resignação consagrados pela filosofia tradicional: “a doutrina da vontade cega como algo eterno priva o mundo do enganoso fundamento dourado que lhe conferia a velha metafísica. (...) Nenhuma calamidade será superada por um mais além” (2000, p. 56). A fraternidade derivada da compaixão schopenhaueriana se torna um princípio ético filosoficamente mais consistente do que a caridade religiosa, pois ele se fundamenta no reconhecimento da universalidade do desamparo, tornando inteiramente secundária a esperança de recompensa da salvação da alma: “socorrer ao

finito temporal contra o eterno desmisericordioso: nisso consiste a moral segundo Schopenhauer” (2000, p. 56).

A interpretação de Horkheimer acerca das reflexões realizadas pelos filósofos metafísicos sobre o tema do sofrimento humano é decisivamente comprometida pelo viés materialista para o qual as categorias metafísicas nada mais fazem do que obscurecer a compreensão dos fatores materiais que originam a dor e sofrimento. A consideração prévia de que as interpretações metafísicas sobre o sofrimento consistem em artifícios filosóficos destinados à resignação ideológica, impede compreender que o pensamento metafísico possa ser veículo de compreensão da radicalidade do problema do mal. Criticar as reflexões metafísicas sobre a dor e o sofrimento reduzindo-as a signos de resignação, implica negligenciar seu esforço de compreensão sobre a dimensão ontológica da oposição entre bem e mal. Reduzir a reflexão metafísica acerca da radicalidade do problema do mal mediante argumentos materialistas implica em ignorar que a própria liberdade da consciência humana é inseparável da malignidade do mundo. Sob uma perspectiva metafísica, reflexões acerca da dor e do sofrimento não podem ser dissociadas do problema filosófico do mal: “portanto, para afirmar que um mundo sem dor seria melhor, deveríamos ser capazes de avaliar todas as consequências – positivas e negativas – do sofrimento, coisa que é para nós totalmente impossível” (Laborda, 2016, p. 140). Essa simples consideração leibniziana expõe a ambiguidade da interpretação materialista desenvolvida por Horkheimer, evidenciando que ela se choca com seu conceito de razão objetiva, exposto em *Meios e Fins*.

Ao insistir em uma leitura materialista da filosofia de Hegel, deixando de analisá-lo em sua própria lógica interna, Horkheimer deixa de atentar para o fato de que o pensamento filosófico de Schopenhauer pode ser hegelianamente integrado como experiência da consciência em seu desenvolvimento teleológico. Se a fenomenologia do Espírito expõe as etapas de dilaceramento do espírito, em que a desigualdade entre a consciência e seu conceito não representam um fracasso, mas sim um percurso de enriquecimento, a obra de Schopenhauer integra o auto movimento do espírito na direção da consciência de si. Na medida em que

Horkheimer valoriza a obra de Schopenhauer como momento crítico às tendências resignadoras da metafísica tradicional, os limites de sua interpretação materialista o impedem de entender que a única maneira pela qual o espírito se desenvolve como sujeito, na direção de si mesmo como verdade suprema, é por meio de experiências negativas que testemunham sua dialética interna. O Espírito Absoluto hegeliano não é uma transcendência inacessível, inteiramente outra, pois se realiza como síntese dialética entre finitude e infinitude: “o espírito absoluto não é nem o espírito infinito abstrato que se opõe ao espírito finito, nem o espírito finito que persiste em sua finitude e sempre permanece aquém de seu Outro; é a unidade e a oposição desses dois ‘Eus’” (Hyppolite, 1999, p. 559). Uma referência filosófica preciosa para essa compreensão dialética da inserção da vontade schopenhaueriana no percurso da fenomenologia do espírito é o conceito de razão objetiva em Horkheimer, que concebe o Absoluto como fundamento da razão. À luz da dialética do esclarecimento na versão produzida por Horkheimer, a compaixão diante do sofrimento não é um fundamento ético dissociado da metafísica, pois é inseparável de um processo de reconciliação entre espírito finito e espírito infinito. Não é por acaso que o próprio Horkheimer reconhece o pensamento de Schopenhauer como “autêntica filosofia cristã”, pois nele a humildade e o amor são proclamados como sua “essência mais íntima”, “nele, o trabalho a favor dos outros não está ligado a nenhuma esperança na própria salvação” (2000, p. 57).

Teologia negativa como estranhamento do Absoluto

Horkheimer afirma, no texto *O anelo do inteiramente outro*:

A consciência de nosso abandono, de nossa finitude, não é nenhuma prova para a existência de Deus. Não podemos afirmar nada sobre Deus. Esse é um princípio básico decisivo da Teoria Crítica. Se tivéssemos a certeza absoluta de que existe Deus, então nossa

consciência do abandono do homem seria um engano (2000, p. 167).

A incognoscibilidade de Deus é assumidamente derivada do dogma judaico que proíbe a representação do ser divino e obstrui também sua própria nomeação. Em termos filosóficos, Horkheimer remete o Absoluto à esfera numênica da coisa-em-si, o que parece um artifício muito conveniente para justificar a impossibilidade estrutural do materialismo dialético de ultrapassar os limites da experiência. Os aspectos problemáticos dessa caracterização do Absoluto como coisa-em-si incognoscível podem ser devidamente compreendidos quando consideramos a crítica de Hegel à razão pura kantiana.

Como se sabe, o conceito de coisa-em-si no sistema filosófico de Kant tem o papel de circunscrever o intelecto ao âmbito da experiência, de maneira a disciplinar a atividade cognoscitiva aos limites fenomênicos, que estabelecem a possibilidade de um conhecimento racional, universal e necessário. Na interpretação de Hegel, a antinomia entre fenômeno e coisa-em-si não se refere a uma suposta incapacidade da razão para conhecer a realidade, pois se trata de uma negatividade que é substancial à existência em si mesma. Hegel propõe uma correção à interpretação epistemológica de Kant, designando a distância entre fenômeno e númeno como um problema ontológico, relativo à contradição entre o entendimento de seres finitos e uma realidade que não é um simples agregado mecânico de supostas coisas-em-si autônomas e separadas do sujeito cognoscente, mas sim uma totalidade cósmica corporificada em entidades finitas que parecem ter uma existência material independente. Para Hegel, a esfera sensível da realidade não é um substrato material de coisas-em-si incognoscíveis, mas sim expressão do movimento do Espírito Absoluto se realizando como sujeito. Conceber a realidade como uma totalidade de coisas-em-si subsistentes e separadas do sujeito humano consiste em uma expressão da alienação do espírito, característica do momento histórico em que a ciência moderna ocidental se tornou hegemônica. A dialética de Hegel desenvolve uma crítica incisiva à incapacidade intelectual e cognitiva do entendimento (*Verstand*) para abarcar o auto movimento do espírito, e é por esse motivo que o

conceito de coisa-em-si se revela uma autolimitação da própria razão (*Vernunft*) (Tome, 2013, p. 27). Marcuse sintetiza de maneira adequada a principal implicação do ceticismo kantiano: “enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade” (1978, p. 34).

Dessa forma, ao conceber Deus sob a esfera incognoscível do inteiramente Outro, Horkheimer opera um rebaixamento do Absoluto a uma condição numênica inacessível à razão. Esse posicionamento pode ser conveniente para uma interpretação materialista nos termos de uma teologia negativa, porém é claramente insuficiente em termos filosóficos, pois o Absoluto é irreduzível ao esquema conceitual do materialismo dialético. A teologia negativa de Horkheimer remete a um estranhamento entre o espírito humano e o Espírito Absoluto que se situa aquém da concepção hegeliana de mediação recíproca entre o finito e o infinito. Para Hegel, o dualismo entre finito e infinito deve dar lugar à autoconsciência dialética do espírito, de tal maneira que os espíritos humanos concebam a si mesmos como veículos de realização do Espírito Absoluto. A insuficiência conceitual em conceber Deus como inteiramente Outro se torna patente na definição hegeliana do sujeito cósmico como idêntico e não-idêntico ao mundo. A vida do Absoluto é experiência de uma oposição interna e trágica, “e esse drama não é uma história paralela ao drama da oposição e da reconciliação no ser humano. É o mesmo drama, de uma perspectiva diferente mais ampla. Pois o ser humano é o veículo da vida espiritual do *Geist*” (Taylor, 2014, p. 130). A consciência do abandono, que Horkheimer situa como referência para sua concepção de Deus como inteiramente Outro, deve ser interpretada não somente como engano, mas principalmente como etapa a ser superada no percurso de realização histórica da consciência de si do espírito. Jean Hyppolite dá a devida ênfase a essa dialética interna que perpassa a realização do espírito, desvendando o caráter ilusório do posicionamento de Deus como transcendência inacessível: “Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humanos. Inversamente, o espírito finito não é um aquém, ele

supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude” (1999, p. 553).

Considerações finais

É suficientemente ilustrativo que o próprio Horkheimer se encarregue de apresentar um argumento eloquente, retirado de sua vida pessoal, que se torna um elemento involuntariamente demonstrativo da inconsistência filosófica de sua teologia negativa. No texto *Salmo 91*, ele recorda um acontecimento tocante da infância, descrevendo o brilho nos olhos de sua mãe ao recitar essa passagem bíblica. Ao fazê-lo, Horkheimer demonstra clara convicção de que o Absoluto não se situa pura e simplesmente em uma esfera incognoscível e distante, pois se torna vivo no coração do homem, e expressa sua visibilidade somente aos olhos do espírito: “quando um pai educa a seu filho no pensamento e uma mãe o contempla na esperança de que se porá a serviço daquela felicidade infinita [...], essa criança experimentará o amor [...] que torna o homem humano” (Horkheimer, 2000, p. 110). “[...] os salmos testemunham uma necessidade, uma entrega à Bondade, que não é simbólica, mas real [...] e influencia desde o princípio as experiências de uma criança” (Horkheimer, 2000, p. 109).

A homenagem de Horkheimer à sabedoria bíblica não deve ser interpretada como mero testemunho pessoal circunscrito à vida privada do filósofo, mas sim como reflexão filosófica perfeitamente compatível com o *daimon* socrático. No texto *Meios e Fins*, o filósofo expõe a potencialidade do *daimon* como força viva intuitiva capaz de determinar uma conduta ética sintonizada com a razão objetiva. A referência às memórias da infância expressa justamente a sintonia entre sua vida pessoal e a parte mais significativa e filosoficamente consistente de suas reflexões teológicas, quando ele subverte seus próprios fundamentos materialistas. Nesse sentido, há uma notável ambiguidade no conjunto das reflexões filosóficas de Horkheimer. Por um lado, em *Meios e Fins*, o Absoluto é exposto como o único fundamento da razão, em termos compatíveis com a metafísica

clássica. Por outro lado, em *Sobre o conceito de filosofia*, Horkheimer expõe as supostas origens materialistas e históricas do conceito de absoluto, desenvolvendo uma contestação do próprio argumento apresentado por ele em *Meios e Fins*. A mesma ambiguidade transparece no conjunto das reflexões teológicas. Sua teologia negativa se baseia em um conceito de absoluto que é incompatível com as teorias metafísicas clássicas. Essa incompatibilidade não se explica apenas pela crítica materialista na qual se apoia, pois o inteiramente Outro é um conceito em que o Absoluto é circunscrito à esfera numênica, ignorando completamente a relevância da crítica de Hegel à razão pura kantiana.

Essa ambiguidade reflete os obstáculos da Teoria Crítica para reflexões de natureza teológica, e pode ser explicada, em termos filosoficamente consistentes, pela presença subterrânea da metafísica no próprio materialismo dialético. Conforme procuramos demonstrar no presente artigo, a metafísica aristotélica condicionou todas as formas posteriores de materialismo a se justificarem de maneira convincente no campo filosófico. O filósofo grego alicerçou seu conceito de metafísica na impossibilidade lógica de um conhecimento acerca da estrutura substancial do ser no mundo sensível das coisas materiais. Os obstáculos teóricos e metodológicos para reflexões filosóficas de natureza materialista se explicitam na circularidade viciosa do materialismo dialético para demonstrar que as determinações materiais originam o ser, pois todo argumento passível de ser empregado para demonstrar o materialismo é materialista em si mesmo. Dessa forma, sendo obrigado a se justificar como *causa sui*, e diante da impossibilidade lógica dessa justificação, o próprio materialismo dialético expõe uma fundamentação especulativa que somente pode ser assumida de maneira logicamente consistente pela metafísica à qual ele pretende se opor. Uma vez que a Teoria Crítica se apoia metodologicamente no materialismo dialético, se torna importante reconhecer que seus próprios fundamentos conceituais não demarcam propriamente uma ruptura com a metafísica. Assim como o marxismo do qual se origina, a Teoria Crítica não se constitui como um pensamento heterogêneo à metafísica, sendo alicerçada nas bases metafísicas da razão

objetiva. Os problemas na justificação filosófica do materialismo dialético são explicitados quando Marx procura extrair do método dialético subsídios teóricos para uma crítica ao idealismo de Hegel. Em uma passagem consagrada, Marx expõe o seguinte argumento:

Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. (...) Essa maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos são os homens, mas não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis. Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas (Marx e Engels, 1999, p. 37-38).

Como se pode compreender, Marx entende que a concepção idealista de ser humano, para a qual é imprescindível pressupor que o homem é uma substância espiritual autônoma, deve ser reduzida a aspectos ideológicos que são inseparáveis da dominação econômica. Enquanto o idealismo parte de “sujeitos imaginários”, a teoria materialista parte de “condições determinadas, empiricamente visíveis”, realizadas pelos “homens de carne e osso”. Conforme abordamos ao longo do presente artigo, a teoria materialista nada terá a dizer caso seja confrontada com uma simples indagação acerca da natureza essencial de seus “homens de carne e osso”. Estes são deduzidos da teoria materialista, na mesma medida em que esta teoria se fundamenta na existência dos mesmos “homens de carne

e osso”. Qualquer tentativa de escapar a essa constrangedora circularidade viciosa irá conduzir à concepção do materialismo como *causa sui*, qualidade de autoprodução que é incompatível com qualquer tipo de materialismo. Dessa forma, para compreendermos como é possível que, apesar de sua inconsistência lógica no campo filosófico, a dialética materialista seja um instrumento fundamental para a crítica da fantasmagoria produzida pelo capital, se torna forçoso reconhecer que os “homens de carne e osso” são em si mesmos mediados por sujeitos espirituais cuja formulação se torna logicamente consistente somente em termos metafísicos. Nesse sentido, as contradições materiais da sociedade, ostentadas pela teoria materialista como sua principal descoberta, nada mais são que reflexos de uma práxis realizada por sujeitos espirituais, pois somente a estes é possível atribuir a qualidade de pôr a si mesmos de maneira logicamente não problemática. É apenas porque o materialismo dialético analisa uma práxis realizada por homens de carne e osso, que são, em sua essência, sujeitos espirituais cuja existência histórica é perpassada pelo estranhamento e pelo primitivismo ético, que ele se torna uma teoria relevante e imprescindível para o entendimento crítico da realidade material no capitalismo.

Em outras palavras, é justamente em virtude de seus fundamentos metafísicos e espirituais que o materialismo dialético é um aparato conceitual extremamente valioso para a crítica da práxis no capitalismo. O que na presente reflexão foi caracterizado como ambiguidade conceitual nas reflexões teológicas de Horkheimer, tem origem no não reconhecimento dos fundamentos metafísicos do materialismo dialético no qual a Teoria Crítica se apoia. A teoria marxista pode ser pensada em seu duplo aspecto de falsidade e verdade no campo filosófico. O materialismo dialético é falso no sentido de que sua pretensão materialista não pode ser plenamente afirmada, uma vez que os processos de coisificação por ele denunciados não se originam das mercadorias literalmente concebidas como objetos materiais, mas sim da atividade prática de domínio da natureza e de circulação de bens no mercado, que é realizada por sujeitos humanos cuja substância é espiritual. A “matéria” do materialismo dialético é práxis, vale dizer, o conjunto de relações sociais mediante as quais os seres humanos produzem

e reproduzem sua existência, gerando excedente produtivo e distribuindo desigualmente a riqueza. O estado de coisificação e de barbárie no capitalismo não se origina dos objetos materiais em si mesmos, mas sim da atividade produzida pelos sujeitos humanos. Ao mesmo tempo, a teoria materialista é verdadeira, pois permite compreender que tal atividade prática engendra processos de coisificação que estão em contradição com as potencialidades de realização da razão e da liberdade no atual estágio histórico. Por esse motivo, é importante ressaltar que a própria teoria materialista aponta para além de si mesma, pois o reconhecimento de seus fundamentos metafísicos integra a realização de potenciais de autoconsciência que são imprescindíveis para a evolução da humanidade.

Os sujeitos do materialismo são homens de carne e osso que dominam a natureza e trocam mercadorias, mas ao mesmo tempo, são também sujeitos dotados de uma consciência, cuja existência não pode ser reduzida a mero agregado de átomos materiais, e o próprio Horkheimer se encarregou de diferenciar o materialismo dialético dessa concepção mecanicista¹. Portanto, é justamente porque os homens de carne e osso são sujeitos dotados de uma esfera de interioridade espiritualmente auto evidente, que o materialismo dialético se constitui como um aparato conceitual válido para o conhecimento das contradições na esfera produtiva. A interioridade espiritual da consciência é a única esfera ontologicamente

¹No artigo *Materialismo e metafísica*, Horkheimer cita vários autores que contestam a redução dos processos emocionais a simples epifenômenos cerebrais. Para ele, identificar a matéria como substância da qual se origina toda a realidade significa um monismo rudimentar (1990, p. 33-35). A única possibilidade de validar o argumento contrário, ou seja, que os seres humanos não são sujeitos espirituais, mas apenas homens de carne e osso, exigiria a demonstração empírica do fisicalismo. Porém, contrariamente ao sonho da neurociência, é preciso reconhecer que “qualquer pessoa que tenha revisado nos últimos anos a literatura neurocientífica deverá reconhecer que não existe nenhum trabalho experimental, nem nenhuma interpretação de dados experimentais, publicada em uma revista científica séria, que nos permita afirmar de modo claro, rigoroso e inequívoco que a atividade neuronal (eletroquímica, bioquímica ou genético-molecular) do neocórtex, ou de outra parte do cérebro, é a causa dos fenômenos mentais de modo total, próximo ou suficiente” (M. Caro *apud* A. P. Lorente, 2016, p.206).

subsistente², o que conduz à necessidade de inverter a conhecida crítica de Marx ao idealismo de Hegel: é da consciência que se origina a práxis material, e não o contrário. Por esse motivo, é somente quando o pensamento de Horkheimer expõe o Absoluto como fundamento do espírito humano, solapando os próprios fundamentos de sua teologia negativa, que tais reflexões alcançam sua mais genuína consistência conceitual no campo filosófico.

Referências

- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013a.
- ADORNO, T.W. *Introducción a la dialéctica*. Tradução de Mariana Dimópolus. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013b.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.

²O conceito metafísico da consciência como substância espiritual foi impulsionado nas primeiras décadas do século XX pelas interpretações idealistas dos experimentos no campo da física quântica. As pesquisas dirigidas ao âmbito ultramicroscópico da realidade revelaram a inexistência de partículas sólidas e extensas, desvelando o modo atomista de pensar como uma ilusão dos sentidos. De acordo com Niels Bohr, um dos precursores desse campo do conhecimento, o que se convencionou denominar “mundo material”, é um substrato inextenso de energia que alterna modos complementares de existência, entre o estado de onda e o estado de partícula: “a mecânica quântica derruba a imagem de um mundo exterior, que se apoiava numa ontologia realista, mecanicista e coisista” (BALSAS, 1999, p. 128). As interpretações idealistas do estado de complementaridade conduziram à concepção da consciência como sujeito causal do colapso de onda, isto é, a observação do mundo pela consciência é o fator decisivo para a existência do mundo material. Essa linha interpretativa estabelece um diálogo direto com a metafísica, pois atribui à consciência a primazia explicativa para a existência de entidades extensas e corpusculares, postulando “um estatuto ontológico privilegiado para a consciência individual do observador humano no universo” (ARROYO, 2015, p. 104). As descobertas da física quântica testemunham a dialética do progresso científico, pois são os próprios métodos experimentais consagrados pelo positivismo que produzem evidências empíricas da inexistência do mundo material como substância da realidade. Nesse sentido, considerando que os filósofos da Teoria Crítica foram contemporâneos dos pesquisadores da Escola de Copenhagem, carece de explicações a desconsideração das teses idealistas da física quântica pelos pensadores frankfurtianos.

ARROYO, R. W. *O problema ontológico da consciência na mecânica quântica*. Maringá: Universidade estadual de Maringá, 2015.

BALSAS, A. Física quântica e realidade. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 55, n. 1-2. Braga: Faculdade de Filosofia, 1999.
https://doi.org/10.17990/RPF/1999_55_1_0129

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Andrei José Vaczi et. al. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.

HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica – uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HORKHEIMER, M. *Anhelos de justiça – teoria crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

JAY, M. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1986.

LABORDA, M. P. ¿Tiene la razón algo que decir sobre dios y el problema del mal?. In: GIL, F. S. C. e ALFONSECA, M. (orgs.). *60 preguntas sobre ciencia y fe*. Madrid: Stella Maris, 2016.

LORENTE, A. P. ¿Ha demostrado la neurociencia que la mente no es más que un subproducto de la materia?. In: GIL F. S. C. e ALFONSECA, M. (orgs.). *60 preguntas sobre ciencia y fe*. Madrid: Stella Maris, 2016.

LUCKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Tradução de Telma Costa. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1999.

TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É realizações, 2014.

TOME, L.F. *Genesis y concepto en la certeza sensible*. Buenos Aires: USAN, 2013.

Data de registro: 01/08/2023

Data de aceite: 24/01/2024