

# A Escola de Frankfurt

• • • • • • • • • • • • • • •  
luzes e sombras  
do Iluminismo

• • • **OLGÁRIA C. F. MATOS** • • •

# DADOS DE COPYRIGHT

## Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

## Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [xlivros.com](http://xlivros.com) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

***Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.***

Olgária C. F. Matos

# **A Escola de Frankfurt**



luzes e sombras  
do Iluminismo



## Introdução



Autores com origens intelectuais e influências teóricas distintas reuniram-se a partir de 1923, em Frankfurt, empreendendo uma crítica radical daquele tempo. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Friedrich Pollock e Karl Wittfogel foram alguns dos pensadores que participaram do círculo frankfurtiano.

De diferentes maneiras, traduziram a desilusão de grande parte dos intelectuais com respeito às transformações do mundo contemporâneo, seu ceticismo quanto aos resultados do engajamento político revolucionário, mas também o desejo de autonomia e de independência do pensamento. Essa é a razão pela qual será indispensável uma interrogação acerca do movimento revolucionário e sua "arma teórica", o marxismo, em particular no que concerne à teoria e à prática do movimento operário alemão depois da Primeira Guerra Mundial e do desmoronamento do regime imperial.

A Revolução Russa de 1917, bem como a proclamação da república na Alemanha guilhermina em novembro de 1918 e a insurreição em Bremen de 1923 fizeram da Revolução social e política não uma utopia, mas uma realidade que se aproximava. Convulsões sociais na Polônia, França e Itália colocaram a combatividade operária em primeiro plano.

Logo após a Primeira Guerra Mundial, os movimentos de direita começaram a se organizar na Alemanha, ao mesmo tempo em que as forças de esquerda, inspiradas pela vitória da Revolução Bolchevique na Rússia, passaram a ameaçar de perto o poder do grande capital na Alemanha. Em 1933, porém, a direita, concentrada no Partido Nacional Socialista, deu a vitória a Hitler em eleição

direta, o que abriu caminho para a perseguição e destruição das organizações dos trabalhadores e de seus partidos representativos.

A ascensão do nazismo, a Segunda Guerra, o “milagre econômico” no pós-guerra e o stalinismo foram os fatores que marcaram a Teoria Crítica da Sociedade, tal como esta se desenvolveu dos anos 20 até meados dos anos 70.

Os autores que se vincularam a esse movimento intelectual, nascido em 1923, com a criação do Instituto para a Pesquisa Social, em Frankfurt, como Horkheimer, Adorno, Benjamin e Marcuse, entre outros, não se satisfizeram com as diversas análises que procuravam compreender a vitória do nazismo e a derrota das esperanças revolucionárias.

Economistas viam na inflação crescente e na ausência de um mercado para exportação as origens do expansionismo alemão. Para os historiadores, a origem do militarismo estava na humilhação sofrida com a derrota alemã na Primeira Guerra; e o não pagamento das dívidas de guerra seria uma revanche pela perda da Alsácia e Lorena para a França e pela proibição de a Alemanha manter um exército.

Outros, ainda, viam na tradição que formou o Estado Alemão a fonte do autoritarismo que prevaleceu na República de Weimar, nome emblemático que caracterizou o regime político na Alemanha com a proclamação da república e o fim da monarquia.

A Escola de Frankfurt reconheceu o valor dessas abordagens, mas não as considerou suficientes para a compreensão do fim do sonho revolucionário e a vitória final do Totalitarismo, seja ele o nazismo, o stalinismo ou a “sociedade unidimensional” tecnocrática. Nesse horizonte, a visão dos frankfurtianos se diferenciou das explicações políticas, como as de Trotsky, para quem o crescimento das forças de extrema-direita na Alemanha e o ulterior advento da Segunda Guerra Mundial deveram-se à incapacidade das lideranças políticas de esquerda em firmar uma aliança entre social-democratas e comunistas.

Os frankfurtianos desenvolveram uma explicação sobre o fenômeno do totalitarismo que é de *ordem metafísica*: é na constituição do conceito de *Razão*, é no exercício de uma

determinada figura, ou modo da racionalidade, que esses filósofos alojam a origem do irracional. Em nome de uma racionalização crescente, os processos sociais são dominados pela ótica da racionalidade científica, característica da filosofia positivista. Nessa perspectiva, a realidade social, dinâmica, complexa, cambiante, é submetida a um método que se pretende universalizador e unitário, o método científico. O positivismo, prisioneiro de seus próprios métodos, impõe um procedimento não social às ciências sociais.

Em 1934, Horkheimer, criticando essa postura, escreveu: "o valor de uma teoria depende de sua relação com a práxis". A consequência sociopolítica dessa afirmação é que uma teoria social coerente deve estar ligada às forças de transformação revolucionária existentes na sociedade.

A racionalidade da dominação da natureza para fins lucrativos, colocando a ciência e a técnica a serviço do capital, é a primeira forma da ditadura, a "ditadura da produção". Essas observações levaram Horkheimer e seus colaboradores do Instituto a considerar as relações entre fascismo e capitalismo. Em 1938 Horkheimer observou que "o fascismo não se opõe à sociedade burguesa, mas, sob certas condições históricas, é sua forma apropriada". O fascismo é a sociedade liberal que perde seus escrúpulos. Também Marcuse escreveu em 1941 que "o Terceiro Reich é uma forma de tecnocracia: as considerações técnicas de racionalidade e eficiência imperialistas sobrepõem-se aos padrões tradicionais de lucratividade e bem-estar comum".

Sob a influência das análises de Marx e de sua crítica à economia política burguesa, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt revela a transformação dos conceitos econômicos dominantes em seus opostos: a livre troca passa a ser aumento da desigualdade social; a economia livre transforma-se em monopólio; o trabalho produtivo, nas condições que sufocam a produção; a reprodução da vida social, na pauperização de nações inteiras. Assim, a crítica à razão torna-se a exigência revolucionária para o advento de uma sociedade racional, porque o mundo do homem, até hoje, não é "o mundo humano", mas "o mundo do capital".

# Parte I



A Escola de  
Frankfurt

# 1 O que é a Escola de Frankfurt



## UM TRAÇADO HISTÓRICO

Em novembro de 1918, proclamou-se a república em um país até então dominado pela família dos Hohenzollern, cujo poder se ampliou desde sua constituição no século XII, na Prússia, até o século XX e que conduziu à unificação dos principados independentes, formando um Estado nacional.

Foi Bismarck quem, em 1871, consolidou o Estado alemão sob a hegemonia da Prússia, o que significava predominância do militarismo e da burocracia. A Alemanha, portanto, formou-se à imagem e semelhança do Reino da Prússia — e em suas origens está a conquista, em 1226, de terras às margens do Báltico pelos Cavaleiros Teutônicos, que nas décadas seguintes praticamente exterminaram a população local, substituindo-a por colonos alemães. Nos séculos seguintes a dinastia dos Hohenzollern, da Prússia, separou-se do Sacro Império Romano Germânico e tornou-se cada vez mais poderosa, baseando sua dominação na burocracia e no militarismo: a Prússia, dizia-se, não era um país que possuía um exército, mas um exército que possuía um país. A unificação alemã seria feita em 1870, sob a égide do autoritarismo prussiano.

No início do século XX a Alemanha assistiu a duas insurreições operárias: a de novembro de 1918 — que proclamou a república e depôs os Hohenzollern — e a de 1923, levante dos operários de Bremen, sufocada pelo Partido Socialista Alemão, que, na ocasião, era governo.

A sociedade alemã foi seriamente abalada por esses movimentos. Só depois de outubro de 1923 iniciou-se uma estabilização. Houve cinco anos de enfrentamento da classe operária com o poder



estabelecido, durante os quais o operariado deu provas de grande combatividade, criando conselhos operários nas fábricas e destacamentos armados, e realizando várias greves gerais. Não obstante as forças contrarrevolucionárias souberam responder a esses desafios, influenciando o próprio movimento operário.

O movimento operário alemão dessa época encontrou na Liga Espartaquista e seus líderes Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht sua expressão mais eloquente. Desde 1904, Rosa Luxemburgo atacava a concepção "ultracentralista" de partido defendida por Lenin, que via o comitê central como o único "núcleo ativo", reduzindo todos os demais departamentos a meros "órgãos executivos". Além disso, Lenin revelava, segundo ela, uma atitude francamente positivista e cientificista para a disciplina de fábrica, introduzindo o taylorismo americano no trabalho industrial, isto é, a organização controlada cientificamente para o aumento da produção. Rosa Luxemburgo, criticando o autoritarismo leninista, escrevia:

"Não é aderindo à disciplina imposta aos operários pelo Estado capitalista [...], mas só quebrando e extirpando esse abjeto espírito de disciplina o proletariado pode estar preparado para uma nova disciplina, a autodisciplina voluntária da social-democracia".

Para ela, somente a aliança entre espontaneidade e organização poderia evitar a burocratização.

Foram os social-democratas majoritários os principais agentes da destruição do Espartaquismo em 1919. A Liga Espartaquista viu-se gravemente atingida com o assassinato de seus dois grandes dirigentes. Em 1914, os espartaquistas romperam com o Partido Social-Democrata, que fizera aprovar os créditos de guerra no Parlamento alemão, abandonando o terreno do internacionalismo operário, adotando o nacionalismo e os interesses da grande burguesia alemã, entregando a juventude operária alemã à morte nas batalhas contra a Rússia. Esta, por sua vez, em meio à Primeira Guerra Mundial, passava por convulsões profundas que culminaram na vitória da Revolução Bolchevique, que, sob a liderança de Lenin e Trotsky, depôs o czarismo e o governo subsequente de Kerensky, em outubro de 1917.

É nesse contexto histórico e cultural que se inscreve a Escola de Frankfurt. Cabe perguntar, assim, de que ela fala e como o faz.

## **FUNDAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT**

A Escola de Frankfurt foi fundada em 1924 por iniciativa de Félix Weil, filho de um grande negociante de grãos de trigo na Argentina. Antes dessa denominação tardia (só viria a ser adotada, e com reservas, por Horkheimer na década de 1950), cogitou-se o nome *Instituto para o Marxismo*, mas optou-se por *Instituto para a Pesquisa Social*. Seja pelo anticomunismo reinante nos meios acadêmicos alemães nos anos 1920-1939, seja pelo fato de seus colaboradores não adotarem o espírito e a letra do pensamento de Marx e do marxismo da época, o Instituto recém-fundado preenchia uma lacuna existente na universidade alemã quanto à história do movimento trabalhista e do socialismo. Carl Grunberg, economista austríaco, foi seu primeiro diretor, de 1923 a 1930. O órgão do Instituto era a publicação chamada *Arquivos Grunberg*.

Horkheimer, a partir de 1931, já com título acadêmico, pôde exercer a função de diretor do Instituto, que se associava à Universidade de Frankfurt. O órgão oficial dessa gestão passou a ser a *Revista para a Pesquisa Social*, com uma modificação importante: a hegemonia era não mais da economia, e sim da filosofia. Essas observações preliminares nos ajudarão a compreender o problema da identidade do projeto que norteou a Escola de Frankfurt. Ao tratar de problemas de história, política ou sociologia, os autores o fazem discorrendo sobre Platão, Kant, Hegel, Marx, Platão, Schopenhauer, Bergson, Heidegger e outros pensadores.

Como veremos adiante, está sendo elaborada aí a Teoria Crítica, em oposição a todo pensamento da identidade, da não contradição, típico da filosofia desde Descartes, denominada pelos frankfurtianos *Teoria Tradicional*.

A Teoria Crítica realiza uma incorporação do pensamento de filósofos "tradicionais", colocando-os em tensão com o mundo presente.

## OS FRANKFURTIANOS E O MARXISMO

O período no qual se constituiu a Escola de Frankfurt foi marcado por esperanças revolucionárias e decepções históricas.

Foi o grande êxito da Revolução Russa, em outubro de 1917 — liderada pelos bolcheviques Lenin e Trotsky —, que “universalizou” a visão intelectual e a política revolucionária para os países europeus. A Revolução de 1917 ocorre na então Rússia czarista, país que conservara a servidão até o final do século XIX, enquanto na Europa ocidental essa prática econômica e social estava em desuso e fora abolida desde o século XIII e início do XIV. O atraso político, econômico e social da Rússia agravou-se com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Desde 1905, o país vinha sendo abalado por convulsões sociais de cunho socialista, mas foi no decorrer da Primeira Guerra que os bolcheviques organizaram a insurreição que derrubou o czarismo e, na sequência, o governo provisório de Kerensky, proclamando a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Nesse contexto, a Revolução de Outubro tornou-se modelo de todas as revoluções socialistas, impondo-se em diversos países, independentemente da diversidade de condições culturais e históricas, como foi o caso na Alemanha. Não foi outro o ponto de partida das reflexões de Lukács e Korsch.

Pensadores marxistas, ambos marcaram o marxismo da época. O primeiro publicou em 1923 *História e consciência de classe*. Nela, o autor tratou da necessidade de refilosofar o marxismo que abandonara seu papel de “ciência da história” e de “teoria da alienação” para se converter em um dogmatismo positivista, que interpretava a história a partir de uma concepção de ciência naturalista, tornando a *história* homóloga à *natureza* bruta, com suas forças mecânicas. Essa era a visão dominante entre os marxistas-leninistas e stalinistas.

Lukács adotou os ensinamentos teóricos e militantes de Lenin, ao mesmo tempo em que desenvolveu uma crítica ao conceito de *dialética* e à *teoria da revolução proletária*.

Fiel a Marx, Lukács aderiu às ideias de luta entre as classes e à contradição como motor da história. A esse respeito Marx já escrevera: “A história sempre se desenvolveu no quadro de um antagonismo: homens livres e escravos, na Antiguidade; senhores e servos, na Idade Média; burguesia e proletariado, nos tempos modernos”. A dialética é o pensamento da contradição. Uma afirmação é ultrapassada por sua negação, e esta, por sua vez, pela negação da negação, isto é, uma *nova* afirmação. Esse movimento é peculiar: cada momento de dialética e da história ao mesmo tempo ultrapassa o anterior e o conserva; o proletariado, por exemplo, tem sua origem no dismantelamento da servidão medieval.

O método dialético de interpretação da história não é o estabelecimento prévio de um caminho a ser seguido, mas uma orientação nas possibilidades revolucionárias de que cada época é portadora. Era esse sentido originário da dialética que, segundo Lukács, estava se perdendo em favor de sua *fetichização*. Tal como o fetiche nas tribos ditas primitivas, a dialética converteu-se em “feitiço”, instrumento mágico em um sentido preciso: o dogmático. A fetichização da dialética significou sua petrificação positivista, mescla de marxismo e positivismo.

O positivismo de Augusto Comte (1798-1857), ao contrário da dialética, concebia a sociedade como uma “física social”, governada por uma estática e uma dinâmica; as transformações sociais ocorreriam segundo a divisa “ordem e progresso”. O positivismo é contraditório, do ponto de vista conceitual, com relação ao marxismo. Para Augusto Comte, as revoluções eram o flagelo da humanidade. O “cientista social” — aquele que conhece as leis que regem a sociedade — era a personagem que dirigia as modificações organizadas da sociedade, para prevenir as explosões de violência revolucionária.

Ora, Lukács mostrou que a “dialética” de sua época não passava de um método positivista, capaz de controlar os acontecimentos históricos postulando a homologia entre a natureza e a sociedade.

Também Korsch foi de grande importância no período, tendo publicado *Marxismo e filosofia*, onde criticou a fetichização das

organizações dos trabalhadores, defendendo a forma dos conselhos operários na senda de Rosa Luxemburgo.

Em sua polêmica com Lenin, Rosa Luxemburgo defendia a organização autônoma dos trabalhadores em conselhos operários contra a presença de um partido único, no estilo bolchevique, para comandar o movimento revolucionário. Em alusão a Spartacus, o líder da sublevação dos escravos na Roma Antiga, a Liga Espartaquista de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht propunha que se resguardasse a espontaneidade da organização dos movimentos dos trabalhadores, sua autodeterminação.

O Partido Comunista Alemão nasceu da Liga Espartaquista. Logo depois de fundado, porém, adotou as posições leninistas, preterindo as peculiaridades políticas, sociais e culturais alemãs.

A ala bolchevique do Partido Operário Social-Democrata da Rússia, ao contrário, era composta por dirigentes e dirigidos, segundo uma hierarquia rígida, para formar revolucionários profissionais. Os dirigentes deveriam estabelecer as “posições justas e corretas” a serem seguidas pelos militantes partidários para conduzir a bom termo a revolução social.

A Revolução Russa de 1917 se autoconcebeu como um modelo a ser repetido no Ocidente, o que contrariava o pensamento de Marx. Para ele, não era admissível a ideia de que os homens podem tomar o passado como modelo para situações presentes. Isso seria, em seu ponto de vista, uma tentativa de forçar a história a cumprir um curso esperado dos acontecimentos, por meio da repetição.

As afirmações de Lenin confirmam essa tendência: “Quando lançamos um olhar sobre a Europa ocidental [no caso, a Alemanha entre 1918 e 1923], vemos aí se reproduzirem os fenômenos que nós conhecemos, vemos aí nossa história se repetir”. E no primeiro congresso da Internacional Comunista (1919) Lenin afirmou: “Mais uma vez torna-se evidente que o curso da revolução proletária é idêntico em toda parte. Primeiro os soviets se formam, depois espalham-se e se desenvolvem; depois disso aparece, na prática, a questão: soviets, Assembleia Nacional ou Assembleia Constituinte. A maior estupefação invade os chefes, e finalmente a revolução proletária”.

Ora, Korsch se insurgiu quanto à forma de organização que uma experiência histórica deve ter, em particular a bolchevique: segundo ele, não é possível tomar outras revoluções e suas práticas como modelo a ser repetido no Ocidente, como o desejava Lenin. Luxemburguista de inspiração, apoiou-se na querela de Rosa Luxemburgo com Lenin a respeito do papel da violência na história. Tratava-se, para ela, de combater as coisas e as instituições, não os homens. A revolução proletária não assimilava o terror em seus objetivos e repudiava o assassinato. Não precisava derramar o sangue, pois não atacava os seres humanos, mas “as instituições e as coisas”; não compensava as desilusões e decepções com o terror. A revolução não era a tentativa desesperada de uma minoria procurando modelar o mundo segundo seu ideal, usando de violência. Para a Liga Espartaquista, a revolução resultava da ação de grandes massas chamadas aos milhares para cumprir sua missão histórica e suprir as necessidades do povo.

A explicação do insucesso das insurreições de 1919 e 1923 na Alemanha, segundo os bolcheviques, prendia-se à convicção do “oportunismo da social-democracia” infiltrada na classe operária para defender seus próprios interesses e à convicção de que as massas abandonariam seus “chefes reformistas” — o que se baseava na analogia entre o processo da Revolução Russa e da Europa ocidental e na certeza do valor universal da experiência bolchevique.

## **A MODERNIZAÇÃO ALEMÃ**

Dois autores, Tönnies e Max Weber, fornecem os indicadores das transformações sociais pelas quais passa a Alemanha e que a industrializam em larga escala, criando uma potência que não é mais predominantemente agrária.

Com a publicação de *Comunidade e sociedade* (1887), Tönnies mostra o contraste entre as relações de intimidade presentes nos laços de família e de vizinhança na sociedade rural e as relações impessoais do mundo urbano e industrial. Chama a atenção para a

perda de valores como a honra, o juramento e o respeito pelo passado e pela tradição.

Max Weber reforça de maneira mais visível a Teoria Crítica quando — em *Economia e sociedade* e *A ética protestante e o espírito do capitalismo* — vê na perda das relações tradicionais na sociedade o início da racionalização e da formalização dos laços pessoais em um mundo agora *desencantado*. O desencantamento do mundo e a formalização da razão caminham juntos. Weber mostra de que maneira o mundo é despojado de seus aspectos místicos, míticos, sagrados e proféticos; o real torna-se mecânico, repetitivo, causal. O mundo assim desencantado deixa um imenso vazio na alma.

Esse sentimento apontado por Weber se aproxima dos escritos de românticos como Novalis e Hölderlin, que viviam a perda dos valores tradicionais e o advento do mundo utilitário e do prestígio do dinheiro como alienação do homem no mundo; sentimento de sermos estranhos no mundo, um sentimento de exílio. Tanto para Weber quanto para os românticos, o advento do capitalismo e a universalização do valor de troca, do mercado, do dinheiro como fetiche são vividos como miséria. Vale lembrar que a crítica ao capitalismo encontrou nos românticos seus precursores.

A onipotência e a onipresença do dinheiro transformam os agentes sociais em seres passivos, determinados pelo poder e pela lógica da circulação das mercadorias e do acúmulo do capital. O homem se converte em mero agente da lei do valor. Essa racionalização destrói a relação direta entre os indivíduos: o contato direto é o das mercadorias, mediado pelo homem. O homem é transformado e reduzido a estatuto de coisa. Em Weber, como em Marx por razões diversas, as mercadorias passam a ser ativas e o indivíduo se isola e se fragmenta pela divisão social do trabalho. E mais: a especialização do trabalho e sua automação reduzem o homem a um apêndice da máquina, fazendo-o repetir o mesmo gesto, vazio de significado.

A Teoria Crítica, tal como concebida pela Escola de Frankfurt, é, em larga medida, uma “escola de desencantamento”. A crítica à racionalidade que desencanta o mundo dos frankfurtianos encontra elementos de redenção nos românticos. O romantismo é “a noite

encantada à luz do luar”. Um aspecto importante do romantismo, mais tarde restabelecido pela Teoria Crítica, é o reencantamento do mundo pela imaginação, em particular a imaginação na arte.

## **A ESCOLA DE FRANKFURT E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA**

Entre as raízes filosóficas das análises frankfurtianas destaca-se o ensaio de Horkheimer escrito em 1937 — “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, que passou a ser o verdadeiro manifesto da Escola de Frankfurt. Nele, a forma canônica do pensamento tradicional é a filosofia de Descartes.

### **DESCARTES**

Na história da filosofia, Descartes é considerado o fundador da modernidade, por sua ruptura com o universo medieval que concebia o homem dependente de Deus e subalterno a ele. Uma rígida hierarquia de graus de perfeição partia de Deus, passando pelos espíritos desencarnados (anjos, arcanjos, querubins) e pelos espíritos encarnados (o homem); em seguida vinham os animais, os vegetais, os minerais e, por último, o infinitamente perverso, a submatéria: os demônios.

Descartes subverte o sistema de perfeição da Idade Média, colocando como ponto de partida o pensamento, única experiência capaz de resistir às ilusões dos sentidos, aos erros na ciência, ao delírio e à alucinação. Pode-se duvidar da existência do mundo: talvez ele não passe de uma ficção; pode-se duvidar da existência do corpo ou se estamos acordados ou sonhando. Pode-se duvidar do próprio pensamento; mas, enquanto duvidamos, estamos pensando. *Penso, logo existo* é uma verdade primeira e irresistível, apta a fundar a ciência, referindo-se a si mesma, sem recorrer a qualquer forma de transcendência, seja ela mítica ou teológica.

Para tanto, Descartes começa suas observações sobre o conhecimento refutando a tradição, o passado, a memória — todos



os ensinamentos que obteve em *La Flèche*, o colégio de jesuítas onde estudou por doze anos. Não passam de confusão e enganos. A erudição nada mais faz do que acumular os equívocos do passado, que recebemos desde a infância, quando não podemos ainda fazer o uso de nossa razão ou bom-senso.

Nossa mente — folha em branco — vai se preenchendo com borrões desordenados e, na idade adulta, não sabemos mais discernir entre o verdadeiro e o falso. Descartes não confia nos dados dos sentidos: nos sentidos e nos dados dos sentidos não há estabilidade, permanência, identidade. Se olho para o Sol, por exemplo, sou levado a concluir que o Sol é do tamanho que meus olhos veem. Mas, pela razão calculadora, sei que é infinitamente maior. Ora, não podemos “confiar duas vezes em quem já nos enganou uma vez”. E mais: os dados dos sentidos estão em permanente metamorfose, transformam-se, às vezes de maneira imperceptível.

Na segunda *Meditação*, Descartes escreve acerca do pedaço de cera que acaba de ser retirado da colmeia. Ele contém ainda a doçura do mel, é duro, tem uma cor definida e, se nele batermos, produzirá algum som. Aparentemente, há tudo nele para ser conhecido com clareza, distinção e sem dúvidas. Mas eis que o pedaço de cera é aproximado do fogo. O que nele restava de odor é exalado; sua cor, tamanho e forma se modificam, é mole e, se nele batermos, nenhum som produzirá. Trata-se da mesma cera? Descartes diz que sim, mas é pela razão e não pelos sentidos que se garante a identidade da cera antes e depois dessas metamorfoses.

Outro problema: como distinguir o sono da vigília, a imaginação sonhadora da imaginação vigilante? “Quantas vezes”, escreve Descartes na primeira *Meditação*, “ocorreu-me sonhar que estava aqui diante de minha escrivaninha, tendo estes papéis entre as mãos e a lareira acesa, embora estivesse completamente nu dentro de meu leito?” Aqui também será a razão que permitirá separar claramente o sonho da vigília, porque existe um princípio estável que não depende das sensações, das imagens que resultam dessas sensações.

Foi pensando, ou melhor, fingindo pelo pensamento que não tinha corpo, nem mãos, nem sangue, que não havia céu nem ar, que Descartes concluiu que sempre lhe restava o pensamento, porque, adormecido ou acordado, 2 e 2 somam sempre o número 4, e o quadrado não tem mais que 4 lados.

A primeira verdade, fonte das demais — o *cogito* —, poderá estabelecer e garantir as verdades da dedução matemática, segundo os preceitos da boa ordenação dos elementos, do encadeamento de unidade simples, de maneira analítica, decompondo em partes as dificuldades e ordenando os números. A confiança cartesiana na “luz natural” faz com que ele diga que se trata de bem aplicar a razão para bem conhecer.

A Teoria Crítica considera o pensamento cartesiano como a forma por excelência da Teoria Tradicional. Por Teoria Tradicional, Horkheimer entende todo o pensamento da identidade, da não contradição, que se esforça em reconduzir a alteridade, a diversidade, a pluralidade, tudo o que é outro em relação a ela, à dimensão do mesmo, como faz a ciência cartesiana.

Para ela, tudo o que é contraditório é impensável porque confuso; o contraditório é, assim, sinônimo de “irracional”. O conceito de crítica procede de *crisis* (separação): ela põe em suspenso qualquer juízo sobre o mundo, para sua prévia interrogação. O pensamento se coloca a si mesmo em julgamento, procurando as condições segundo as quais é possível o conhecimento na ciência, na moral e na arte.

## **KANT, HEGEL, MARX**

Com a adoção da crítica, a teoria frankfurtiana se filia a uma tríplice tradição: Kant, Hegel e Marx.

Kant, em sua obra *Crítica da razão pura*, estabelece os limites do exercício da razão no conhecimento da natureza: a razão só pode legislar no âmbito do espaço e do tempo. Apenas os fenômenos são objeto da ciência. Os juízos na ciência pertencem a uma instância lógica — o entendimento, que trabalha com a identidade dos objetos

e com conceitos abstratos. Com isso, Kant afasta o princípio da contradição do terreno da ciência. A contradição, ou seja, qualquer possibilidade de antinomia, só ocorre quando a razão transgride os limites de sua operação. Isso quer dizer que a ciência deve renunciar à explicação da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade dos homens, porque essas ideias não se oferecem no espaço e no tempo. Quando a razão teórica pretende explicá-las, cai em antinomias que não podem ser superadas. Um "Deus diabólico" ou um "diabo divino" são antinomias, sínteses da razão quando ela pretende legislar para além dos seus limites, que são os objetos que se oferecem no espaço e no tempo. A compreensão não contraditória do divino só é possível na moral, campo autônomo com relação à ciência.

A essa modalidade do pensamento Hegel responde com a crítica ao princípio da identidade e ao exercício formalizador do entendimento kantiano, considerando que as coisas e os seres históricos e sociais não possuem uma identidade permanente, mas se constituem por sua negação interna. "Este homem é um escravo" é um juízo compreendido diferentemente por Kant e por Hegel. Para Kant, primeiramente existe a identidade do conceito de *homem*, em sua não contradição; a identidade do conceito de *escravo*; e só depois o enfrentamento social que define o homem como escravo. Já em Hegel, o homem enquanto liberdade é negado em sua humanidade por ser escravo, mas, enquanto escravo carente de liberdade e autonomia, não deixa de ser homem, isto é, espiritualidade. Ao afirmativo e positivo kantianos, Hegel responde com a *dialética*, o pensamento do negativo, da contradição que não separa sujeito e objeto, natureza e cultura.

Para Hegel, a natureza é a cultura que não se sabe cultura, que ainda não tem consciência de si, não se negou na experiência imediata de ser natureza. *O processo de constituição da consciência é, também, a história da emergência dos seres culturais.* A contradição é a dor, o sofrimento, o calvário do Espírito. As coisas são e não são ao mesmo tempo. A criança é o vir-a-ser do adulto. Esse movimento de autonegação é a história do caminho para se chegar ao Absoluto, à plena realização da razão na história, que

coincide com o fim da história, isto é, o passar do tempo como instância de envelhecimento e morte. O tempo elimina sua dimensão temporal. A vida do Espírito desconhece a morte, contempla o passado, as ruínas e a morte, sem dor.

Quanto a Marx, toma como ponto de partida a dialética hegeliana — que só considera o Espírito, a ideia —, mas a submete a uma transformação radical: no lugar do Espírito está a Matéria, as condições reais de produção do *homo economicus*. A economia concentra a totalidade social porque ela é, antes de mais nada, relação entre os homens que produzem seus meios de existência.

## **TEORIA CRÍTICA E IDEOLOGIA**

A base da Teoria Crítica não poderia se dissociar da cultura filosófica que os autores frankfurtianos reivindicam de maneira peculiar. Kant, Hegel e Marx são filósofos centrais para questionar o conceito de teoria e o de dialética, porque as insuficiências da teoria revolucionária se transmitiram à práxis histórica.

Marx escreveu, nas *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos já interpretaram o mundo; trata-se, agora, de transformá-lo”. O século XX tomou o sentido literal do texto, como um convite ao ativismo revolucionário, sem se perguntar o que significam *interpretação*, *mundo* e *transformação* no pensamento de Marx. Houve, para a Teoria Crítica, queda da teoria em ideologia, isto é, sua conversão em estratégia política, simetricamente oposta ao trabalho da reflexão. Esse foi o motivo pelo qual, comentando Marx, Adorno observou: “posto que a filosofia não conseguiu transformar o mundo, cabe continuar a interpretá-lo”.

As formulações frankfurtianas representam a subversão do sentido consagrado da filosofia. “O todo é o verdadeiro, o todo é o falso”, “o todo é o não verdadeiro” e “todo o real é irracional” invertem o hegelianismo.

Também a preferência pelo periférico, “inessencial”, pelo inacabado — tudo o que é inassimilável por sistemas de pensamento — tem o sentido de recuperar o contraditório dos grandes textos

filosóficos. Aforismos, artigos de circunstância, ensaios, são formas de exposição do pensamento frankfurtiano e, também, método crítico. Como anotou Adorno:

“O ensaio não compartilha a regra do jogo da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, como diz Espinosa, a ordem das coisas seria a mesma que a das ideias [...]; o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou intuitiva. Ele se revolta, em primeiro lugar, contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero, não seria digno da filosofia [...]; retrocede espantado diante da violência do dogma [...]. O ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo do transitório; prefere perenizar o transitório [...]. Naquilo que é enfaticamente ensaio, o pensamento se libera da ideia tradicional de verdade”.

Sob esse ponto de vista, a Escola de Frankfurt se define mais por uma linguagem do que pela forma consagrada do livro, dos grandes sistemas persuasivos, pois “convencer é infecundo” (Benjamin, *Rua de mão única*). Um livro deve se tornar objeto, ser tomado como um volume tridimensional, percorrido como um bairro. Deve ser lido por difração, desenvolvendo-se em panfletos e artigos de jornal, cartazes publicitários, formas modestas que exercem mais influência no leitor do que “o pretensioso gesto universal do livro”. Apenas essa “linguagem de prontidão” mostra-se atuante, à altura do momento. No aforismo “Relógio normal”, por exemplo, Benjamin escreve: “para os grandes, obras acabadas têm peso mais leve que aqueles fragmentos nos quais o trabalho se desenrola através de uma vida inteira”. O sentido do lateral, do não visto, o “de passagem”, alia-se ao trabalho de descentramento, de inversão que se conquista a partir da periferia dos textos.

## 2 A Teoria Crítica ontem e hoje

---

### **o MATERIALISMO NA TEORIA CRÍTICA DE ONTEM**

Em seu ensaio “A Teoria Crítica ontem e hoje”, de 1970, Horkheimer faz um balanço dos anos que transcorreram entre a “primeira Teoria Crítica”, a da década de 30, e a última, dos anos 60 e 70:

“Na origem, nossa Teoria Crítica era — como é sempre o caso no início — muito crítica, principalmente em relação à sociedade dominante, pois produzira aquilo que é assustador no fascismo e no comunismo terrorista [...]. Eis por que, naquela época, colocávamos nossas esperanças na revolução, pois não ousávamos pensar na guerra”.

Acreditar na revolução é colocar-se sob a inspiração de Marx e do marxismo da época. É ter necessidade de se confrontar com seus conceitos fundamentais e sua visão de mundo. Nesse período, o conceito por excelência de revolução é o de *práxis* — a prática social dos homens que são compreendidos como agentes sociais, no sentido em que Marx dizia: “Os homens fazem sua própria história, mas não de maneira inaugural, e sim com condições herdadas do passado”. Como entender, pois, as relações da Teoria Crítica com a transformação da sociedade?

Desde o início, a Teoria Crítica acolhe o “espírito” das reflexões de Marx mas não sua “letra”. A primeira fase da Teoria Crítica se preocupa com questões teóricas do marxismo: “em que condições é possível uma teoria materialista do conhecimento?” Em seus *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx não separa homem e natureza: “o homem vive da natureza”, escreve. “Isso significa que deve manter com ela um contato constante para não morrer. Dizer

que a vida física e intelectual do homem está ligada à natureza significa dizer que está ligada a si mesmo, porque o homem é parte da natureza.”

Nessa perspectiva, da qual Horkheimer se afastaria, o aparecimento de seres conscientes, ativos, racionais, transforma a natureza e os próprios homens pela mediação do trabalho. A natureza não é o “de fora”, o “externo” indiferente aos homens. O exterior e o interior são inseparáveis porque o trabalho é o metabolismo do homem e da natureza. A transformação da natureza pelo trabalho humano “naturaliza o homem e humaniza a natureza”. Não há, na teoria de Marx, dualismo entre homem e natureza, natureza e cultura, ciências da natureza e história. Em sua obra *Ideologia alemã*, Marx escreve que só há uma ciência, a da história. A história da natureza é a história das relações que o homem estabelece com essa mesma natureza e, nessa relação, o homem a suprime enquanto dimensão que lhe é exterior, suprimindo, assim, o caráter de estranheza do real. O conceito de *materialismo* significa que a *matéria* não é objeto inerte, mas sim o movimento da história das transformações do trabalho social; nesse conceito se inscreve a história social da produção dos objetos e, ao mesmo tempo, das carências e necessidades humanas em cada época histórica.

Horkheimer se afastou da concepção marxista de *matéria*. Em seu ensaio de 1934, “Materialismo e metafísica”, bem como em “Materialismo e moral”, o conceito de matéria é central. O conceito de *materialismo* e o de *metafísica* são aproximados, mas não reconciliados, permanecendo entre eles tensão e luta. O conceito marxista de *matéria* não poderia abolir a metafísica, que é, para Horkheimer, a busca dos fundamentos da própria noção de matéria. Para ele, existe um “sofrimento da natureza circundante”, assim como existe um “sofrimento do homem” no trabalho alienado. Marx teria enfatizado o segundo aspecto, preterindo o primeiro.

Com efeito, o trabalho alienado não possibilita ao homem a realização de um trabalho livre: quando o homem está no trabalho, sente-se fora de si. Não se afirma nele; nega-se. Não realiza uma livre atividade física e intelectual, mas martiriza seu corpo e arruína seu espírito. *Alienus* significa aquilo que nos é alheio, estranho. O

trabalho alienado significa que o homem não controla suas relações com a “primeira natureza”, tampouco com a natureza já transformada. E os produtos de seu trabalho não lhe pertencem, mas são o bem de um outro. Esses produtos enfrentam os produtores como objetos que lhes são estranhos, como fantasmagorias, pois enfrentam o homem como se fossem independentes do sistema de produção que lhes dá nascimento. A experiência da alienação é uma experiência alucinatória.

Horkheimer incorpora, para além dessas observações, o “sofrimento da natureza”, porque o trabalho humano marca a natureza com suas primeiras cicatrizes. Com isso, entende que uma sociedade justa é impossível, porque, mesmo que resolva o problema da miséria presente, essa sociedade não reconciliaria definitivamente o homem e a natureza. Enquanto o homem viver da natureza, transformando-a pelo trabalho, haverá sofrimento. O sofrimento da natureza é trans-histórico.

## **HEGEL E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA**

Na primeira Teoria Crítica — a dos anos 30 —, a influência da concepção hegeliana e marxista de dialética é clara. O que importa em Hegel e Marx é o movimento da contradição. Esta se revela, para Hegel, na emergência do conceito de consciência.

O momento inicial da história da consciência é o de acreditar-se a única existente, tomando-se como universal. Essa modalidade da consciência se dá na experiência imediata, aquela que não conheceu ainda a dúvida, isto é, a autorreflexão. Quando a primeira certeza da consciência é abalada pelo confronto com outra consciência, quando a “consciência em si” faz a experiência da alteridade, ela vê essa certeza negada. Com isso, ela se desenvolve: de consciência em si, não reflexiva, torna-se “consciência para si”, não mais universal, mas descobre-se como consciência particular. Essa negação de sua universalidade é que a faz avançar para um momento ulterior e superior de conhecimento, e assim progressivamente, até, ao final do caminho do Espírito, alcançar o Absoluto.



A negação e a contradição são o motor da história do Espírito. São esses conceitos que determinam a constituição dos seres históricos e culturais e possibilitam o desenvolvimento da Razão na história. A verdade hegeliana não é ponto de partida, mas momento terminal que é alcançado depois de um longo trabalho realizado pelo pensamento.

O saber é, para Hegel, “pássaro crepuscular” — a filosofia é “pássaro de Minerva que alça voo ao anoitecer” — que só se realiza quando o longo trabalho do dia já se realizou. Da mesma maneira que a consciência começa como “inconsciência”, também a natureza não é “natural”: ela é o Espírito que ainda não se sabe Espírito. O homem, por exemplo, é um ser natural e histórico; nele o biológico e o espiritual se afirmam e se negam ao mesmo tempo. Para Hegel, “todo Real é racional, e todo racional é Real”. Isso significa que o que existe é o Espírito, a ideia, a Razão que se manifestam em sua Totalidade ao fim da história.

A Natureza não é, pois, o *outro* do Espírito, mas o *primeiro momento da vida do Espírito*. A Natureza é o Espírito alienado, que não se reconhece como Espírito nela, mas a vê como uma dimensão que lhe é estranha, em cuja paisagem sente-se estrangeiro. A dialética hegeliana se concebe como contradição interna às essências e às coisas. É, no dizer de Marcuse (em *Razão e revolução*), uma filosofia da inquietação permanente. E porque, para Hegel, “todo Real é racional, e todo racional é Real”, todos os acontecimentos contraditórios são necessários à vida do Espírito. A História é seu calvário: sem a dor, a separação, a morte e a paciência do negativo não há História.

Tal concepção é criticada pelos frankfurtianos: a filosofia hegeliana não passa de uma racionalização filosófica do sofrimento, uma justificativa da violência na história.

Desse ponto de vista, a dialética hegeliana não seria o pensamento do negativo por recair em identidade, por afirmar o real, isto é, o atual, como necessário. Hegel, segundo a Teoria Crítica, legitima o pior, o existente. A dor é entendida como caminho necessário de acesso ao Absoluto. Horkheimer quer dizer que Hegel não leva até o fim a negação para atacar o princípio de identidade,

porque postula a identidade entre o Real e o Racional, chancela de toda metafísica. Assim, o pensamento por sistema, como o de Hegel, não passa de “pura fé”.

Para Horkheimer, Hegel recai no pensamento da identidade ao fazer coincidir Vida e Espírito, Razão e Verdade. O autor frankfurtiano, ao contrário, procura a não identidade que existe latente em toda *identificação*, em toda *positividade*, em toda *afirmação*.

Tal como o conceito de materialismo, o de história é, também ele, metafísico. Marx teria absolutizado a natureza, tomando-a como princípio único explicativo das transformações sociais, o grau zero da história do homem em todos os períodos históricos. A ideia da produção social como motor da história supõe uma *natureza* que pode ser transformada. Quando Marx observa que o sinal distintivo entre os homens e os animais não é o pensamento, mas o fato de que os homens produzem seus meios de existência, reitera um Absoluto da natureza presente na própria história.

Quanto a Hegel, é criticado por absolutizar a história. Para Horkheimer, “abolindo-se a identidade, faríamos também cair [...] a afirmação de uma ordem verdadeira do mundo que a filosofia teria por tarefa apresentar”. A identidade funda a exigência de sistematicidade segundo a qual se formula a expressão “real e racional”, “natureza e cultura”, “homem e natureza” — quando, na verdade, permanecem intransitivos um ao outro.

## **MARX E A TEORIA CRÍTICA**

Na “primeira Teoria Crítica”, também a *economia política* é referência essencial; Marx analisara o desenvolvimento capitalista como alienação crescente, no sentido em que o acúmulo, reprodução e acréscimo do capital era simultâneo à pauperização crescente dos trabalhadores. Segundo Horkheimer, Marx se equivocara em inúmeros pontos. Afirmara que a revolução seria o resultado de crises cada vez mais agudas, crises ligadas a uma pauperização crescente da classe operária em todos os países

capitalistas, o que deveria levar o proletariado a pôr fim a esse estado de coisas e criar uma sociedade justa.

Na visão clássica e consagrada de Marx:

“A história de toda sociedade, até nossos dias, é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, mestre de ofício e companheiro, em suma, opressores e oprimidos sempre se encontraram em oposição constante; desenvolveram uma luta sem trégua, por vezes disfarçada, outras aberta, que terminavam seja por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, seja pela ruína das diversas classes em luta”.

Assim, também, nossa sociedade só pode ser compreendida se descobrimos sua gênese: “a burguesia moderna”, continua Marx, “é [...] o produto de um longo processo de desenvolvimento de toda uma série de revoluções ocorridas nos modos de produção e de troca”. Para Marx, “a sociedade se divide em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes que se confrontam diretamente: a burguesia e o proletariado”. Se o proletariado é, para Marx, aquele capaz de transformação social, é porque “retira sua poesia não do passado, mas do futuro”, pois é ele o novo bárbaro, o excluído de qualquer sociedade, o expatriado em qualquer pátria. Por isso é internacionalista.

Segundo Horkheimer, porém, cedo demais Hegel e Marx reconciliaram a violência com a história, o sofrimento com sua redenção. “Marx diz que as revoluções são as locomotivas da história; talvez seja o contrário. Elas são o freio de emergência da humanidade que viaja nesse trem” (Walter Benjamin).

Ora, “a partir dos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial”, escreve Horkheimer, “a teoria da pauperização crescente dos trabalhadores, de onde deveria resultar, segundo Marx, a revolução, transição para o reino da liberdade, tornou-se por um longo período abstrata e ilusória”. Também em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937, mesmo reivindicando o pensamento de Marx, Horkheimer já não considera o proletariado como o fator de inteligibilidade da história, o instrumento de compreensão

privilegiado para a análise do modo de produção capitalista. Para Marx, o proletariado pode ascender à compreensão das condições de transformação social.

Segundo Marx, o fenômeno da alienação ou da “falsa consciência” ocorre porque “a ideologia dominante é sempre a da classe dominante”. A ideologia obscurece a compreensão das condições reais da existência social, a consciência da exploração e da dominação. Para Marx, a religião é ideologia: ela é ao mesmo tempo verdadeira e falsa. Falsa: “a religião é o ópio do povo”, a falsificação das condições de vida, um anestésico. Verdadeira: “a religião é, ao mesmo tempo, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma época sem espírito” — o anestésico que torna vivível a vida.

Quanto a Horkheimer, não faz derivar da alienação o projeto de desalienação, isto é, a revolução.

## **VIOLÊNCIA E PROGRESSO**

Há duas críticas da Escola: crítica à noção de *progresso* e à de *violência* na história. Tanto Hegel quanto Marx teriam ontologizado a violência, fazendo-a constitutiva do progresso.

Hegel acredita na existência de um Absoluto (a liberdade, a felicidade, a verdade) no final da história, quando se dá a reconciliação universal em que o Espírito abole sua dimensão temporal, isto é, alienada. Nesse momento, contemplando o passado de dor, sofrimento e dilaceração, o Espírito pode, por fim, olhar a dor sem dor e afirmar: “as feridas do Espírito curam-se sem deixar cicatrizes”, pois “a vida do Espírito desconhece a morte”.

Quanto a Marx, ao conceber as revoluções como locomotivas, como fatores de evolução, só reconhece no progresso seu caráter identitário. Isso quer dizer que identifica desenvolvimentos científicos e técnicos com progresso da humanidade enquanto tal. Marx não reconhece as regressões da sociedade, suas periódicas recaídas na barbárie, tal como acontecerá mais tarde sob os fascismos e totalitarismos. Essas regressões também estarão presentes na forma contemporânea de *sociedade da total*

*administração*, segundo terminologia de Adorno e Horkheimer, ou *sociedade unidimensional*, como prefere Marcuse.

Sociedade totalmente administrada, unidimensional, é a da “socialização radical”, sendo que “socialização radical significa alienação radical”. É uma sociedade sem oposição, na qual os conflitos e antagonismos foram dissimulados na identidade da sociedade consigo mesma.

## **TEORIA CRÍTICA E EMANCIPAÇÃO**

Há poucas garantias de emancipação na dialética hegeliano-marxista. Isso não significa, porém, que os frankfurtianos tenham abandonado conceitos essenciais como o de fetichismo e o de reificação. O caráter fetichista das mercadorias reside no feitiço, no caráter mágico que assumem quando se omite a história social da produção dos objetos. Estes aparecem aos produtores como coisas-em-si, com forças próprias que desconhecemos e que nos governam. A mercadoria-fetichismo nos escapa porque se desconhece a sua produção humana. Não são os homens ativos e conscientes que comandam o mundo das mercadorias, mas, ao contrário, são as mercadorias que determinam as relações entre os homens. O mercado mundial é a forma moderna do destino.

Quanto à reificação, esta radicaliza, por assim dizer, o fenômeno do caráter fetichista das mercadorias. Na reificação se invertem as relações entre o homem e os produtos de seu trabalho. O universo da reificação impossibilita que o homem, que transforma a natureza e cria produtos, se reconheça em seus objetos, em suas criações. O homem “não se contempla a si mesmo no mundo que ele criou”: são as mercadorias que se contemplam a si mesmas num mundo que elas próprias criaram. Movimentam-se segundo o princípio da indiferença: indiferença entre coisas e coisas, coisas e homens. Tudo tem um preço. A própria força de trabalho é vendida no mercado. O mecanismo de conversão do trabalho vivo em trabalho abstrato e quantificado cria um mundo regido pela indiferença, no qual tudo se

equivale. Indiferença e totalitarismo são, aqui, sinônimos. Adorno vê na alienação a “volatilização da culpa”, a “banalização do mal”.

Os frankfurtianos acrescentam ao conceito de reificação o de pessimismo. Não praticam uma adesão acrítica ao Iluminismo marxista, que, como Kant, confia nas luzes da razão para combater as trevas do obscurantismo no conhecimento da natureza, na moral e na política. Diferentemente de Marx, para quem “não existe uma natureza humana”, pois esta é “o conjunto das relações sociais”, para Adorno e Horkheimer existe o mal.

## **ILUMINISMO E PESSIMISMO**

Leitores de Nietzsche, os frankfurtianos sabem que aderir à razão é tarefa difícil. Não por acaso, Horkheimer escreve a obra *Eclipse da razão*, isto é, a razão em um período de ocultamento, de sombra. O projeto frankfurtiano procura destacar os aspectos noturnos do Iluminismo. Este, em sua forma canônica, kantiana — em particular no opúsculo “O que é o Iluminismo” —, é a “razão das luzes”.

Os frankfurtianos se perguntam por que as promessas iluministas não foram cumpridas, por que o mundo da boa vontade e da paz perpétua não se concretizou.

Horkheimer escreveu: “Sempre estive familiarizado com o pessimismo metafísico, elemento essencial de todo pensamento verdadeiramente materialista”. É essa concepção que lhe permite compreender aquilo que é “comum, mau, temporal”. O progresso se paga com coisas negativas e aterradoras, entre elas o desaparecimento do sujeito autônomo em um totalitarismo uniformizante. Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger e Freud são referências essenciais, pois mostram os aspectos sombrios da razão iluminista.

Leitores de Schopenhauer, os frankfurtianos afastaram-se do cientificismo materialista, da crença na ciência e na técnica como pressupostos da emancipação social, pois “do conhecimento científico da natureza decorre a nulidade do homem”, dizia Schopenhauer. A ciência perdeu sua destinação humana. A filosofia

de Schopenhauer evidencia que a solidão do homem moderno está radicada em sua própria história, não devendo ser imputada aos fenômenos da massificação à qual a época contemporânea condenou o indivíduo, na medida em que faz parte do destino inelutável de todo ser singular. Segundo Horkheimer, esse destino encontra suas raízes longínquas no cristianismo. De fato, diz ele, o cristianismo procurou fazer do homem um ser superior aos outros seres do mundo, e para tanto propugnou a irrelevância da realidade não espiritual, apoiando-se na imortalidade da alma. Com isso, entretanto, tornou os seres humanos singulares passíveis de sofrer o aniquilamento histórico sem resistência. Por isso Schopenhauer pôde sustentar que o Eu se resolve na morte.

Os frankfurtianos encontraram em Nietzsche uma genologia dessa razão. Buscando sua origem e valor, Nietzsche mostra sua gênese extrarracional, seus aspectos noturnos, sua cegueira. Para Nietzsche, não é natural à natureza ser conhecida, por isso a ciência só se constitui por uma espécie de agressão e de violência.

## **ILUMINISMO**

O Iluminismo foi um movimento intelectual europeu que se constituiu de forma plena no século XVIII com os enciclopedistas franceses Voltaire, Diderot, Helvétius, Rousseau e outros. Na Inglaterra, é Locke o seu representante mais expressivo. Na Alemanha, Kant.

O Iluminismo nasceu e se desenvolveu a partir da valorização da "luz natural" ou "razão". A razão iluminista prometeu conhecimento da natureza através da ciência, aperfeiçoamento moral e emancipação política. A consciência de uma época se reconhece na metáfora da luz. *Aufklärung* — Clareamento, Clarificação, Iluminação —, *Enlightment*, *Ilustración*, Iluminismo e Esclarecimento remetem a um mundo inteiramente "iluminado", isto é, visível. Nada deve permanecer velado ou coberto. O conhecimento da natureza se emancipa do mito, e o

conhecimento da sociedade deve, também, fundar-se na razão. A razão esclarecida é uma razão emancipada.

Como seres dotados de razão, devemos nos valer de nosso próprio entendimento, sem a tutela de outro. A razão esclarecida é a razão em estado de maioridade. O lema do Iluminismo kantiano é: "ousar saber".

Em sua obra *Gaia ciência*, Nietzsche reprova Schopenhauer por procurar a origem da religião num sentimento metafísico presente em todos os homens e que conteria, por antecipação, o núcleo de toda religião. Admitir esse procedimento, para Nietzsche, é admitir que a religião já estava dada de maneira implícita nesse sentimento metafísico. Tal como o conhecimento, a religião não tem uma origem, foi uma invenção, uma fabricação, pois houve um momento em que ela não existia. Da mesma forma, o conhecimento é uma invenção, e não está de maneira alguma inscrito na natureza humana.

Para Nietzsche, o conhecimento é o resultado de uma luta, de um compromisso entre instintos, mas não é um instinto. O conhecimento não é algo como que o "refinamento" dos instintos. O conhecimento é um "efeito de superfície" dos instintos. Entre o conhecimento e o mundo a conhecer há tanta diferença quanto entre o conhecimento e a natureza humana. Há uma natureza humana, há o mundo e, entre eles, algo que se denomina *conhecimento*, não havendo entre eles afinidade ou semelhança, tampouco elos de natureza. "O caráter do mundo", escreve Nietzsche em *Gaia ciência*, "é o de um caos eterno; não devido à ausência de necessidade, mas devido à ausência de ordem, de encadeamento, de formas, de beleza e de sabedoria." O mundo não procura imitar o homem e lhe é estranha toda lei. É contra um mundo sem ordem, encadeamento, formas, beleza, sabedoria, harmonia e lei que o conhecimento precisa lutar. Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo.

Ainda em *Gaia ciência*, ao discorrer sobre o conhecimento, Nietzsche volta-se para um texto de Espinosa (século XVII), onde se



opõem *intellegere* (compreender) e *ridere* (rir), *lugere* (deplorar) e *detestari* (detestar). Segundo Espinosa, para compreender as coisas em sua natureza, essência e verdade é preciso abster-se de rir delas, deplorá-las ou detestá-las. Apenas quando essas paixões estão apaziguadas é que, finalmente, pode-se conhecer.

Para Nietzsche, não somente isso não é verdade, como se passa exatamente o contrário. *Intellegere* é o resultado de um certo jogo de compensação entre o rir, o deplorar e o detestar. Essas três paixões possuem em comum o fato de serem uma maneira não de aproximação do objeto, não de identificação, mas de conservar o objeto à distância, diferenciando-se dele ou colocando-se em ruptura em face dele, protegendo-se pelo riso, desvalorizando-o pela deploração, afastando-o e, eventualmente, destruindo-o pelo ódio. São esses os impulsos que se encontram na raiz do conhecimento. Por detrás do conhecimento há uma "vontade obscura" não de trazer o objeto a si, de assemelhar-se a ele, mas de afastar-se dele, destruindo-o. Na raiz do conhecimento não há uma espécie de afeição que nos faria gostar do objeto a ser conhecido, mas impulsos que nos colocam na posição de ódio, desprezo ou temor diante de coisas que são ameaçadoras e desconhecidas.

Essas três paixões mantêm entre si uma guerra permanente, e o conhecimento é tão-somente uma "estabilização momentânea". Não há, portanto, no conhecimento uma adequação ao objeto a ser conhecido, mas uma relação de distância e de dominação. Não há no conhecimento algo como amor e felicidade, mas ódio e hostilidade. Na racionalidade iluminista "a felicidade", diz Adorno, "é uma ciência esquecida" (*Minima moralia*). Já que a ciência trata somente da eficácia, a técnica passa a ser sua expressão máxima.

## **o TRIUNFO DA TÉCNICA**

Os frankfurtianos, em particular Adorno, discordaram de Heidegger, ao mesmo tempo que reconheceram sua força crítica. A crítica à técnica no sentido contemporâneo do conceito é comum a Heidegger e aos frankfurtianos. Para Heidegger, o marxismo não

questiona a ciência e a técnica, aceitando os mesmos pressupostos do “pensamento burguês” — domínio da natureza pelo trabalho, intervenção produtivista na natureza através do desenvolvimento tecno-científico.

Para Heidegger, o marxismo é uma das modalidades do “nihilismo ocidental”, do descaminho do mundo moderno, da perda da origem e tradição. A técnica é arquivamento do passado e apologia do presente; quer-se fazer passar pelo vértice do desenvolvimento científico, julgando que “o que vem depois é necessariamente melhor que aquilo que veio antes”. Essa concepção também é importante por ver no “nihilismo” o mesmo fenômeno que Marx trabalha como reificação. Guerras mundiais e genocídios são o resultado do pleno desenvolvimento da racionalidade tecnológica que domina homens reduzidos à “plena solidão de um objeto sem defesa”.

Assim como Nietzsche desconstruiu a racionalidade científica, apontando seu coeficiente de destrutividade e dominação, Heidegger mostrou que essa destrutividade e essa dominação se manifestam de forma aterradora no espírito da técnica. Ciência e técnica modernas se consolidam como a figura máxima do progresso. A racionalidade técnica dissocia meios e fins e redundam na adoração fetichista de seus próprios meios. Ela não é o triunfo da “razão científica”, mas o triunfo do método sobre a ciência. Isso quer dizer que ciência e técnica perdem sua destinação humana.

Porém, os frankfurtianos se afastam de Heidegger no que tange aos pressupostos que reconduziriam o homem ao conhecimento do ser, da *physis*, da natureza “originária”. Heidegger, prescindindo da racionalidade iluminista, propõe uma relação poética, extrarracional e mesmo “irracional” com “o fundo do mundo”. Apreendê-lo supõe a recusa do pensamento analítico, que procede por decomposição, enumeração, categorização dos objetos. Heidegger propõe uma linguagem não científica, mas poética: “Poetas”, escreve Heidegger, “são os mortais que, cantando gravemente o Deus do vinho, descobrem para os mortais, seus afins, o caminho da mudança”.

Embora as concepções de Heidegger tenham contribuído para o percurso da Teoria Crítica, no sentido de mostrar que o pensamento

não se resume à sua forma analítica, os frankfurtianos não aderiram a todas as ideias desse filósofo.

As noções heideggerianas de autenticidade (o poético como o fundamento ontológico do mundo) e inautenticidade (a racionalidade técnica que só apreende o cálculo e o interesse científico) na apreensão do ser têm, para Adorno, características de jargão, uma linguagem que estaria encobrindo o obscurantismo político de Heidegger.

## **A REIFICAÇÃO DO DESEJO**

Assim como buscaram em Heidegger os elementos para a crítica da técnica, os frankfurtianos vão buscar em Freud elementos de crítica da cultura.

A partir dos escritos de Freud, os frankfurtianos aprenderam a diferenciar *liberação política* de *liberação psíquica*. Assim como a genealogia nietzschiana descobriu a origem humana dos valores desconstruindo a noção de transcendência onde reinariam o bem e a verdade, revelando bem e mal como criações humanas, também Freud chamou a atenção para o instinto de morte que habita a razão, e para o impulso de transcendê-lo na civilização.

Com Freud, os frankfurtianos reconhecem que as bases para uma ordem social não podem ser tomadas como inquestionáveis. Hegel e Marx acreditavam que os seres humanos eram intrinsecamente sociais, e seu comportamento antissocial era o resultado de uma evolução institucional imperfeita. Tal ponto de vista foi abalado quando Freud afirmou que aquilo a que se chama razão não é escrava das paixões, mas dos instintos.

Em *A civilização e seus descontentes*, Freud apresentou o dilema de toda vida civilizada: em primeiro lugar, a antítese entre a busca individual de autogratificação e a necessidade de princípios gerais de justiça aos quais devem se submeter todos os membros da sociedade. As tendências hostis ou antissociais não se originam em um instinto de morte, mas na própria energia da vida:

“Quase toda relação emocional muito íntima entre duas pessoas que dura algum tempo — casamento, amizade, relações entre pais e filhos — deixa sentimentos de aversão e de hostilidade que só escapam à consciência como resultado da censura, da repressão. Se tal aversão e hostilidade estão presentes até mesmo em relações íntimas, pode-se imaginar o quanto estão manifestas nas relações nas quais não se encontram ligações libidinosas, sensuais, primárias”.

Na medida em que nenhum indivíduo é igual a outro, conclui-se que a situação humana primeira é aquela em que um odeia o outro. A sociedade é “um inferno” porque cada indivíduo necessita do outro para a satisfação de seus desejos, mas ao mesmo tempo o odeia porque ele é independente de si.

Toda formação grupal se origina não em impulsos de solidariedade, mas no ciúme. Se, por exemplo, aparece a noção de justiça, é por necessidade de que todos sejam tratados de maneira igual. Essa exigência resulta da impossibilidade de se obter o amor exclusivo dos pais ou de outro objeto de amor desejado e, assim, é uma compensação parcial a essa renúncia: a raiz do sentimento do dever e da consciência moral significa que, assim como nós mesmos fomos constrangidos a renunciar a muitas coisas, os outros também devem viver igualmente sem elas, ou, o que é a mesma coisa, que os outros não tenham condição de pedi-las. O sentimento de obrigação moral mascara um sentimento egoísta. A essência da justiça é o desejo de negar aos outros aquilo a que tivemos de renunciar, uma recompensa pela renúncia forçada a esses mesmos privilégios. Por isso Freud afirma que cada um de nós é um inimigo potencial da civilização.

## **o ENIGMA DA “SERVIDÃO VOLUNTÁRIA”**

Adorno e Horkheimer, como também Marcuse e Benjamin, perguntam-se acerca do enigma da “servidão voluntária”. Por que os homens escolhem livremente seus próprios opressores? Por que a vítima se torna perseguidora de si mesma? Desse ponto de vista,

Marx teria confundido dominação e exploração. Para os frankfurtianos, trata-se de dois fenômenos distintos, sendo que a dominação é um fenômeno “anterior” e mais difícil de ser resolvido, porque a exploração econômica pode terminar, mas o desejo de comandar e o desejo de servir permanecem. Marcuse se interroga em *Eros e civilização* por que todas as revoluções, até hoje, foram revoluções traídas, por que um elemento de autoderrota parece habitar os movimentos que lutam pela emancipação.

No campo literalmente político, os frankfurtianos se referem às ideias de Lenin e Stalin, em particular a concepção “classe contra classe” desses políticos e sua rejeição ao Estado burguês. Essa visão induziu-os a desprezar as concepções colaboracionistas da social-democracia que, em 1914, votou no Parlamento alemão os créditos de guerra, levando a classe operária e o país à Primeira Guerra Mundial e ao conflito com a Rússia bolchevique.

O ponto de vista frankfurtiano, no entanto, é peculiar: a Teoria Tradicional foi responsável pela ascensão e triunfo do nazismo. Essa teoria, mecanicista e causal, está presente na “teoria revolucionária”. Os comunistas alemães se recusavam a efetivar uma “frente única operária” entre comunistas e social-democratas — o que foi preconizado a partir de 1928, para evitar a ascensão dos nazistas ao poder “via frio”, pelo voto. Para o Partido Comunista alemão, a “traição” dos líderes social-democratas à causa operária no episódio da Primeira Guerra inviabilizava uma aliança comum. Mais grave, porém, pensaram os frankfurtianos, era conceber o nazismo como uma etapa a ser superada pela desmoralização do Partido Nacional Socialista de Hitler, pois este não conseguiria resolver a crise alemã da época, a hiperinflação, o desemprego e a miséria. Mecanicamente se seguiria a revolução proletária.

Sem confiança em partidos, vanguardas, heróis ou alguma teoria que orientasse a práxis justa, restava aos frankfurtianos reexaminar o conceito de razão próprio da Teoria Tradicional, em um sentido preciso: o herói na história, a vanguarda ou o partido revolucionário são supostos portadores de um saber capaz de controlar o rumo dos acontecimentos. A Teoria Tradicional teleguia os sujeitos históricos, reduzindo-os a simples objetos de uma “verdade” política pela qual

são controlados. Dessa esperada racionalidade do social está excluída a contradição, tudo o que na história venha a contrariar a sequência rumo ao progresso. Tal racionalidade é fonte do irracional, pois converte o opositor político em inimigo a ser liquidado.

Nessa perspectiva, a *Crítica à economia política* era insuficiente para compreender as possibilidades das transformações sociais, políticas e subjetivas. Fez-se necessário à Teoria Crítica caminhar para a crítica da civilização técnica, uma vez que técnica no domínio da natureza e técnica na tomada do poder, no mundo atual, se conjugam. O pragmatismo e a “ação eficiente” vêm tomando o lugar do pensamento e da reflexão. A *empíria* — a ação imediata não reflexiva — quer corrigir seus desacertos pelo uso da violência e do terror. Ela supõe seres obedientes. Para os frankfurtianos, porém, *pensar* é o contrário de *obedecer*.

Eis por que a racionalidade que habita as teorias de emancipação é responsável por novos modos de opressão.

### 3 O eclipse da razão

---

#### **o EU E A NATUREZA**

Horkheimer, em seu ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, encontra em Descartes (século XVII), como já assinalamos no capítulo 1, o projeto de dominação que se desenvolveria no Iluminismo posterior. Foi ele que no *Discurso do método* pretendeu que o homem, graças à técnica e por meio dela, deveria se tornar “mestre e senhor da natureza”. Essa dominação patriarcal do homem sobre a natureza supunha que aqueles capazes de dominar o mundo primeiro se mostrassem capazes de se dominar.

O Eu pensante precisa transformar o mundo exterior, passível de metamorfoses, em uma entidade semelhante ao sujeito que irá conhecê-lo. A natureza qualitativa e plural é convertida em exterioridade bruta, cujo sentido só é encontrado pelo *cogito*. Para isso, deve-se abstrair da natureza o que se transforma e que é mera aparência, para apreender o que é estável e permanente. Com esse procedimento Descartes transforma a natureza material em ideia, pré-requisito para sua quantificação. Uma natureza abstrata, formalizada, sem qualidades, possibilita ao sujeito do conhecimento conhecê-la e controlá-la através de sua matematização. Homem e natureza, sujeito e objeto se bifurcam.

O sujeito que enfrenta a natureza abstrata é, ele também, abstrato, destituído de psicologia e memória, pois as paixões humanas, bem como o mundo cultural e histórico, são fonte de enganos e ilusão. O sujeito deverá apreender da natureza o que lhe é idêntico: sua racionalidade. O que é racional no sujeito capta o que é essencial ao objeto, sua identidade: a racionalidade presente no sujeito capta a racionalidade presente no objeto. Com isso, o

procedimento da ciência cartesiana e seus desenvolvimentos pretendem alcançar a objetividade do conhecimento. Mas qual é a pré-história da constituição desse "sujeito racional", desse sujeito do puro conhecimento?

É ainda Descartes o autor a quem os frankfurtianos apelam. Tanto em sua obra *Discurso do método* quanto em suas *Meditações metafísicas* (1640), Descartes refere-se à história da elaboração de um sujeito que é apenas um sujeito epistemológico, um sujeito do conhecimento, destituindo-o de sua psicologia, de suas emoções e paixões, de sua história, de sua memória, de suas sensações e dos conhecimentos cuja fonte são os dados dos sentidos, em particular a visão. Para Descartes, os sentidos são fonte de enganos, erros e ilusões, introduzindo perturbações no processo do conhecimento objetivo da natureza. Ordenando o espaço, esquadrinhando-o pela álgebra e pela geometria analítica, será possível o conhecimento. Mas, para isso, o sujeito adequado é aquele que será, de início, "pura consciência de si" reflexiva, puro *cogito*. "Penso, logo existo" é o emblema de todo saber irrefutável, de toda verdade acerca da qual não cabem dúvidas. Dominação da natureza exterior e da natureza interior são um único e mesmo projeto. Descartes institucionaliza a rivalidade entre o Eu e o mundo, ao conceber o dualismo intransponível entre corpo e pensamento, fazendo das paixões elementos de perturbação da razão, de modo a tornar inconciliáveis Eros (o impulso ao amor) e a razão. A razão é puro efeito de conhecimento e de subordinação das paixões e da natureza externa para seus próprios fins.

O método propício à ciência cartesiana é geométrico-algébrico. Porém, o sujeito que conhece geometrizando o espaço desencanta o mundo: na obra *Dióptrica*, Descartes se vangloria de ter a tal ponto desvendado os mecanismos do céu que seu leitor não mais encontrará nele nenhuma matéria de admiração. O objetivo cartesiano é reduzir o campo do espanto, encontrar uma terra segura no pensamento na qual não haja conteúdos psicológicos e históricos.

Na visão moderna, cartesiana, nenhum mistério há de restar, tampouco qualquer desejo de revelação. A álgebra reconduz o



desconhecido à dimensão do já conhecido, não havendo, pois, incógnita propriamente dita.

Ora, essa posição veio a encobrir a natureza. A "evidência" cartesiana constrói uma natureza abstrata, trabalha com a "ideia", isto é, com uma natureza "objetiva". Não é dessa natureza que Horkheimer trata. No ensaio "Sobre a religião", Horkheimer escreve: "Mesmo que uma sociedade melhor substituísse a desordem atual e se desenvolvesse, a miséria passada não se tornaria positiva, e o sofrimento da natureza circundante não seria transcendido". A natureza não é o que se opõe à história por ser uma "ideia" clara, mas é o trans-histórico e, assim, o histórico em sentido forte, aquilo que não existe "em si", independentemente das determinações históricas. E Benjamin, em seu *Drama barroco alemão*, escreve: "Toda a natureza começaria por se lastimar se lhe fosse dada a palavra".

A razão cartesiana, criticada pelos frankfurtianos, esquadrinha o espaço e domina intelectualmente o mundo e age por *ordem*. Como a "ordem" do mundo (sua multiplicidade incontrolada) não corresponde à ordem no pensamento, a razão, em sua figura analítica, será hipertrofiada, a tal ponto que "pensar", nessa perspectiva, dirá Adorno, "é identificar". A racionalidade do sujeito capta a racionalidade do objeto, reconvertendo o mundo à dimensão do próprio sujeito.

A visão cartesiana inviabilizou, segundo Horkheimer, qualquer equilíbrio classicista ou romântico do homem com a natureza, eliminou as relações harmoniosas ou de afinidade, fazendo prevalecer o hermetismo da natureza. Entre o Eu e a natureza não há diálogo comunicativo, mas tensão e luta.

## **CRÍTICA À RUPTURA ENTRE NATUREZA E HISTÓRIA**

Continuando seu percurso crítico, Horkheimer reconhece na filosofia da vida, da qual se aproxima o pensamento de Bergson, o mérito de ter feito a crítica do pensar analítico, que procura se colocar como a única forma legítima do pensar. Contra isso, a

filosofia da vida faz valer a intuição, a emoção, a sensação: “a metafísica da vida”, escreve Horkheimer, “e as tendências que lhe são aparentadas na filosofia e na psicologia tiveram razão com respeito ao mito racionalista” (in “A filosofia de Bergson”). Seu maior valor consistiu em mostrar que “as estruturas que se encontram nas coisas não provêm do sujeito que as pensa e as observa, mas são objetivamente fundadas”. A apreensão dessas estruturas não poderia ser realizada por um sujeito exterior às coisas, que, partindo de um olhar de sobrevoo, abarcaria os objetos: nem pelo sujeito do racionalismo, tampouco pela razão hegeliana (que vê todo real como racional) ou pela marxista (que acredita na racionalidade, cabendo apenas realizá-la na história, tarefa da luta entre as classes).

A visão de Horkheimer põe fim à compreensão da história como Sistema ou Totalidade (nos termos hegeliano ou marxista). Não há pensamento da totalidade harmoniosa, onde o todo resolve e redime o sofrimento dando-lhe um sentido, seja este o do fim da história, segundo Hegel, ou o advento da sociedade sem classes, conforme Marx.

Da vida não há sistema. A perda da bela totalidade culmina, para os frankfurtianos, em uma “história” em fragmentos. Essa história de ruínas, de decomposição, não garante uma experiência identitária entre razão e realidade. Melhor dizendo, a história se desenvolve nos interstícios entre sujeito e objeto, homens e natureza, lá onde não pode haver saber definitivo ou uma consciência que garanta os desenlaces históricos.

Quando Benjamin e Adorno falam dessa história, caracterizando-a como “história natural”, querem dizer que a história, como espaço de criação humana, cede lugar para a “história naturalizada”, regida pelas mesmas “leis cegas da natureza”. Quer dizer, não há ação consciente dos homens; não é o indivíduo ativo, agente e consciente que toma em suas mãos o seu destino; o sujeito autônomo se converte em objeto e tem o mesmo estatuto das coisas naturais, inertes. Não faz a história, padece dela. Benjamin, em sua obra *Origem do drama barroco alemão*, analisa as tragédias do século XVII não como parte da literatura, mas para refletir sobre a história do século XX. Tal como na época do drama barroco alemão

(*Trauerspiel*), peças em que príncipes e cortesãos eram dominados pela “roda da fortuna”, incapazes de decisões históricas, o *Trauerspiel* moderno revela a história das mercadorias, em vez da história propriamente humana. A natureza diz respeito a um mundo não incorporado pela história, ainda não penetrado pela razão, isto é, exterior ao controle e à ação consciente dos homens.

A natureza é, aqui, um pré-dado, como escreve Adorno em seu ensaio “A ideia de história natural” (1932). E a história é o sofrimento e a desintegração da “primeira natureza”. Natureza e história, entretanto, convergem, quanto à transitoriedade. O eterno (a natureza) e o efêmero (a história) se fundem. A natureza se converte em objeto útil, disponível e manipulável para o acúmulo, reposição e acréscimo do capital; quanto à história, perde sua vocação humana. Tudo é transitório, mutável, fatal, como a circulação e substituição das mercadorias no mercado.

## **RUÍNAS E HISTÓRIA**

As ruínas são a alegoria da degradação temporal, da irreversível supressão das coisas corroídas pela história. Provoca nossa tristeza caminhar entre ruínas, saber que tanto esplendor e tanta vitalidade tiveram que desaparecer. O mais belo e o mais nobre a história nos roubou. A dor da contemplação das ruínas é inconsolável, nada pode compensá-la.

Porém esse movimento da história é apenas o espetáculo negativo de uma mudança. Há o momento do “desaparecimento do desaparecimento”, porque essa “clareza indecisa” não é só a do anoitecer, mas também a do crepúsculo matutino. Nas palavras de Hegel:

“Esse contínuo esmigalhamento que não alterava a fisionomia do todo é bruscamente interrompido pelo nascer do sol que, num clarão, desenha a fisionomia do mundo novo [...]. A filosofia começa pela ruína de um mundo real. Quando ela aparece difundindo suas abstrações, pintando cinza sobre cinza, a cor fresca da juventude, sua vitalidade passou”.

A transitoriedade da natureza é seu sofrimento: sua essência é a mudança. Nesse aspecto, Horkheimer e Benjamin aproximam-se de Hegel, para quem a história é muito mais a história terminal, história das coisas mortas, da ruína, do que aquela que começa. Os frankfurtianos atribuem essas características à natureza. Para Hegel, ao contrário, a história é o desenrolar da racionalidade.

Em sua obra *Lições sobre a filosofia da história mundial*, Hegel diz que os homens ditos primitivos se encontram abandonados à margem da história, são máquinas funcionando no vazio em anacrônica sobrevivência: as sociedades primitivas desconhecem, para Hegel, o trabalho do negativo, isto é, a transformação temporal: "só a ausência de pensamento, a consciência sonolenta, é imperecível", apenas o que não é atravessado pela negação interna, pela dúvida, pelo desespero, pode furtar-se à ação do tempo. A China e a Índia perduram sem ter tido história propriamente dita. Quanto aos persas, "estes são o primeiro povo histórico, a Pérsia é o primeiro império que desapareceu". A ruína e a queda das civilizações são um "processo natural", "morte natural".

Os povos históricos são aqueles cujo negativo emerge de seu interior, a violência externa não é determinante. Isso significa que nas sociedades sem história o desaparecimento da civilização é o efeito de uma catástrofe que lhe é extrínseca. Sua "estabilidade", sua "fraca temporalidade" fazem com que sejam vulneráveis ao arbítrio externo, o negativo que as destrói vem de fora: "Não se desenvolvendo de dentro, a oposição explode no exterior: deixa ruínas, mas a história não passou por sua destruição". Trata-se tão-somente de uma "história sem história", repetição de uma mesma ruína: o novo elemento que substitui o anterior por sua vez perece. A história é a-histórica.

Os frankfurtianos transferem essa visão da história para a natureza: a filosofia é a "lógica da ruína", "crônica da desintegração". Não há uma dialética reconciliadora ao final da história. Não há a passagem ao "desaparecimento do desaparecimento". A dialética se interrompe no momento da negação, da desintegração, da ruína. Isso ocorre porque o sujeito é o mestre irracional da natureza. Pelo menos desde Platão, escrevem Adorno e Horkheimer na *Dialética do*

*Iluminismo*, a filosofia persegue alvos que o racionalismo das Luzes torna explícitos: ao invés de procurar compreender o mundo da natureza, a filosofia se esforça, ao reproduzir a lei natural do mais forte, em dominá-la: “O racionalismo das Luzes adota a mesma atitude com relação aos objetos que o ditador com relação aos homens. Conhece-os para melhor os dominar”.

## **A RAZÃO E O CONTROLE DA NATUREZA**

Segundo Horkheimer e Adorno, o impulso para a dominação nasce do medo da perda do próprio Eu, medo que se revela em toda situação de ameaça do sujeito em face do desconhecido. Nesse sentido, o mito e a ciência têm origem comum: controlar as forças desconhecidas da natureza, a multiplicidade incontrolada do sensível. Para isso, o mito tem um procedimento peculiar: o sacerdote da tribo mimetiza gestos de cólera ou apaziguamento com relação às potências naturais. Um diálogo comunicativo existia, ainda, entre a natureza e os homens que se permitiam estar assustados por forças desconhecidas.

Que fez a ciência moderna? Transformou a natureza em um “gigantesco juízo analítico”, obrigou-a a falar a linguagem do número, matematizando-a, formalizando-a. Em outras palavras: se o Iluminismo pretendeu desmistificar a natureza, desenfeitá-la, desencantá-la — pelo recurso à razão explicadora e dominadora dos fenômenos naturais —, o resultado foi, segundo Adorno e Horkheimer, “uma triunfante desventura”.

O desejo de dominação do homem sobre a natureza, que, como vimos, já se encontrava em Descartes, aboliu o mito e a magia e instaurou a racionalidade iluminadora, controladora. Que pretendia o mito? Captar a origem. E ao rito cabia controlar a manifestação dessa origem.

Se o mito se baseia na imitação dos fenômenos naturais, a ciência moderna abandona a imitação desses fenômenos (que à luz da ciência é vista como irracional) e substitui a mímese pelo *princípio de identidade*. O que é idêntico na natureza é o que deve ser

conhecido. O sujeito dotado de “luz natural”, o sujeito iluminista, domina intelectualmente o mundo.

Os frankfurtianos, porém, utilizam o conceito de razão em outro sentido. Na *Dialética do Iluminismo* de Adorno e Horkheimer, o conceito é trans-histórico, não vinculado apenas a um período da história do pensamento do século XVIII europeu, mas à própria constituição do sujeito que, para comandar os outros, primeiramente deve saber se comandar.

Nossos autores encontraram na personagem de Ulisses da obra *Odisseia* (século IX a.C.) a emergência da figura da razão que, ulteriormente, viria a estender-se até o neopositivismo contemporâneo.

O episódio do canto XII trata dos perigos que Ulisses deve correr durante a viagem de retorno à Grécia sonhada. Um desses perigos é a passagem por onde cantam as sereias, cuja beleza seduzia todos os marinheiros que por lá passavam. Na busca desse enfeitiçante canto feminino, os homens atiravam-se ao mar e aí pereciam. Ulisses, advertido do perigo pela maga Circe, utiliza dois estratagemas para que ele e seus marinheiros escapem do perigo. Os marinheiros têm os ouvidos tapados com cera, para que não ouçam o canto. Ulisses é amarrado ao mastro do navio para que possa ouvi-lo sem, no entanto, atirar-se ao mar. Os marinheiros desconhecem o perigo, mas também a beleza do canto. Quanto a Ulisses, pode desfrutar do canto porque transformou seu desejo em espetáculo, devendo renunciar a seu sonho. Sob esse ponto de vista, a constituição de uma razão astuciosa, calculadora, é contemporânea da renúncia de si. A viagem metafórica realizada por Ulisses seria também aquela que a humanidade precisou realizar partindo do mito até o desenvolvimento vitorioso da razão, que exigiu o “ascetismo do mundo interior”.

Essa razão é a da autodominação: “por mais que vos peça, por mais que vos suplique de me soltar, com nós mais apertados amarra-me”, diz Ulisses aos seus marinheiros, sabendo que todos os navegantes que por ali passavam não chegavam ao destino procurado e lá pereciam. Só Ulisses é sujeito, porque se sacrificou. Quanto a seus marinheiros, foram duplamente sacrificados: não

renunciaram por vontade própria a ouvir o canto. Esse episódio prova que a fuga de Ulisses é fuga do canto mas também fuga em direção ao canto, com o qual se comunica na forma da privação e da ausência.

Há, ainda, um outro relato significativo para Horkheimer e Adorno, aquele no qual Ulisses e seus marinheiros, no retorno a Ítaca, devem passar pela ilha onde habitam os ciclopes, homens gigantes com um único olho, no meio da testa. Ulisses, tendo sido advertido para não pernoitar na ilha, mas desejando conhecer tudo o que ali ocorria, usa da astúcia. Quando um ciclope chamado Polifemo pergunta seu nome, Ulisses diz que é Odisseu. *Odisseu* em grego (*U-deis*) significa "ninguém".

Para que possa conhecer a ilha à noite sem correr nenhum risco, Ulisses embriaga Polifemo e, enquanto ele está adormecido, fura-lhe o único olho com uma lança. Polifemo grita de dor, despertando os demais ciclopes, que vêm em seu socorro. O que ouvem, entretanto, são gritos de: "Ninguém me feriu, Ninguém me feriu". Tranquilizados, os ciclopes retornam a suas cabanas, como Ulisses havia previsto.

O fato de Polifemo ter um único olho significa seu desconhecimento da tridimensionalidade do espaço, ou, em outras palavras, encontra-se em estado de natureza. Só Ulisses está do lado da cultura, do mundo histórico, porque depois desse episódio passa a ter um nome: ele é Ulisses e não mais "Ninguém".

A razão ocidental configura-se, na crítica feita por Adorno e Horkheimer, como razão de dominação, de controle da natureza exterior e interior, de renúncia e ascetismo. Mas aquilo a que se renunciou continua a ser desejado, o que determinará "o retorno do reprimido na civilização".

A racionalidade que separa sujeito de objeto, corpo e alma, eu e mundo, natureza e cultura, acaba por transformar as paixões, as emoções, os sentidos, a imaginação e a memória em inimigos do pensamento. Cabe ao sujeito, destituído de seus aspectos empíricos e individuais, ser o mestre e conhecedor da natureza; ele passa a dar ordens à natureza, que deve aceitar sua anexação ao sujeito e falar sua linguagem — linguagem das matemáticas e dos números.

Só assim a natureza poderá ser conhecida, isto é, *controlada*, dominada, o que não significa ser *compreendida* em suas dissonâncias em relação ao sujeito e nos acasos que ela torna manifestos. Os acasos da natureza são incontornáveis porque constituem um obstáculo resistente ao exercício triunfante da razão controladora.

A ciência domina a natureza "abolindo" matematicamente os acasos através do cálculo estatístico, mas não controla a "incoerência da vida".



## 4 Ciência e história



### **HISTÓRIA E PRINCÍPIO DE IDENTIDADE**

Segundo Horkheimer e Adorno, mas também Marcuse e Benjamin, a mesma razão que se exerce na ciência se traduz na política, no mercado e na história. A matriz é a mesma, isto é, o princípio de identidade. Em outras palavras, o pensamento da revolução, no caso o marxista, faz parte do que Horkheimer denominou *Teoria Tradicional*, identitária, mecanicista, causal. Horkheimer considera o marxismo como herdeiro da Revolução Francesa, do Iluminismo e de sua fé no progresso, estando comprometido a sustentar as “virtudes da razão”.

Horkheimer diz que Karl Marx falou de “a” sociedade capitalista que se transformaria em sociedade comunista pela ação do proletariado. Porém, continua ele, a partir precisamente de todas as energias humanas que podem engendrar a solidariedade proletária, a partir dos padecimentos que as diferenças sociais produzem, levando ao desejo de uma vida melhor e mais justa, de *igualdade, liberdade e fraternidade*, não resulta a sociedade justa, mas seu oposto, a comunidade popular, o *Volksgeist* (o espírito do povo) do nazismo.

“Precisamente por existirem os Estados, o que desperta o entusiasmo dos homens não é o lema “Proletários de todos os países, uni-vos”, mas sim o *Allons enfants de la patrie*[\[1\]](#) e a fanfarronada de Guilherme da Alemanha: ‘Não conheço partidos, só alemães’. O nacionalismo do Fuhrer e o ‘socialismo em um país livre’ do marechal Stalin já caracterizam a má identidade que se antecipara nos bailes em torno da guilhotina. A teoria de Marx

pretendeu ser uma crítica ao liberalismo, gerador de miséria e desigualdades, mas ela mesma era uma crítica liberal.”

A teoria de Marx permaneceu no plano abstrato ao falar do *proletariado* em termos gerais — sucumbindo ao poder autoritário da história. O “autoritarismo” da história é o poder que ela possui de impor ao presente a repetição das formas terroristas que a história sempre conheceu. O que é repetitivo na história é a violência. Todos os vencidos são vítimas. O vencedor é, sempre, o vencedor do momento. Estar no poder, chegar à condição de dominante, dirá Benjamin, é comandar a partir dos “mortos prostrados no chão”. A história que se repete é a história unidimensional do vencedor.

Para Horkheimer trata-se da repetição de uma mesma catástrofe: a do Terror de 1789, a do terror do totalitarismo. Para os frankfurtianos é a noção de continuidade temporal que permite aos revolucionários russos se valer da mesma terminologia da Revolução Francesa e, a Trotsky, por exemplo, falar do stalinismo como “termidor soviético” [2]. A história por repetição é a reedição das mesmas catástrofes do passado, quando o presente é concebido como continuidade do que passou. O direito, por exemplo, é a legitimação do poder a partir do espírito da violência que se estabelece na continuidade da história.

“A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.”(Benjamin)

A *paz* criada pelo direito é o nome que o vencedor dá ao silêncio dos vencidos para fazê-la passar por definitiva. É esse o procedimento, por excelência, do totalitarismo. Essa é a identidade de que fala Horkheimer, a identidade do povo consigo mesmo e da sociedade com o Estado. Tudo é *Um*, não há oposição. A coincidência e a fusão entre indivíduo, sociedade e Estado são ideologicamente produzidas.

## **A DIALÉTICA FRANKFURTIANA**

Na obra *Dialética negativa*, Adorno fala em um “platonismo da dialética”. Aproxima a dialética hegeliana da teoria platônica, para a qual as essências das coisas são transcendentemente ao mundo empírico no qual vivemos, independentes deste mundo cambiante e ilusório. Preexistem no inteligível, na esfera da eternidade, da imutabilidade, do repouso, da perfeição e da identidade. Também na dialética hegeliano-marxista, tudo se passa como se preexistisse na forma, na essência eterna, o modelo que o mundo histórico deve copiar. Assim como Platão considera o mundo sensível como uma cópia do inteligível, também a “história marxista” deve realizar no sensível as ideias ancoradas no inteligível.

Eis o que coloca a história no rumo das repetições catastróficas, passando da tragédia à catástrofe irracional. A Revolução Francesa nos dá a figura da construção do princípio de identidade, do qual o platonismo é o paradigma.

## **A POLÍTICA DA TRAIÇÃO**

Se considerarmos os universais abstratos — povo, nação, pátria —, veremos que são *constructos* da identidade a encobrir as divisões e conflitos neles existentes. No ensaio “Egoísmo e movimento de emancipação” (1936), Horkheimer se pergunta por que todos os movimentos pela libertação redundaram em novas formas de opressão — como ocorreu na Itália renascentista no caso de Savonarola e Cola de Rienzo<sup>[3]</sup> —, por que os revolucionários confundiam o “amor ao povo” com a mais cruel repressão.

Quanto à Revolução Francesa, Horkheimer também nota que o uso da palavra *povo* é cada vez mais frequente conforme se aproxima o termidor, a contrarrevolução, a reação conservadora. Primeiramente, o povo, nas palavras de Robespierre *toujours malheureux* (sempre sofredor) e por isso “virtuoso”, é a entidade que se opõe ao rei e à aristocracia. Depois da execução de Luís XVI o povo passa a ser constituído diferentemente. Como não pode mais se opor ao rei e aos nobres, ele se oporá aos magistrados, aos funcionários, à autoridade, ao Estado, ao governo. A palavra *povo*

designa os que são governados, em oposição aos detentores do poder. Em seguida, o povo se opõe aos ricos, aos opulentos, aos possuidores de renda, capitais. Nesse sentido, o povo é a massa dos pobres oposta aos ricos.

Não sendo o povo uno e um, mas constituído de elementos heterogêneos e interesses conflitantes, o único fator de sua coesão será a *oposição a*; com isso, o que constitui o povo é a *hostilidade*. A história da Revolução Francesa, até o Terror, é a história de um inimigo que nunca é extirpado, que permanentemente renasce: ora os partidários do rei, ora os girondinos, ora os *enragés*. A Revolução Francesa não foi o tempo da festa, como queria Robespierre, mas a época da guilhotina. É o Terror que faz o povo existir. O Terror é a prática política na qual o povo se define.

Saint-Just, por exemplo, quando defende a morte do rei Luís XVI, o faz segundo uma lógica clara: não se trata de discutir se as ações do rei são contra o povo. O simples fato de ser rei coloca-o fora da categoria povo, e fora dela nada existe, a não ser seus inimigos. A lei votada no dia 22 do mês prairial, a Lei dos Suspeitos, não permite benefício de defesa, com o que não pode haver discussão acerca da penalidade: ou se é inocente, e se permanece dentro da categoria povo, ou se é culpado, e o veredicto é a morte. Só há duas sentenças: libertação ou morte. O motivo da exclusão dos "inimigos do povo" da aceção de *povo* não pode ser explicitado, porque para isso seria preciso deixar claras as condições que fazem de seus atos algo hostil ao povo. O inimigo do povo desliza para a figura do traidor.

Assim como, nos anos de Terror na Revolução Francesa, todos aqueles que não "acertavam o passo" com o curso esperado dos acontecimentos eram inimigos do povo, também o marxismo, como "ciência da história", acreditou possuir suas leis, perseguidas pelo partido ou pela vanguarda. Quanto a eventos inesperados, eram fruto da ação de "inimigos internos" e traidores, figuras a serem aniquiladas para que a boa identidade da revolução consigo mesma pudesse prosperar. Com relação à ideia de traição, Adorno escreve ("Notas marginais sobre a teoria e a práxis"):

“O conceito de traidor provém da traição eterna da repressão coletiva, não importa de que cor. A lei das comunidades conspirativas é a inapelabilidade. Por isso apraz aos conspiradores desenterrar o conceito mítico do juramento. Aquele que tem uma outra opinião não apenas é expulso, mas se vê exposto às mais duras sanções morais. O conceito de moral reclama autonomia, mas aqueles que têm na boca a palavra *moral* não toleram a autonomia. Se alguém merece o nome de traidor é aquele que delinque contra a própria autonomia”.

## **TEORIA E IDEOLOGIA**

Segundo Horkheimer, Adorno e Marcuse, a teoria degradou-se em estratégia política, ideologia. Quando Marx, em sua *Ideologia alemã*, critica autores como Stirner, Bauer e Feuerbach, é por não encarnarem a filosofia, mas a ideologia, isto é, a ocultação das condições reais de existência e os mecanismos de entretenimento que se valem de fantasmagorias como a religião, a propriedade privada e o direito burguês. Por isso, quando se fala em “ideologia do proletariado”, essa formulação não poderia encontrar chancela no pensamento de Marx. Assim, *Que fazer?* de Lenin não é uma pergunta sobre a ação, a práxis, mas antes um “como fazer?”, uma vez que os revolucionários profissionais e treinados no partido já sabem *o que* deve ser feito.

Sob esse ponto de vista, falta hoje um “sujeito histórico”, no sentido do agente transformador da sociedade e da consciência, pois o proletariado foi “integrado” na sociedade da “total administração”, sociedade unidimensional, sem oposição, sem contradição, que é a sociedade pós-industrial e, de modo geral, as sociedades produtivistas do Leste ou do Ocidente desenvolvido. Sociedades sem oposição, sem sujeito ou indivíduos, fazem com que as esperanças revolucionárias sejam preteridas até que surja um novo agente revolucionário, um outro agente histórico. “A ideia de que o indivíduo está sendo destruído ainda é por demais otimista”, disse Adorno em *Minima Moralia*.

## 5 A Teoria Crítica hoje

---

### **o INDIVÍDUO CONTRA O TOTALITARISMO**

As expressões *indústria cultural*, nas palavras de Adorno e Horkheimer, e *sociedade unidimensional*, em Marcuse, apontam para um mundo dominado pelo princípio da indiferença, tal como este é concebido no pensamento de Marx, a indiferença entre coisas e coisas, coisas e homens, homens e homens:

“O tempo é tudo, o homem não é mais nada, nada mais que a materialização do tempo [...]. O homem é a carcaça do tempo. Não é uma hora de um homem que vale uma hora de outro homem, mas o homem de uma hora vale um outro homem de uma hora”. (*Miséria da filosofia*)

Tudo se equivale no mercado, em virtude da transmutação de todos os valores em *valor de troca* em um mercado. Em contrapartida, a noção de indivíduo — aquela que se forjou no Iluminismo do século XVIII — é portadora ainda hoje dos valores de igualdade, liberdade e fraternidade, exatamente porque tais valores estão em extinção antes de terem sido realizados. Valores que na Revolução Francesa só se efetivaram para a burguesia reassumem o caráter de valores universais, devendo realizar-se para a sociedade como um todo.

Com isso, os ideais iluministas do pensamento burguês tornam-se contraditórios e conflitantes no universo contemporâneo que integra o indivíduo na totalidade social, anulando-o, unidimensionalizando-o, dissolvendo o indivíduo concreto e consciente de seus fins em um “todo irracional ao qual ele não mais se opõe”.

Se Adorno escreve uma obra chamada *Dialética negativa* é porque a dialética hegeliano-marxista, “o pensamento do negativo”, não é,

segundo Adorno, suficientemente negativa. A dialética hegeliana não possui em si mesma nada que garanta o não retorno daquilo que foi transcendido, ultrapassado, que está morto; não garante que o que passou não volte a se repetir no presente. Só o indivíduo pode contrapor-se aos universais negadores do individual, aqueles mesmos universais que faziam dele um “acidente” no sistema hegeliano, o empírico isolado do sistema.

Não por acaso, Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin encontraram em Kant um ponto de não retorno na filosofia. Foi Kant que, em sua *Crítica da razão prática*, escreveu: “Nem todos os homens são felizes, mas todos têm direito a sê-lo”. E mais: o que interessou aos frankfurtianos foi a noção de *indivíduo*, numa guerra declarada às leis do mercado que regem a vida de cada um: “Tudo o que pode ser comparado, pode ser trocado, tem um preço; o que não pode ser comparado, não pode ser trocado, não tem preço, mas dignidade: o homem”. Para que o homem pudesse ser trocado, foi necessária a construção de uma igualdade abstrata, porque destituída das diferenças entre indivíduos concretamente desiguais, incomparáveis.

Assim, em Kant os frankfurtianos encontram o conteúdo sublime da Teoria Crítica; ele não sacrificou o indivíduo a nenhum universal, seja pátria, nação, Estado ou sociedade sem classes.

Todos os elementos dissonantes numa sociedade passiva, inerte e sem reação — como a família, o indivíduo, o amor — devem ser reivindicados, reabilitados contra o totalitarismo da sociedade unidimensional. Para Adorno, no amor os amantes se entregam um ao outro sem cálculo ou interesse, sem dominação. Dessa forma, a noção de indivíduo volta a ser central para os autores frankfurtianos.

Segundo Schopenhauer, retomado pelos frankfurtianos, a existência humana se revela absurda, do ponto de vista do indivíduo, e o homem se percebe como nulidade e impotência.

Todo pensamento em conflito com o triunfalismo vigente tem função crítica. A sociedade dominada pela racionalidade da ciência e da técnica, isto é, pela ideologia do progresso, é arquivamento do passado, perda da memória, procedimento necessário para que o presente em “falso movimento”, movimento de *mercadorias* e não

da *ação humana*, seja tomado como história enquanto tal. Mundo petrificado, este, no qual as mercadorias “se reconhecem a si mesmas em um mundo que elas próprias criaram”.

O indivíduo autônomo, consciente de seus fins, está em extinção, em desaparecimento. É ele que deve ser recuperado.

## **INDIVÍDUO E EMANCIPAÇÃO**

A noção de indivíduo é incorporada por Horkheimer em diversos ensaios, em particular “Schopenhauer hoje”. Para a Teoria Crítica, o marxismo é por demais otimista: não teme, segundo a conjuntura, fazer apelo a uma racionalidade de tipo hegeliano, a uma concepção positivista da ciência e mesmo a um irracionalismo espontaneísta da violência, três elementos recusados pelos frankfurtianos. Tomando distância com relação àquelas teorias que se aliam a uma técnica totalitária da tomada e da conservação do poder, isto é, à recondução da dominação, os filósofos frankfurtianos suspeitam da *dialética*, da *ciência* e da fascinação marxista pela *violência*.

Toda a Teoria Crítica se contrapõe à filosofia e à ciência que sacrificam o individual à “totalidade de um sistema mistificado”, tal como o de Hegel: “Hegel sacrifica os indivíduos à universalidade, posto que não há harmonia possível entre a vontade geral e o interesse particular, entre razão e felicidade” (Marcuse). Isso quer dizer que os progressos da Razão se fazem contra a felicidade dos indivíduos. A Teoria Crítica se opõe à ciência que, à maneira do positivismo, pensa a história como um encadeamento de eventos progressistas. No que concerne à filosofia da história, Marx e Engels tenderam a sacrificar a felicidade individual às gerações futuras: “Tratava-se de endeusar a história”, afirma Adorno, “mesmo entre os hegelianos ateus Marx e Engels”. A ideia de progresso e de história universal constituem a ilusão de que existe uma humanidade idêntica a si mesma e que caminha de maneira unitária e harmônica. Não se pode esquecer: há o progresso e, também, as vítimas do progresso.



Em oposição a uma história deduzida diretamente dos conceitos do materialismo histórico, os frankfurtianos propõem resgatar uma outra história, na qual as marcas do sofrimento do passado permaneçam presentes em seus produtos. A tradução do sofrimento em conceitos universais e abstratos torna-o mudo e sem importância: “A metafísica”, dirá Adorno, “está longe do sofrimento dos homens”. Assim, a violência como “parteira da história” ou a “teoria do Terror”, de Robespierre a Lenin e Stalin, pressupõem que o interesse da totalidade deve automática e permanentemente ser hostil, dissimulador das feridas interiores e do interesse particular do cidadão — entendidos, estes, como puro egoísmo e “depravação natural”.

É Schopenhauer quem estabelece a diferença entre a “piedade tagarela” do revolucionário e a compaixão. É ele quem compreende a conexão entre compaixão e política.

O revolucionário “tagarela” é, por exemplo, aquele que exalta sofrimento do povo e o submete, ao mesmo tempo, à mais cruel repressão. Assim o foram Robespierre e Marat: “chamam-me cruel”, comentou Marat ao condenar à execução opositores políticos, “e, no entanto, não posso ver sofrer sequer a uma mosca”.

Com relação a isso, Adorno também escreve em seu ensaio “A educação depois de Auschwitz”:

“Se os homens não fossem indiferentes uns aos outros, Auschwitz não teria sido possível, os homens não o teriam tolerado. Os homens, sem exceção, sentem-se hoje pouco amados porque todos amam demasiado pouco. A incapacidade de identificação foi, sem dúvida, a condição psicológica mais importante para que pudesse suceder algo como Auschwitz entre homens de certa forma educados e inofensivos”.

Se a compaixão é um compadecimento, essa impossibilidade de identificação procede, segundo Adorno, da educação:

“O ideal pedagógico do rigor em que muitos podem crer sem ter antes refletido sobre isso é inteiramente falso. A ideia de que a virilidade consiste no mais alto grau em suportar a dor foi durante muito tempo a imagem encobridora de um masoquismo que, como demonstrou a psicologia, tão facilmente roça o sadismo. A pessoa

dura consigo mesma arroga-se o direito de ser dura também com os demais e se vinga neles da dor cujas emoções não pode manifestar, que deve reprimir [...]. A angústia não deve ser reprimida. Quando a angústia não é tolhida, quando o indivíduo se permite ter tanta angústia quanto esta realidade merece, então, provavelmente, desaparecerá grande parte do efeito destruidor da angústia reprimida e desviada”.

A compaixão, ao contrário, encontra sua força no fato de estar ligada a um ser particular, único, e não poder ser generalizada. É uma tristeza mimética, que compartilha o mesmo sentimento, sendo, portanto, levada a desejar o fim dessa tristeza. “Nós nos esforçamos o máximo possível para liberar da sua miséria um ser pelo qual sentimos compaixão.”

A emancipação não é possível em termos gerais. Só há emancipação do *indivíduo* na medida em que é nele que se concentra o conflito entre a autonomia da razão e as forças obscuras e inconscientes que invadem essa mesma razão.

## **o INDIVÍDUO E SUA FUNÇÃO CRÍTICA**

Em outro ensaio, “Autoridade e família”, Horkheimer volta-se para o indivíduo. O conceito de “autoridade” é tomado em sua tensão interna, não devendo se confundir com o de autoritarismo:

“A autoridade designa a aptidão, consciente ou inconsciente, de se integrar ou de se submeter, a faculdade de aprovar a situação presente enquanto tal, em pensamento ou ação, de viver na dependência de ordens impostas e de vontades externas”.

Na família do século XIX, porém, ao mesmo tempo que o princípio da autoridade paterna se estabelecia com base no provedor econômico, na submissão das mulheres e das crianças excluídas dos direitos econômicos e sexuais — devendo recalcar impulsos e desejos em função de uma moralidade castradora —, a autoridade tinha, também, um outro sentido: a *auctoritas*, “ser autor de algo”, responder por algo que depende de nós, mas de nenhuma maneira significa “possuir o poder”. Assim, o pai era também o provedor

moral, aquele que mostrava um caminho, dava a palavra responsável.

Em termos histórico-sociais, a “dialética da família” manifestava que a mãe, confinada ao espaço doméstico, podia, em contrapartida, fantasiar sonhos utópicos com seu filho, amor que acompanhava a criança na vida adulta e a protegia da identificação com o mundo das instituições sociais, pois na família estava preservada a individualidade: “a família”, escreveu Adorno, “não é tão-somente a forma retributiva do vivo, mas uma maneira de enfrentar em comum e solidariamente a morte”.

Em face da integração acrítica do indivíduo na sociedade global, diante da dissolução da família e do conseqüente abandono do indivíduo ao universo das instituições sociais, há a necessidade de atribuir à família um outro significado: o de um espaço de preservação da autonomia.

Em nossa contemporaneidade, o pai obedece, fora de casa, segundo uma “racionalidade irracional”, mas reina dentro de casa. De acordo com Horkheimer:

“Ao contrário do que se passa na vida pública, agressiva e concorrencial, na família as relações não são mediadas pelo mercado, e os indivíduos não se contrapõem como concorrentes econômicos; nela o homem sempre preservou a possibilidade de agir não apenas como uma função ou um negócio, mas também como homem [...]. Deste ponto de vista, a família não conduz à autoridade burguesa, mas ao prenúncio de uma condição humana melhor”.

Não por acaso, Horkheimer recorda o significado atribuído por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, à figura de Antígona, filha de Édipo e irmã de Ismênia, Etéocles e Polinice. Ela é o princípio do amor que nasce e se desenvolve no âmbito familiar, irredutível à autoridade da polis, da cidade, do Estado. Horkheimer vê na mulher em particular o símbolo do amor e do conflito com a autoridade pública. Representa o princípio não utilitário no totalitarismo da sociedade que se funda e é governada pelas leis do mercado. As últimas palavras de Antígona na tragédia de Sófocles deverão ser repensadas: “Se assim agrada aos deuses, confessemos que, já que sofremos, erramos”. Quando Antígona se recusa a deixar o irmão

Polinice insepulto, como determinava a lei cujo representante era Creonte, lei que fazia de Polinice o usurpador do trono de Tebas, Antígona faz valer as leis do parentesco: a consanguinidade e as leis do clã são para ela mais importantes que as leis da cidade. Mas, quando Antígona aceita morrer por ter sepultado o irmão, renuncia a qualquer resistência, acolhendo, com isso, o mundo "masculino burguês": "quem é atingido pela má sorte também é culpado". Na perspectiva da Teoria Crítica, Antígona deverá, hoje, deixar de ser apenas o símbolo do luto pela morte do irmão para tornar-se símbolo do princípio da solidariedade e do amor, princípio antiautoritário por excelência.

## **PESSIMISMO CRÍTICO**

O pessimismo de Horkheimer e a ciência melancólica de Adorno têm função crítica. O mesmo aparece no conceito de "Grande Recusa", de Marcuse. O presente comporta elementos de autoderrota, mesmo que nele haja movimentos que procurem a libertação. Uma forma de opressão sucumbe a uma nova modalidade de violência; a sociedade vem sempre a conhecer novas formas de barbárie. A Grande Recusa tem, em Marcuse, o mesmo sentido do Messias para Benjamin, aquele que vem como o vencedor do Anticristo, para instaurar o reino dos justos.

Segundo Horkheimer, há uma dialética implícita na atitude pessimista, na desconfiança schopenhaueriana com relação às massas:

"A desconfiança no movimento popular encerra também no século XIX não apenas um elemento reacionário, mas, ao lado do pessimismo social de que faz parte, também um momento de consciência. Na amargura do pessimismo está selada a suspeita de que na sociedade vigente, não obstante as garantias de seus apologistas, a felicidade geral tem bem poucas possibilidades de realização".

Se Schopenhauer fala que na história, como no indivíduo, há uma "luz cega", vontade cega, movimento cego da vontade, é porque

esta se traduz por um déficit crônico em relação à vida histórica e que acabará se encarnando no “querer morrer”. Quanto à Teoria Crítica, ela é um “querer viver” que procura reparar as ruínas da história, que necessita realizar suas promessas em relação à humanidade decepcionada. Mas Horkheimer estabelece uma diferença entre a Teoria Crítica e o ceticismo, pois não converte o reconhecimento do mal existente e da transitoriedade do conhecimento em um absolutismo antiteórico, e, inclusive em constatações pessimistas, deixa-se guiar pelo firme interesse em um futuro melhor.

Se a história é decepção, o objetivo de uma sociedade melhor e mais sã é indissociável da noção de dívida em relação à humanidade. Do ponto de vista da Escola de Frankfurt, não se confere a nenhuma objetividade, a nenhum *telos* (finalidade) imanente à própria história, a possibilidade de um desenlace feliz, seja o *telos* entendido como progresso ou redenção. Em outras palavras, não se trata da luta pela vitória histórica, pois isso significa manter-se no registro do inimigo.

Também Marcuse, em *Eros e civilização*, pergunta por que até hoje todas as revoluções foram “revoluções traídas”. Parece que um elemento de autoderrota está internalizado naqueles movimentos que lutam pela emancipação. Sempre um bom príncipe imaginário continua a ser acalentado à distância do mau poder que se experimenta, como se o poder só pudesse ser posto em questão em nome do poder.

Marcuse considera que além do termidor histórico — movimento restaurador do Ancien Régime na Revolução Francesa, com o retorno de um rei ao trono — existe também um “termidor psíquico”. E, aqui, a psicanálise de Freud é muito instrutiva. A sociedade unidimensional ou a indústria cultural produzem a “servidão voluntária”:

“O desenvolvimento de um sistema hierárquico de trabalho social não só racionaliza a dominação, mas também ‘bloqueia’ a rebelião contra a dominação. No nível individual, a revolta primordial está contida na estrutura do complexo de Édipo. No nível social, às rebeliões e revoluções recorrentes seguiram-se contrarrevoluções e

restaurações. Das revoltas dos escravos no mundo antigo à revolução social de nosso tempo, a luta dos oprimidos terminou no estabelecimento de um novo e 'melhor' sistema de dominação; o progresso teve lugar através de um aperfeiçoamento das cadeias de controle. Cada revolução foi um esforço consciente para substituir um grupo dominante por outro; mas cada revolução desencadeou também forças que 'ultrapassaram a meta', que lutaram pela abolição da dominação e da exploração. A facilidade com que foram derrotadas exige explicação". (Marcuse)

Já Horkheimer, em "Egoísmo e movimento de emancipação", de 1936, alojava no ascetismo do mundo interior, na renúncia ao prazer, a volta do reprimido na forma da destrutividade, dado o caráter sadomasoquista da civilização contemporânea.

No caso de Marcuse, o superego, essa instância moral que acompanha os sujeitos em suas ações, dando a permissão e a interdição, esse superego gera a culpa pela luta quando se enfrentam valores estabelecidos, uma emoção cujo poder deriva da identificação com o tirano, a culpa por revoltar-se e "assassinar" a figura paterna — o ditador. Os indivíduos têm de defender-se contra o espectro de sua integral liberação da carência e da dor, contra a gratificação integral. O princípio do prazer não reconhece limites ou frustrações para sua realização. Por isso, prescinde do "princípio de realidade". Mas o prazer sem nenhuma lei gera a culpa. Assassinar o pai é, do ponto de vista simbólico, matar a lei, o que produz angústia que pede uma resolução: "O crime contra o princípio de realidade", escreve Marcuse, "é redimido pelo crime contra o princípio do prazer [...] Existe culpa com respeito a um ato que não foi realizado: a libertação". O fato de ser vítima deve ser esquecido.

## **HISTÓRIA COMO RUPTURA**

Para que a história possa se subtrair a esse massacre chamado progresso é necessário o rompimento com tudo o que é "histórico", isto é, mau, temporal. É necessário romper com a noção de história como um *continuum*, romper com a linearidade do progresso

científico-tecnológico tal qual a racionalidade de dominação o estabeleceu: “Não existe nenhuma linha reta”, escreve Adorno na *Dialética negativa*, “que conduza a humanidade da barbárie à civilização. Mas existe uma linha reta que conduz do estilingue à bomba de megatons”. Essa racionalidade científica, que se faz passar pela única forma veraz de racionalidade, recalca aspectos importantes da razão: a sensualidade, a sensibilidade, a sensação. O termo alemão *Sinnlichkeit* (sensibilidade) conserva os três sentidos. Marcuse chama a atenção para o fato de a palavra ter deslizado do campo sensorial, corporal, para o terreno da estética e da filosofia da arte. Sensação, sensualidade e sensibilidade foram tornadas antagônicas pela civilização repressiva, foram preteridas na hipertrofia da racionalidade analítica, pragmática e calculadora, vale dizer, matematizante. Malgrado os desenvolvimentos técnicos e científicos, há uma regressão da sociedade, o que se atesta pelas periódicas recaídas na barbárie, no auge da civilização — os fascismos, os nazismos, o totalitarismo.

A razão é responsável pela produção do irracional, pois manipula o homem e a natureza exterior para fins egoicos, só reconhecendo o que garante um Eu dominador de sensações, sentimentos e paixões.

A ciência recai na mitologia que ela procurava combater e se torna “adoração fetichista de si mesma e de seus métodos”. Não mais possui uma destinação humana. Adorno diz que se entre os gregos a ciência era a busca da “vida justa” do “bem-viver”, nós podemos, por assim dizer, ter a medida de nossa alienação. A ciência se converte em mitologia porque não venceu o mito, mas este se tornou o conteúdo de uma estrutura “racional”. É o irracional no interior da própria razão que se converte em violência histórica.

Que se recorde uma notícia publicada no caderno “Ciência e Tecnologia” do jornal *Folha de S. Paulo*, em 25-12-1977, e analisada por Fernando Mesquita em seu ensaio “O terrorismo do útil”. O objeto da notícia era um simpósio que discutia em termos estritamente técnicos a adição do sangue humano à coagulação do concreto. Segundo a matéria, tal procedimento barateia o custo do material, pois o tempo de coagulação é menor do que com o uso dos aditivos tradicionais. E a notícia diz também que o sangue pode

ser “humano ou bovino”. Antiga matéria viva da honra e do juramento, o sangue não mais será inutilmente derramado. Uma racionalidade que transforma a coisa viva em coisa útil já havia sido longinquamente pressentida por Marx, quando denominava o capital de *Vampiro*, *Moloch*, *Jugernaut*, que rouba ao operário a luz, o sol, o sangue e a própria vida. E mais: a mesma pesquisa já fora realizada com sucesso no Brasil, França e na então Tchecoslováquia. Isso significa que, para além do modo de dominação — o autoritário Brasil, a liberal França, o “socialismo real” —, a mesma racionalidade produtivista e destrutiva está presente.

Que até o momento tenha ou não sido aplicada à indústria da construção civil não é o mais significativo. A barbárie se encontra no simples fato de ter-se chegado a essas conclusões, atravessando a barreira do corpo, que até há pouco era utilizado estritamente para produzir “verdades” por meio de tortura. A racionalidade agora desbasta o terreno de preconceitos “humanistas” e segue seus simpósios e seus idioletos no sentido de uma não ruptura com relação à lógica do pior. Não por acaso Nietzsche dizia ser necessário “reprimir” o que chamamos de “instinto do conhecimento”.

## **HISTÓRIA E FELICIDADE: REDEFINIÇÃO DA RAZÃO**

É preciso, segundo os frankfurtianos, reinterrogar a razão para cumprir suas promessas não efetivadas, tudo o que ficou a dever às suas próprias esperanças. É esse o sentido do “inteiramente outro” de Horkheimer, a “Grande Recusa” de Marcuse, a “dialética em suspensão” de Adorno e o “messianismo” de Benjamin. Todos eles só podem querer referir-se à pura transcendência em relação ao que se passou até agora na história, à sua redenção.

O materialismo da Teoria Crítica, revisitado, só pode significar uma consideração do singular e a redenção das gerações que passam pela história. O “inteiramente outro” é a memória da dor como condição de possibilidade de sua supressão, pois é o único tesouro que a história não pode arrancar ao homem sem seu consentimento:



“Devemos nos ligar pela nostalgia do que acontece no mundo, o horror e a injustiça não são a última palavra, há um *outro*”.

Dado que os frankfurtianos não aceitam a ideia de que exista uma “ciência da história”, a possibilidade de controlar os acontecimentos, é necessária uma racionalidade capaz de nos inserir nas contingências das coisas. E uma de suas modalidades é ser memoriosa, lembrando o sofrimento passado para que a catástrofe não se repita. Segundo Marcuse:

“Esquecer é esquecer o que foi, mas também o que pode ser. Esquecer é perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalecessem. Esse perdão reproduz as condições que produzem a injustiça e a escravidão. [...] As feridas que se curam com o tempo são também as que contêm o veneno. Contra essa rendição do tempo, o reinvestimento da recordação em seus direitos (...) é uma das mais nobres tarefas do pensamento [...]. O tempo perde seu poder quando a recordação redime o passado”.

Em meio a uma “causalidade” histórica “sem normas” e produzida por esse mesmo desregramento, sem ilusão de atingir qualquer objetividade transcendental garantidora do curso dos acontecimentos, a Teoria Crítica procura os meios racionais de repará-la. Nas palavras de Adorno:

“A filosofia que só pode se justificar diante do desespero é o intento de considerar todas as coisas como se se apresentassem do ponto de vista da redenção; o conhecimento não tem outra luz a não ser a que emana da redenção do mundo: tudo o mais se esgota na reconstrução *a posteriori* e é parte da técnica”.

Trata-se, para Adorno, de estabelecer as perspectivas nas quais o mundo revele suas fraturas, “tal como um dia aparecerá débil à luz messiânica”. “Obter essas perspectivas sem arbitrariedade e sem violência, do simples contato com os objetos, essa e apenas essa é a tarefa do pensamento.”

## **HISTÓRIA E DESNATURALIZAÇÃO**

As referências a Kant e Schopenhauer explicitam o ponto de vista da Escola de Frankfurt com relação ao marxismo. A noção de indivíduo substitui a de classe como protagonista da história.

Também Benjamin, em seu ensaio "Paris, capital do século XIX", reflete sobre as questões da história, história que é violência, ruína, destruição e catástrofe. Nesse horizonte, o herói não é mais o militante revolucionário, mas o *flâneur*, o andarilho na cidade, o poeta alegorista, o conspirador, o velho, o forasteiro, a criança, o narrador, o colecionador, o fumante de haxixe — todas as figuras que a cidade não inclui mas marginaliza como inúteis e sem localização produtiva definida. Paris não é só a capital do capital. *Paris é uma época*. A época do desamparo do indivíduo. A modernidade nos dá a experiência de um mundo "do qual os deuses já partiram ou ainda não chegaram".

Num universo sem história e sem memória, Benjamin reúne o *Drama barroco alemão* do século XVII com os "modernos" anos 30 — aqueles que assistem à ascensão do nazismo na Alemanha —, porque no tempo mítico todas as épocas são contemporâneas. Se o *Drama barroco* vê ruínas, a destruição e a morte como cenário petrificado é porque a história se converteu em natureza, isto é, destino cego. Quanto ao poeta — tal como aparece na obra de Baudelaire lida por Benjamin —, ele contempla as ruínas de Paris e as suas próprias, agora convertidas em sua própria história natural.

Todo o problema é: como romper o ciclo fatal de uma história que se naturalizou, perdeu seu papel humano, e de uma natureza que se artificializou e se tornou fantasmal, irreconhecível e estranha ao homem que nela vive?

Vítima de um expatriamento transcendental, o homem moderno vaga sem um "princípio de razão suficiente", que lhe garanta o pertencimento ao mundo. Se o *cogito* cartesiano fornecia uma referência estável e permanente para o sujeito, hoje se duvida da própria identidade do "eu penso": quem é esse "eu" que pensa através de mim? Sem a garantia dos princípios lógicos da identidade, da não contradição e de uma razão suficiente, o homem deve construir sua própria história, repensar a questão da atividade do

sujeito em um quadro diverso do de Marx, no horizonte da revolução-redenção.

Não por acaso a personagem emblemática da metafísica da ação é Hamlet — o “príncipe do pensamento especulativo”, o “grande trágico do acaso”. A esse respeito escreve Adorno:

“A irracionalidade que sempre volta a emergir da práxis — seu protótipo estético são as ações repentinas com as quais Hamlet realiza o planejado, e nessa realização fracassa — recria incansavelmente a ilusão da separação absoluta entre sujeito e objeto”.

Também Benjamin, no *Drama barroco*, se refere a Hamlet: o príncipe age quando é necessário pensar, pensa longamente quando se trata de agir imediatamente. Isso quer dizer que o pensamento e a vida, a teoria e a práxis, dificilmente coincidem. A consciência chega tarde demais.

É necessária uma nova figura da razão que reconcilie seus aspectos de dominação e de cálculo com sua passividade e receptividade. Uma racionalidade capaz de nos inserir nas incertezas da história, como diz Benjamin no *Drama barroco*.

## **HISTÓRIA E FRAGMENTO: O ESPAÇO E O TEMPO**

A figura benjaminiana do colecionador de objetos pode aqui ser esclarecedora. Ele é guiado por uma paixão barroca, acumula em um mesmo espaço objetos cuja procedência é outro espaço e outro tempo. Quanto à coleção, está sempre incompleta, tal como a história.

Em vez de se pensar a razão como dominação, é preciso ampliá-la na direção de sua redefinição, que abarque seus aspectos controladores e os emancipatórios. Uma racionalidade que não se confine nas determinações espaço-temporais, mas uma “razão estética”, em sentido etimológico de sensação, sensibilidade e sensualidade. É preciso reconciliá-los, o que só se tornará possível com uma nova apreensão do tempo e da fruição que não seja a do dia industrial, tampouco a do tempo histórico do progresso: “As leis

da razão”, escreve Marcuse, “devem ser reconciliadas com os interesses dos sentidos”. E Marcuse cita Benjamin:

“A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria das classes revolucionárias no momento de sua ação. A grande revolução [a de 1830, nesse caso] introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um recolhedor histórico do tempo. É no fundo o mesmo dia que retorna sob a forma dos dias de festa, que são dias de comemoração. Assim, os calendários não contam o tempo como os relógios. São monumentos de uma consciência histórica cujo mínimo rastro parece ter desaparecido da história há mais de cem anos.

A revolução de julho comportou um incidente no qual essa consciência pôde fazer valer o seu direito. Na noite do primeiro dia de combate, soube-se que em diversos lugares de Paris, independentemente, e no mesmo momento, atirou-se contra os relógios públicos. Uma testemunha ocular, que deve talvez sua adivinhação à rima, escreveu então:

‘Quem o acreditaria? Dir-se-ia que irritados pelas horas  
Novos Josués ao fim de cada via  
Atiravam nos quadrantes para parar o dia.’”

Se história em sentido frankfurtiano é salto para fora da linha do progresso, ela é interrupção, e não continuidade histórica. A revolução só poderia ter, assim, a figura da redenção. Em seu ensaio “Para uma crítica da violência”, Benjamin diz que a violência é humana e a redenção é messiânica. Trata-se de um “messianismo sem Messias”, porque tudo o que é histórico e passa pela ação dos homens não se funda em nenhuma ciência ou garantia. Redenção significa restituição, devolução daquilo de que fomos privados contra nossa vontade, daquilo que nos foi roubado. E a redenção não comporta violência, tal como em Orígenes<sup>[4]</sup>: “O Messias virá e salvará primeiro os inocentes; em seguida salvará os culpados. No final, todos serão salvos”.

Para reconhecer o instante da “salvação”, da revolução, para reconhecer os sinais anunciadores do futuro, necessita-se de

“presença de espírito”, tal como Benjamin o diz. E esta é “corpórea presença de espírito”, é sensorial e sensual:

“Todos aqueles que interrogam os videntes sobre o futuro dão sem saber uma indicação íntima sobre o que vai ocorrer que é mil vezes mais precisa do que tudo que lhe é dado ouvir lá [...]. Transformar uma ameaça em um ‘agora’ pleno, o único milagre telepático digno de ser desejado, tal é a obra da corpórea presença de espírito”.

À racionalidade controladora deve-se associar uma outra racionalidade capaz de apreender o futuro no presente — “de prever, por assim dizer, o presente”. Nesse sentido, Benjamin escreve:

“O dia jaz cada manhã, como uma camisa limpa sobre nosso leito; o tecido incomparavelmente fino, incomparavelmente denso, de limpa profecia, nos assenta como uma luva. A felicidade das próximas vinte e quatro horas depende da maneira de apreendê-las no momento do despertar”.

Esse instante, para os frankfurtianos, tal como a revolução, é risco, possibilidade de fracasso, esperança de êxito.

## 6 Conclusão: indústria cultural *versus* imaginação estética

---

A partir do exposto, podemos compreender a conhecida crítica à indústria cultural feita pelos frankfurtianos.

O conceito de indústria cultural, elaborado por Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Iluminismo*, diz respeito a uma teoria social do conhecimento. De acordo com seus pressupostos, tudo se transforma em artigo de consumo. No mercado, todas as teorias se equivalem, seja a de Marx, Hitler ou Lenin.

Também a música popular, em particular o *jazz*, sucumbe à uniformização e à pseudo-individualidade. A essência da audição de massas é, para Adorno e Horkheimer, o reconhecimento do que nos é familiar. Todas as vezes que uma certa fórmula se populariza, isto é, tem êxito de consumo, a indústria a promove e repete sempre o mesmo padrão. Tais circunstâncias intensificam a passividade social. E a uniformização técnica leva, por sua vez, à "administração centralizada". A arte na época de "sua reprodutibilidade técnica", para utilizar uma expressão de Benjamin, serve para reconciliar a audiência de massas com o *status quo*.

Dissolvendo a tradicional oposição entre "alta cultura" e "cultura popular", a indústria cultural criou uma "barbárie estilizada". Como escreve Adorno:

"A arte ligeira tem sido a sombra da arte autônoma. É a má consciência social da arte séria [...]. A própria divisão é a verdade: pelo menos ela expressa a negatividade da cultura que as diferentes esferas constituem. E menos ainda pode a antítese ser reconciliada absorvendo-se a arte ligeira na séria ou vice-versa. Mas é isso que a indústria cultural tenta [...]. A abolição do privilégio educacional

através do mecanismo de vendas de produtos culturais não abre para as massas as esferas das quais foram anteriormente excluídas, mas, dadas as condições sociais existentes, contribui diretamente para a decadência da educação e o progresso da inexpressividade bárbara”.

A cultura de massa é “uma psicanálise ao revés”, é regressiva. Para Adorno e Horkheimer, a “cultura de massa” não é nem cultura nem é produzida pelas massas: sua lei é a novidade, mas de modo a não perturbar hábitos e expectativas, a ser imediatamente legível e compreensível pelo maior número de espectadores ou leitores. Evita a complexidade, oferecendo produtos à interpretação literal, ou melhor, minimal. Assim, a mídia realiza uma “caça à polissemia”, pela demagogia da facilidade — fundamento da legitimidade desse sistema de comunicação. Adorno critica a “indústria cultural” não por ser democrática, mas por não o ser. A mídia transmite uma cultura agramatical e desortográfica, de tal forma que a educação retorna à condição do *segredo*, conhecimento de uma elite: “A luta contra a cultura de massa só pode ser levada adiante se mostrada a conexão entre a cultura massificada e a persistência da injustiça social”.

Esse mecanismo que vive da ausência de pensamento autônomo é apontado pela Teoria Crítica, em particular nos efeitos da televisão. Nos noticiários, por exemplo, a voz em *off* do apresentador funciona como um superego sonoro que nos leva a concluir o que já está decidido antes de nossa reflexão. Também nas entrevistas, o tempo da palavra cedida só é permitido a fim de que o entrevistado diga o que é induzido a dizer. Adorno e Horkheimer observam, ainda, que o mesmo procedimento de indiferenciação entre objetos e indivíduos na troca no mercado está presente na televisão. A uma notícia de catástrofe natural ou social segue o *divertissement* do nascimento de um ursinho Panda no zoológico de Moscou.

Foram essas concepções frankfurtianas que inspiraram uma crítica à política que toma prioritariamente a questão da técnica como dominação. Não se trata, pois, de discutir a democracia, mas de questionar a tecnologia. O *modus operandi* da televisão é, para os frankfurtianos, uma das formas da destituição e do ataque aos direitos humanos, pois oblitera a autonomia do pensamento e

inflaciona a mente de preconceitos e adestramento das consciências de maneira subliminar.

Na mesma direção encontramos outras observações na *Dialética do Iluminismo*, que influenciaram amplamente o movimento estudantil de 1968 na Alemanha e que hoje estão presentes no movimento ecologista: depois da luta pelos direitos humanos, surgem as reivindicações dos direitos da natureza. A natureza não deve ser explorada visando o aumento da produtividade e do lucro. A industrialização intensiva já não é mais a expressão por excelência do progresso, mas, como escreveu Walter Benjamin, o círculo do inferno. O que uma das tendências do movimento ecologista propõe hoje — a reconciliação do homem com a natureza — nutre-se das críticas frankfurtianas. Na utopia de Fourier, Benjamin encontrou o lema da contemporaneidade. Na tese número XI de “Sobre o conceito de história”, lê-se:

“Tal como é hoje concebido, o trabalho visa a exploração da natureza [...]. Quanto a Fourier, o efeito do trabalho social bem-organizado deveria ser que quatro luas iluminassem a noite da Terra, que o gelo se retirasse dos polos, que a água do mar deixasse de ser salgada e que os animais ferozes se colocassem a serviço do homem. Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, está à altura de fazer germinar as criações que dormitam em seu seio”.

Contra a concepção de natureza como *objeto* disponível e manipulável para a exploração, os frankfurtianos propõem a gratuidade da fruição estética e da arte. Na dimensão estética delineiam-se as potencialidades liberadoras da imaginação produtora e criadora, os poderes de Eros contra a civilização repressiva, porque a arte transcende as determinações espaço-temporais, vence a morte. A arte é testemunha de um outro princípio de realidade que não o da submissão à produtividade; ao desempenho no mundo competitivo do trabalho e da renúncia ao prazer. Trata-se de um princípio que reconcilia o homem com a natureza exterior, interior e com a história. Para os frankfurtianos Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin, a arte é o antídoto contra a barbárie.



Os meios de comunicação de massa são o oposto da obra de pensamento que é a obra cultural — ela leva a pensar, a ver, a refletir. As imagens publicitárias, televisivas e outras, em seu acúmulo acrítico, nos impedem de imaginar. Elas tudo convertem em entretenimento: guerras, genocídios, greves, cerimônias religiosas, catástrofes naturais e das cidades, obras de arte, obras de pensamento. A cultura, ao contrário, é para os frankfurtianos a quintessência dos direitos humanos. Em um mundo anti-intelectual, antiteórico e inimigo do pensamento autônomo, a razão ocupa lugar central. Cultura é pensamento e reflexão. Pensar é o contrário de obedecer. A indústria cultural cria um simulacro de participação na cultura quando, por exemplo, desfigura a *Sinfonia nº 40* de Mozart em chorinho. Assim adulterada, não é Mozart tampouco ritmo popular. Tanto a sinfonia quanto o samba veem-se privados de sua força própria de bens culturais considerados em sua autonomia. O direito à cultura é o direito de acesso aos bens culturais, e a compreensão desses bens é o ponto de partida para a transformação das consciências.

Os bens culturais não nascem apenas do esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também da “anônima corveia imposta aos contemporâneos desses gênios”. Sob esse ponto de vista, todos os excluídos da “alta cultura” a ela têm direito. O processo de exclusão dos indivíduos com relação às realizações espirituais da sociedade não para aí: a indústria cultural destitui os indivíduos de sua “própria cultura” ao desfigurá-la em “arranjos” de massa. Por essa razão, Adorno escreveu que “os deserdados da cultura são os verdadeiros herdeiros da cultura”.

# Biografia dos principais filósofos da Escola de Frankfurt



## **MAX HORKHEIMER**

Max Horkheimer nasceu em 1885, em Stuttgart, e faleceu em 1973. Como todos os intelectuais da Escola de Frankfurt, era judeu de origem, filho de um industrial — Mortitz Horkheimer —, e ele próprio estava destinado a dar continuidade aos negócios paternos. Aproximou-se, porém, das letras, tendo estudado literatura e chegando mesmo a escrever alguns romances.

Entre 1913 e 1914, viveu em Londres e Bruxelas para aperfeiçoar seus conhecimentos de inglês e francês, em companhia de um amigo, Friedrich Pollock, com quem viria a frequentar as universidades de Munique, Freiburg e Frankfurt. Nessa época interessou-se por psicologia, sob a orientação de Adhemar Gelb, teórico da *Gestalttheorie* (Teoria da Forma), depois por filosofia, iniciando-se na leitura da obra de Schopenhauer e defendendo, em 1922, sob orientação de Hans Cornelius, uma tese de doutorado sobre o pensamento de Kant, que se intitulava “Contribuição à antinomia da faculdade de julgar teleológica”. Em seguida, descobriu Marx e Engels.

Por intermédio de seu amigo Pollock, Horkheimer associou-se em 1923 à criação do Instituto para a Pesquisa Social, do qual foi diretor, em 1931, sucedendo o historiador austríaco Carl Grünberg. Este já era conhecido como editor do periódico *Arquivo para a História do Socialismo e do Movimento Operário*, os *Arquivos Grünberg*, que visavam preencher uma lacuna nas ciências sociais: a história do movimento trabalhista e do socialismo. Nesse período,

Pollock escreveu a obra *A experiência do planejamento econômico na União Soviética — 1917-1927*.

Em 1931, Horkheimer substituiu Grunberg, pois já se tornara titular na Universidade de Frankfurt, título que lhe permitia ser diretor do Instituto, vinculado à Universidade de Frankfurt embora mantendo recursos próprios. Para sancionar universitariamente essas funções, Horkheimer apresenta um trabalho sobre *As origens da filosofia burguesa da história*. Sob sua direção, o Instituto passou a ter uma revista própria, a *Revista para a Pesquisa Social (Zeitschrift fur Sozialforschung)*.

O Instituto para a Pesquisa Social, que devia ter-se denominado *Instituto para o Marxismo* — ideia abandonada, em parte, pelo antimarxismo dominante nos meios acadêmicos da época —, foi fechado quando, em março de 1933, Hitler chegou ao poder e o “círculo de Frankfurt” foi considerado responsável por “tendências hostis ao Estado”. Na ocasião, Horkheimer se encontrava em Genebra, na Suíça, onde havia um anexo do Instituto, e passou a dirigi-lo, agora no exílio forçado. Ao mesmo tempo, mais dois pequenos anexos do Instituto eram criados: um em Londres e outro em Paris, em 1933, orientado pelos sociólogos da cultura, Halbwachs e pelo filósofo Bergson.

A revista do Instituto foi publicada em Paris pela editora Félix Alcan entre 1933 e 1940. Quanto a Horkheimer, passou a publicar seus escritos em Zurique, sob o pseudônimo de Heinrich Regius. Em 1934 viajou para os Estados Unidos e, a convite de Butler, fixou-se em Nova York naquele mesmo ano. Em 1948, com o fim da Segunda Guerra e do nazismo, voltou para a Alemanha; a disciplina por ele ministrada no passado — que tratava da metafísica materialista, entendida nos meios universitários alemães como mescla de judaísmo e comunismo — foi restabelecida em julho de 1949, e o Instituto retomou suas funções em agosto de 1950. Horkheimer tornou-se diretor do Departamento de Filosofia e, em seguida, Reitor da Universidade de Frankfurt (1951-1953), época em que recebeu o Prêmio Goethe.

Em 1954, voltou aos Estados Unidos, sempre mantendo a cidadania americana, e continuou a lecionar na Universidade de

Chicago. Mais tarde, em 1958, tendo-se aposentado, mudou-se para Montagnola, na Suíça, em companhia de seu sempre amigo Pollock. Nunca perdeu contato com o Instituto e seu anexo americano. Entre 1967 e 1970, manifestou-se pela reedição de suas obras e as de outros autores da Escola de Frankfurt.

## **THEODOR ADORNO**

Theodor Wiesengrund Adorno nasceu em 1903 em Frankfurt, filho de pai alemão — um próspero negociante de vinhos, judeu assimilado[5] — e mãe italiana. Cedo em sua vida intelectual, descobriu a obra de Kant por intermédio de seu amigo Kracauer, especialista em sociologia do conhecimento, que viria a se notabilizar com a publicação da obra *De Caligari a Hitler*, sobre as relações entre o cinema e o nazismo. Adorno vinha de um meio de musicistas e amantes de música e logo se orientou para a estética musical. Sua mãe, filha de uma cantora alemã e de um oficial do exército francês, fez uma brilhante carreira como cantora lírica antes de casar-se. Sua irmã era pianista profissional, de tal forma que Adorno aprendeu desde cedo piano e teoria da composição musical.

Em janeiro de 1925, Adorno mudou-se para Viena, onde estudou composição com Alban Berg e técnica pianística com Eduardo Steuermann, ao mesmo tempo que foi atraído pela música dodecafônica de Schonberg. Frequentou os meios da vanguarda e dirigiu o jornal *Anbruch (O Começo)*. Sua permanência em Viena terminou em 1928, quando retornou a Frankfurt. Nessa época já conhecia Horkheimer, que encontrara em 1922, em um seminário sobre o pensamento do filósofo Husserl, ministrado por Hans Cornelius. Seguiu depois o curso de Gelb, especialista em Gestalt, e, sob a orientação de Cornelius, defendeu a tese "A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl", em 1924.

Em 1929, de volta a Frankfurt, começou a redigir a sua tese de doutoramento (*Habilitazion*), "Kierkegaard, construção da estética", defendida em 1931 e publicada em 1933, tornando-se *Privatdozent*

(livre-docente). Adorno só se vincularia mais estreitamente ao Instituto para a Pesquisa Social no ano de 1938.

Ao contrário de Horkheimer, não se exila logo. Entre 1933 e 1937 passa a maior parte do tempo no Merton College, em Oxford. Quando se exila nos Estados Unidos, aproxima-se ainda mais de Horkheimer, e os dois passam a trabalhar em colaboração, sendo o primeiro fruto a obra *Dialética do Iluminismo* (*Dialektik der Aufklärung*), publicada em 1947 em Amsterdã.

Com o fim da guerra, Adorno é um dos que mais desejam o retorno a Frankfurt, tornando-se diretor-adjunto do Instituto para a Pesquisa Social e seu codiretor em 1955. Por fim, em 1958, com a aposentadoria de Horkheimer, Adorno torna-se o novo diretor.

Pouco depois da publicação da obra *Dialética negativa* (1966) e de seu desempenho ativo na "querela do positivismo" com Popper, sobre a crítica da ciência contemporânea, Adorno torna-se reitor da Universidade de Frankfurt (1968). As rebeliões estudantis que marcaram o ano de 1968 em quase todos os países colocaram-no em situação difícil. Era representante da autoridade que estava sendo contestada. Como artífice da Teoria Crítica da Sociedade, esperava-se dele o antiautoritarismo e a encarnação do anti-Estado, por isso o movimento estudantil acusou-o de estar do lado do poder.

Adorno morreu em 1969, na Suíça, no momento em que a editora Suhrkamp iniciava a publicação de suas obras completas.

## **HERBERT MARCUSE**

Herbert Marcuse nasceu em Berlim numa família de judeus assimilados. Foi membro do Partido Social-Democrata Alemão entre 1917 e 1918, tendo participado de um Conselho de Soldados durante a revolução berlinense de 1919, na sequência da qual deixou o partido. Estudou filosofia em Berlim e Freiburg, onde conheceu os filósofos e professores de filosofia Husserl e Heidegger e se doutorou com a tese "Romance de artista" (*Kunstlerroman*).

Trabalhou durante algum tempo em editoras de Berlim. Voltou depois a Freiburg, onde defendeu uma tese sob a orientação de

Heidegger que foi publicada em Heidelberg com o título "A ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade". Nessa ocasião, Marcuse entrou em contato com o Instituto para a Pesquisa Social, depois de estremecidas suas relações com Heidegger: com o apoio de Husserl, Marcuse foi apresentado a Horkheimer. Participou da revista *A Sociedade (Die Gesellschaft)*, de Hilferding, e dos *Cadernos Filosóficos (Philosophische Hefte)*, de Maximilien Beck, assim como da *Revista do Instituto para a Pesquisa Social*.

Exilou-se em 1933 em Genebra e depois em Paris, onde assumiu, ao lado de Horkheimer e Adorno, a direção da *Revista para a Pesquisa Social*. Em 1934 exilou-se nos Estados Unidos e tornou-se docente da Universidade de Colúmbia, em Nova York, e da Universidade de San Diego, na Califórnia. Colaborou na obra coletiva da Escola de Frankfurt sobre "Autoridade e família", em 1936, e logo depois suas relações com o Instituto começaram a se distanciar. Em 1941 foi publicada em Londres sua obra *Razão e revolução*. Com o fim da guerra, enquanto Horkheimer decidiu voltar à Alemanha, Marcuse permaneceu nos Estados Unidos, trabalhando no Departamento de Estado até 1950.

Retornou à Universidade de Columbia como professor convidado do Departamento de Sociologia e do Instituto Russo. Sua colaboração no Centro de Pesquisa Russo de Harvard, Massachusetts (1952-1954), resultou na publicação da obra *O marxismo soviético* (1958). Em 1954 tornou-se professor de política e filosofia na Universidade de Boston, onde permaneceu até 1965, participando do programa de estudos sobre a obra História das ideias, de Brandeis. Durante esse período foram publicados *Eros e civilização* (1955) e *A ideologia na sociedade industrial (One Dimensional Man)* (1964), obras que lhe valeram a celebridade.

Trocando Massachusetts pela Califórnia, lecionou na Universidade de San Diego e começou a se caracterizar como uma das referências mais importantes da Nova Esquerda americana.

Marcuse foi presença constante no movimento Black Power e ao lado da ativista Ângela Davis. Participou das insurreições estudantis contra a guerra do Vietnã, realizadas em 1968 nos campi universitários. Em 1967 esteve nos debates na Universidade Livre de

Berlim (Ocidental), no Colóquio da Unesco em 1968, no XXII Encontro Internacional de Genebra em 1969. Foi um dos membros da Escola de Frankfurt que chegou à celebridade depois de seu afastamento daquele círculo intelectual. Diferentemente de Horkheimer e Adorno, permaneceu nos Estados Unidos mesmo com o fim da Segunda Guerra. Em viagem de trabalho à Alemanha, morreu em 1978, como cidadão americano.

## **WALTER BENJAMIN**

Walter Benjamin nasceu em 1882, em Berlim, filho de Emílio Benjamin, banqueiro e depois antiquário e *marchand* de objetos de arte. Sua mãe, Paula Schoenfliess, era filha de um grande comerciante judeu.

Depois de ter conhecido Gustav Nynnechen, que o influenciou fortemente, Walter Benjamin participou do "Movimento da Juventude" — movimento antiburguês — e colaborou na revista do movimento, *O Começo*. Em 1912 fez cursos na Universidade de Berlim e de Freiburg, onde estudou filosofia e conheceu o poeta C. F. Heinle, antes de regressar a Berlim.

Quando eclodiu a Primeira Guerra, Benjamin militou no movimento Estudantes Livres. Depois do suicídio de seu amigo Heinle, encarregou-se de reunir os fragmentos da obra deixada por ele e publicou um estudo sobre Hölderlin (1914-1915).

Em 1917, residindo na Suíça, conheceu, em Berna, Erns Bloch e consagrou uma tese ao estudo do *Conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*, sob a orientação do filósofo Richard Herberz. Em 1920, retornou a Berlim. No ano seguinte, Walter Benjamin conheceu o editor Weisbach e publicou em alemão os *Tableaux Parisiens*, de Baudelaire. Em contrapartida, o projeto da revista *Angelus Novus* fracassou em 1922.

Benjamin descobriu o marxismo com a leitura de Lukács. Conheceu Asja Lacis, diretora russa de teatro, que o introduziu em seu círculo de amigos marxistas e o ajudou a fazer uma viagem a Moscou entre 1926 e 1927. Foi Asja Lacis que o apresentou a Brecht

em 1929. Com o apoio de Hoffmanstahl, publicou o ensaio "As Afinidades Eletivas de Goethe", artigo que o colocou em oposição aos intelectuais tradicionais que preferiam o ponto de vista consagrado de Stefan George sobre Goethe. Além disso, Benjamin não conseguiu o título universitário ao qual se habilitava com a apresentação do trabalho *Origens do drama barroco alemão*, publicado em 1928 e considerado inadequado para a obtenção do doutoramento, do ponto de vista do conservadorismo acadêmico da época. Tampouco conseguiu uma cátedra na Universidade de Jerusalém, apesar do grande auxílio recebido do amigo poeta e especialista em filosofia do judaísmo, Gershon Scholem. Benjamin, que conhecera Adorno e Horkheimer em Frankfurt, foi admitido como membro permanente do Instituto em 1935, durante seu exílio parisiense.

Benjamin publicava suas obras sob pseudônimo, e por muito tempo recusou-se a abandonar a Europa dominada pelo nazismo, pelo franquismo e pelo fascismo. Não conseguia um visto para se juntar à família em Londres, e com a declaração de guerra ficou preso três meses no Campo de Trabalhadores Voluntários de Nevers. Conseguiu o visto de emigração para os Estados Unidos graças a Adorno, mas em 1940 reuniu-se a um grupo de refugiados que tentava fugir da França rumo à Espanha através dos Pirineus.

Ameaçado de ser entregue à Gestapo (polícia política secreta dos nazistas), suicidou-se por envenenamento em 26 de setembro de 1940. De sua vida particular deve-se notar a enorme influência que o amor por Asja Lacis exerceu em sua obra *Rua de mão única*. É ela seu guia nas perambulações filosóficas nas cidades de Berlim e Moscou. A obra lhe é assim dedicada: "Esta rua chama-se Asja Lacis, em homenagem àquela que, qual um engenheiro, rasgou-a no coração do autor".



# Parte II



Antologia

# Horkheimer



## MATERIALISMO E MORAL

*Teoria Crítica I*

Neste trecho do ensaio de 1933, Horkheimer fala da necessidade de reunificar ética e política, sentimentos morais e transformações sociais.

O sentimento moral tem algo a ver com amor; pois “na finalidade está o amor, a adoração, a visão da perfeição, a saudade” (Nietzsche). Entretanto esse amor (o sentimento moral) não se refere à pessoa como sujeito econômico ou como um cargo na situação financeira de quem ama, mas como o possível membro de uma humanidade feliz. Não tem em mira a função e o prestígio de um determinado indivíduo na vida burguesa, mas a sua necessidade e as forças orientadas para o futuro. Ele não é passível de definição, a menos que, na descrição desse amor, seja incluída a orientação para uma futura vida feliz de todos os homens, a qual não resulta, na verdade, de uma revelação, mas da necessidade do presente. A todos, enquanto homens, ele deseja o livre desenvolvimento de suas forças fecundas. Para ele, é como se os seres vivos possuíssem um direito à felicidade, e ele não exige, para isso, nem ao menos uma justificativa ou uma razão. Originariamente, a severidade é contrária a ele, mesmo que haja processos psíquicos que tenham em si ambos os elementos. Na sociedade burguesa, a educação numa moral rígida estava mais frequentemente a serviço da lei natural do que sob o signo da libertação dela. Uma expressão do sentimento moral não é o bastão de sargento, mas o final da *Nona sinfonia*.

Isso se confirma hoje de dupla forma. Primeiro, como compaixão. Enquanto, na época de Kant, a produção social realizada mediante

apropriação privada era progressista, hoje ela significa um agrilhoamento de força e seu mau uso para fins de destruição. A luta em escala mundial dos grandes grupos econômicos se trava através da atrofia de talentos humanos de valor, do uso de mentiras interna e externamente e do desenvolvimento de ódios imensos. A humanidade alcançou, no período burguês, tal riqueza, comanda forças auxiliares naturais e humanas tão grandes que poderia existir unida sob objetivos dignos. A necessidade de ocultar esse fato que transparece em toda parte determina uma esfera de hipocrisia que não se estende apenas às relações internacionais, mas insinua-se nas relações mais particulares, determina também uma redução de esforços culturais, inclusive da ciência, um embrutecimento da vida privada e pública, de tal forma que à miséria material se junta também a miséria espiritual. Nunca a pobreza dos homens se viu num contraste mais gritante com a sua possível riqueza como nos dias de hoje, nunca todas as forças estiveram mais cruelmente algemadas como nessas gerações onde as crianças passam fome e as mãos dos pais fabricam bombas. O mundo parece caminhar para um desastre, ou melhor, já está no meio de um desastre, que, dentro da história que nos é familiar, só pode ser comparado à decadência da Antiguidade. O absurdo do destino individual, que antes já era determinado pela falta de razão, pela mera naturalidade do processo de produção, cresceu na fase atual, para converter-se na marca mais característica da existência. Quem é feliz poderia, por seu valor interior, encontrar-se também no lugar do mais infeliz e vice-versa. Cada um está entregue ao acaso cego. O desenrolar de sua existência não guarda qualquer proporção com as suas possibilidades interiores, seu papel na sociedade atual não tem, na maioria das vezes, qualquer relação com aquilo que ele poderia produzir numa sociedade racional. Por isso, o comportamento em relação a este daquele que age moralmente não pode guiar-se pela sua dignidade; não se evidencia, neste presente caótico, até onde convicções e ações são realmente meritórias, "a moral propriamente dita das ações (mérito e culpa) [...], mesmo a do nosso próprio comportamento, nos permanece totalmente oculta" [Kant, *Crítica da razão pura*]. Percebemos os homens não como sujeitos de seu

destino, mas como objetos de um acidente cego da natureza, e a resposta do sentimento moral a isto é a compaixão.

Que Kant não tenha visto a compaixão com base no sentimento moral pode-se explicar a partir da situação histórica. Ele podia esperar que do progresso ininterrupto da livre concorrência se originasse o aumento da felicidade geral; pois via o mundo em ascensão sob o domínio desse princípio. Apesar disso, já no seu tempo não era possível separar a compaixão da moral. Enquanto o indivíduo e o todo não se fundirem realmente, enquanto a morte fácil do indivíduo liberto da angústia não lhe parecer algo extrínseco, porque ele sabe, com certeza, que seus objetivos essenciais estão resguardados com a comunidade, enquanto, portanto, a moral ainda tiver uma razão para existir, mora nela a compaixão.

## A REVOLTA DA NATUREZA

*Éclipse de la raison.* Paris, Payot, 1974

Horkheimer compreende o nazismo como uma "revolta da natureza reprimida". Ao submeter a natureza a seu comando, a racionalidade de origem cartesiana submete o próprio sujeito, chegando ao paradoxismo de um "sujeito, inimigo do sujeito". Sua tradução política foram o nazismo, o fascismo e demais manifestações do totalitarismo.

A história dos esforços do homem para sujeitar a natureza é igualmente a história da sujeição do homem pelo homem. O desenvolvimento do conceito do Eu reflete os dois aspectos dessa história.

É muito difícil descrever com precisão o que as línguas do mundo ocidental quiseram, em um momento dado, dizer e conotar com o termo Eu. Essa noção mergulha em associações vagas. Enquanto princípio do Si esforçando-se em ganhar o combate contra a natureza em geral, contra outras pessoas em particular e contra seus próprios impulsos, o Eu aparece ligado às funções de dominação, de comando e de organização [...]. Espiritualmente, tal

princípio tem a qualidade de um raio de luz. Penetrando na obscuridade, atemoriza os espectros da crença e do sentimento que preferem esconder-se nas sombras [...].

O princípio de dominação, que inicialmente repousava na força bruta, tomou, com o tempo, um caráter mais espiritual. Com relação aos mandamentos, a voz interior substituiu o senhor. A história da civilização ocidental poderia ser descrita em termos de desenvolvimento do Eu, na medida em que o subalterno sublima, isto é, interioriza os mandamentos de seu senhor, que o precedeu na via do domínio de si. Sob esse ponto de vista é possível dizer que o líder e a elite introduziram coerência e conexão lógicas entre as diferentes operações da vida cotidiana. Impuseram a continuidade, a regularidade, até mesmo a uniformidade no processo de produção, mesmo sendo bastante primitivo. O Eu no interior de cada sujeito tornou-se a encarnação do líder. Estabeleceu um elo racional entre as experiências diversificadas de pessoas diferentes. [...]

É instrutivo seguir os esforços de Descartes para localizar esse Eu que não se encontra na natureza, mas permanece suficientemente próximo da natureza para influenciá-la. A primeira preocupação desse Eu é dominar as paixões, isto é, a natureza, onde ela se faz sentir em nós. O Eu é indulgente com as emoções agradáveis e sãs, mas severo com tudo o que incita à tristeza. Sua principal preocupação é impedir que as emoções falsifiquem os juízos. Claras como a água da fonte, imperturbáveis e rigorosamente autônomas, as matemáticas, instrumento clássico da razão formalizada, constituem o melhor exemplo do funcionamento dessa potência austera chamada Eu. [...] A racionalidade explora a natureza integrando a seu próprio sistema as forças potenciais da rebelião dessa mesma natureza. Os nazistas manipularam os desejos recalcados do povo alemão. Quando os nazistas e seus sequazes, industriais e militares, lançaram seu movimento, foi preciso lograr as massas, cujos interesses materiais nada tinham em comum com os seus. Apelaram para as camadas atrasadas, comandadas pelo desenvolvimento industrial, isto é, maceradas pelas técnicas de produção em massa. E entre os camponeses, os artistas da classe média, as donas de casa e os pequenos fabricantes, encontrar-se-

iam os protagonistas da natureza recalcada, as vítimas da razão instrumentalizada. Sem o apoio ativo desses grupos, os nazistas jamais teriam logrado conquistar o poder.

Os impulsos naturais recalcados foram submetidos às necessidades do racionalismo nazista. [...]

A moral de tudo isso é evidente. A apoteose do Eu e do princípio da conservação de si enquanto tais culminam na total insegurança do indivíduo e em sua completa negação. Está claro que a rebelião nazista contra a civilização é mais que uma fachada ideológica. A individualidade quebrou-se sob o impacto do sistema nazista e produziu algo próximo do ser humano anárquico e atomizado — o que Spengler um dia denominou “o novo homem bruto”. A revolta do homem natural — no sentido da camada atrasada da população — contra os desenvolvimentos da racionalidade de fato favoreceu a formalização da razão; serviu para acorrentar a natureza ao invés de liberá-la. À luz disso, poder-se-ia descrever o fascismo como uma síntese satânica da razão e da natureza, exatamente o oposto da reconciliação dos dois extremos com que a filosofia sempre sonhou.

[...] A única maneira de emprestar firmeza à natureza é quebrar os entraves de seu contrário aparente, o pensamento independente.

## TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA

Os Pensadores, vol. XLVIII

Nesse texto, de 1937, Horkheimer mostra a indivisão entre a teoria conceitual e práxis social. A Teoria Crítica reunifica razão e sensibilidade, tornadas antagônicas pelo pensamento dualista que separa sujeito e objeto de conhecimento.

A totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para seu sujeito uma sinopse de faticidades; esse mundo existe e deve ser aceito. O pensamento organizador concernente a cada indivíduo pertence às reações sociais que tendem a se ajustar às

necessidades do modo mais adequado possível. Porém entre indivíduo e sociedade existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da práxis social geral. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho [...]. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de um modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo. A oposição entre passividade e atividade, que na gnosiologia surge como dualismo da sensibilidade e do entendimento, não é válida para a sociedade na mesma medida em que é válida para o indivíduo. Enquanto este se experimenta como passivo e dependente, a sociedade, que na verdade é composta de indivíduos, é entretanto um sujeito ativo, ainda que inconsciente e, nessa medida, inautêntico [...].

A ação conjunta dos homens na sociedade é o modo de existência de sua razão; assim utilizam suas forças e confirmam sua essência. Ao mesmo tempo, esse processo, com seus resultados, é estranho a eles próprios; parece-lhes, com todo o seu desperdício de força de trabalho e vida humana, com seus estados de guerra e toda a miséria absurda, uma força imutável da natureza, um destino sobre-humano. Essa contradição é mantida na filosofia teórica de Kant, na sua análise da gnose. A problemática não solucionada entre atividade e passividade, entre o *a priori* e o dado sensível, entre filosofia e psicologia, não é por isso uma insuficiência subjetiva mas, ao contrário, uma insuficiência necessariamente condicionada. Hegel desvelou e desenvolveu essas contradições, mas por fim as concilia numa esfera espiritual mais elevada. Ao colocar o Espírito Absoluto como eminentemente real, Hegel se livrou do embaraço, do sujeito universal, que Kant havia afirmado, mas não conseguiu caracterizá-lo corretamente. Segundo ele, o universal já se desenvolveu adequadamente, e é idêntico àquilo que ocorre. A razão não precisa

mais ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel, antes mesmo de ser possível afirmar a realidade como racional. Em vista das contradições da existência humana, que continuam efetivamente existindo, e em vista da debilidade dos indivíduos diante das situações criadas por eles próprios, essa solução aparece como uma afirmação privada, como o pacto de paz pessoal do filósofo com um mundo inumano [...].

Mas existe também um comportamento humano que tem a própria sociedade como seu objeto. Ele não tem apenas a intenção de remediar quaisquer inconvenientes; ao contrário, estes lhe parecem ligados necessariamente a toda organização estrutural da sociedade [...]. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas a sua atividade, é eliminada na Teoria Crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais [...]. Em outras palavras: este mundo não é o deles [o dos sujeitos ativos e conscientes], mas sim o mundo do capital [...]. A razão não pode tornar-se, ela mesma, transparente, enquanto os homens agem como membros de um organismo irracional [...]. Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a práxis social dada, que dá forma ao modo de ser (*Dasein*), é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade. Sempre permanecerá algo exterior à atividade intelectual e material, a saber, a natureza como uma sinopse de fatos ainda não dominados, com os quais a sociedade se ocupa [...].

Quanto ao consumo no futuro, o que é assunto para o pensamento crítico, não existem exemplos [como o manejo dos sinais matemáticos]. Apesar disso, a ideia (*Idee*) de uma sociedade futura como coletividade de homens livres, tal como seria possível em virtude dos meios técnicos existentes, tem um conteúdo que deve manter-se fiel apesar de todas as transformações. [...] O mesmo sujeito que quer impor os fatos de uma realidade melhor



pode também representá-la. Dessa coincidência enigmática entre o pensamento e o ser, entre entendimento e sensibilidade, entre necessidades humanas e sua satisfação dentro da economia caótica atual, coincidência que aparenta ser acidental na época burguesa, virá a ser em épocas futuras a relação entre a intenção racional e a realização.

## A TEORIA CRÍTICA ONTEM E HOJE

*Gesellschaft im ubergang.*

Frankfurt, Fischer Verlag, 1972

Horkheimer apresenta nesse texto de 1970 as características de sua última Teoria Crítica: filosofia e religião, teologia e revolução devem ser coadjuvantes.

Como nasceu a Teoria Crítica? Gostaria de dar a entender, primeiramente, a diferença entre a Teoria Tradicional e a Teoria Crítica. O que é a Teoria Tradicional? O que é a teoria no sentido da ciência? Permitam-me dar uma definição bem simplificada da ciência: a ciência é uma tal ordenação dos fatos de nossa consciência que ela permite, finalmente, alcançar cada vez, em um lugar exato do espaço e do tempo, aquilo que exatamente deve ser esperado ali. O mesmo vale para as ciências humanas: quando um historiador afirma algo com pretensão à cientificidade, deve-se estar em condições de encontrar sua confirmação nos arquivos.

A exatidão é, nesse sentido, o objetivo da ciência. Entretanto, e aqui aparece o primeiro tema da Teoria Crítica, a própria ciência não sabe por que põe em ordem os fatos justamente naquela direção, nem por que se concentra em certos objetos e não em outros. O que falta à ciência é a reflexão sobre si mesma, o conhecimento dos móveis sociais que a impulsionam em certa direção: por exemplo, em ocupar-se da Lua e não do bem-estar dos homens.

[...] Quando a Teoria Crítica surgiu, nos anos 20, partia da ideia de uma sociedade melhor. Ela se comportava de maneira crítica em relação à sociedade, como em relação à ciência. O que eu disse da

ciência não vale somente para ela, mas também ao indivíduo particular [...]. Não sabe dizer por quais razões se ocupa com paixão de tal coisa e não de outra.

Na origem, nossa Teoria Crítica era muito crítica — tal como está amplamente exposta na Revista para a Pesquisa Social —, como é o caso do início, em particular em relação à sociedade dominante, pois esta havia [...] produzido o que é aterrorizador no fascismo e no comunismo terrorista. Eis por que colocávamos nessa época nossas esperanças na revolução, pois era certamente impossível que a situação se tornasse pior na Alemanha após uma revolução do que era no nacional-socialismo. Se a “sociedade justa” era realizada por uma revolução dos dominados, como Marx concebeu, o pensamento também deveria tornar-se mais justo. Com efeito, ele não teria mais então que depender da luta consciente ou inconsciente das classes entre si. Todavia tínhamos consciência — e aí está um momento decisivo na Teoria Crítica da época, como na de hoje — de não poder determinar antecipadamente a sociedade justa. Podíamos dizer o que era o mal na sociedade da época, mas não podíamos dizer o que seria o bem; poder-se-ia apenas trabalhar para que, ao fim, o mal desaparecesse. Devo agora descrever como se caminhou dessa Teoria Crítica inicial à Teoria Crítica atual. A primeira razão foi constatar que Marx se equivocara em diversos pontos. Nomearei aqui apenas alguns: Marx afirmou que a revolução seria o resultado de crises econômicas cada vez mais agudas, crises ligadas a uma pauperização crescente da classe operária em todos os países capitalistas. Isso, pensava-se, deveria conduzir finalmente o proletariado a pôr fim a esse estado de coisas e criar uma sociedade justa. Começamos a perceber que essa doutrina era falsa, pois a situação da classe operária é sensivelmente melhor que na época de Marx. De simples trabalhadores manuais que eram, inúmeros operários tornaram-se funcionários com um estatuto social mais elevado e um melhor nível de vida [...]. Segundo, as crises econômicas de impasse estão cada vez mais raras. Podem, em larga medida, ser contornadas graças a medidas político-econômicas. Por último, aquilo que Marx esperava da sociedade justa é falso — não fosse por outra razão —, e este enunciado é importante para a

Teoria Crítica, porque a liberdade e a justiça tanto estão ligadas quanto opostas. Quanto mais justiça, menos liberdade. Se quisermos caminhar para a equidade, devem-se proibir muitas coisas aos homens, notadamente de espezinharem uns aos outros [...].

Se a tradição, as categorias religiosas e, em particular, a justiça e a bondade de Deus não forem transmitidas como dogma, como verdades absolutas, mas como a nostalgia daqueles capazes de uma verdadeira tristeza, e isso precisamente porque essas doutrinas não podem ser demonstradas e porque essa dúvida é seu lote, a mentalidade teológica, ou pelo menos sua base, poderá ser conservada de uma forma adequada. A introdução da dúvida na religião é um momento necessário para salvá-la.

Há duas teorias da religião decisivas para a Teoria Crítica hoje, embora sob uma forma modificada. A primeira é aquela que um grande, um imenso filósofo designou como a maior intuição de todos os tempos: a doutrina do pecado original. Se podemos ser felizes, cada instante é pago pelo sofrimento de inúmeras criaturas humanas ou animais. A cultura atual é o resultado de um passado pavoroso. Seria suficiente pensarmos na história de nosso continente, no que as Cruzadas, as guerras de religião e as revoluções tiveram de assustador. A Revolução Francesa, sem dúvida, conseguiu grandes progressos. Mas, se olharmos bem tudo o que sucedeu a homens inocentes, veremos que por esse progresso pagou-se caro. A nossa alegria, a nossa felicidade, devemos todos associar à tristeza, à consciência de que dividimos uma culpa [...]. A segunda é uma proposição do Antigo Testamento: "Não se pode dizer o que é o bem absoluto; tu não podes apresentá-lo". Os homens que vivem com essa consciência têm uma comunidade de pensamento com a Teoria Crítica.

# Adorno



## A PROPÓSITO DA DIALÉTICA NEGATIVA

*Negative Dialektik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1980

Aqui Adorno explicita o sentido de sua dialética negativa. Se a dialética — com Hegel e Marx — recai em afirmação do existente, a caracterização “negativa” da dialética não é uma redundância. É crítica ao pensamento por sistema fechado e a totalidade hegeliana que pretende abarcar a totalidade sem fissuras do Absoluto.

A formulação *dialética negativa* é um atentado contra a tradição. Já na dialética platônica, o instrumento lógico está a serviço de um resultado positivo; a figura de uma negação da negação foi séculos depois um nome pesado para o mesmo. Este livro pretende liberar a dialética de uma tal natureza afirmativa, sem perder nada em precisão. Revelar seu título paradoxal é uma de suas intenções.

O autor não começa desenvolvendo o que, segundo a opinião dominante em filosofia, seria o fundamento, mas, ao contrário, desenvolve amplamente muitos aspectos que essa opinião supõe fundamentados. Isso implica tanto crítica à ideia de fundamentação, como a prioridade do pensamento concreto. Apenas na realização o dinamismo de um tal pensamento alcança a consciência de si. Esse dinamismo necessita do que, segundo as regras do espírito ainda vigentes, seria secundário.

Este livro não é apenas uma metodologia dos trabalhos de seu autor que se ocupam da realidade concreta: segundo a teoria da dialética negativa, não existe nenhuma continuidade entre a metodologia e a realidade concreta. Fala, porém, dessa descontinuidade e dela extrai indicações para o pensamento. Não demonstra seu procedimento, mas o justifica. Enquanto lhe é

possível, o autor põe as cartas na mesa; o que de nenhum modo é o mesmo que jogar as cartas.

Quando Benjamin, em 1937, leu o capítulo da *Crítica da teoria do conhecimento* [...] disse ser necessário passar pela experiência gelada da abstração antes de alcançar convincentemente a plenitude de uma filosofia concreta. E a dialética negativa traça retrospectivamente esse caminho. Concreção significa na filosofia contemporânea quase sempre um simulacro. Esse texto, pelo contrário, decididamente abstrato, pretende servir tanto a sua própria autenticidade como à explicação da metodologia concreta de seu autor. Nas discussões estéticas mais recentes fala-se de antidrama e de anti-heróis. De modo semelhante, e apesar da distância que guarda em relação a todos os temas estéticos, poder-se-ia chamar a dialética negativa de um antissistema. Com os meios de uma lógica dedutiva, a dialética negativa rechaça o princípio de unidade e a onipotência e superioridade do conceito. Sua intenção é, ao contrário, substituí-los pela ideia do que existiria fora do embuste de uma tal unidade. Desde que o autor se atreveu a confiar em seus próprios impulsos mentais, sentiu como própria a tarefa de quebrar a força do sujeito, o engano de uma subjetividade constitutiva; já não quis mais continuar patinando por mais tempo nessa tarefa. Um de seus temas determinantes foi a superação contundente da divisão oficial entre filosofia pura, por um lado, e o concreto e o formalmente científico, por outro.

A introdução expõe o conceito de experiência filosófica. A primeira parte tenta reconhecer a situação da ontologia dominante na Alemanha. Não se trata de julgá-la do alto, mas de criticá-la de maneira imanente e compreendê-la a partir da necessidade — por sua vez problemática — que a produziu. Partindo dos resultados dessa crítica, a segunda parte passa à ideia de uma dialética negativa e sua posição com respeito a algumas categorias que conserva, ao mesmo tempo em que as altera qualitativamente. A terceira parte expõe, na continuação, modelos de dialética negativa. Não são exemplos nem simplesmente explicam considerações abstratas. Introduzem no concreto e assim procuram satisfazer a intenção concreta daquilo que provisoriamente, por necessidade, foi

tratado em geral; desse modo se opõem também ao uso de exemplos como algo em si indiferente, que Platão introduziu e a filosofia vem repetindo desde então. Por um lado, os modelos devem declarar o que significa dialética negativa e, segundo seu próprio conceito, pertencem ao real; por outro, discutem — não sem semelhança com o método exemplificador — conceitos fundamentais das disciplinas filosóficas e intervêm no mesmo centro que elas: o que realiza a tarefa de uma dialética da liberdade para a filosofia da moral; a de “Espírito universal e história natural” no terreno da história; no último capítulo gira e tateia em torno das questões metafísicas, no sentido em que a autorreflexão crítica faz por sua vez revoluções na revolução copernicana.

Ulrich Sonnemann trabalha em um livro que se intitulará *Antropologia negativa*. Nem ele nem este autor sabiam algo acerca dessa coincidência que indica uma necessidade da própria coisa.

O autor está preparado para a resistência que a dialética negativa vai encontrar. Sem ressentimento, permite alegrar-se com todos os que, deste lado e de outro, anunciarão que eles já o diziam e só agora o sustenta este autor.

## A DIALÉTICA NÃO É UM PONTO DE VISTA

*Negative Dialektik*

Adorno aponta alguns dos problemas da dialética hegeliana, mostrando a fratura entre o conceito e a coisa da qual ela é o conceito. Hegel, segundo Adorno, utiliza o conceito para ocultar o descompasso entre ambos.

Nenhuma teoria escapa mais ao mercado: cada uma delas é posta à venda como possível entre as diversas opiniões concorrentes; todas são expostas para que elejamos entre elas; todas são devoradas. Claro que o pensamento não pode reagir diante dessa realidade colocando vendas para não vê-la; certo que a convicção farisaica de que a própria teoria escapa a esse destino degenera em auto incensamento; mas a dialética não necessita calar-se nem

diante dessa reprovação nem diante daquilo que o segue imediatamente, de que é supérflua e seu método arbitrário [...]. O próprio nome *dialética* de início significa, simplesmente, que os objetos são mais que seu conceito, que contradizem a norma tradicional da *adequatio*[\[6\]](#) [...]. É índice do que há de falso na identidade, na adequação do concebido com o conceito [...]. Pensar quer dizer identificar [...]. A contradição é o não idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de contradição no interior da dialética mede o heterogêneo pela ideia de identidade [...]. Contradição é não identidade sob o conjuro da lei que afeta também o não idêntico [...].

O que há de doloroso na dialética é a dor, elevada a conceito, pela pobreza deste mundo [...]. A dialética está a serviço da reconciliação [...]. A utopia do conhecimento seria penetrar com conceitos o que não é conceitual sem acomodar este àqueles. Dialética é a ontologia da situação falsa; uma situação justa não necessitaria dela e teria tão pouco de sistema quanto de contradição [...]. A desmitologização do conceito é o antídoto da filosofia [...].

A especulação tradicional desenvolveu a síntese da pluralidade, concebendo-a na linha de Kant como um caos e pretendeu por fim acolher todos os conteúdos a partir de si mesma. Pelo contrário, o *telos*[\[7\]](#) da filosofia é o aberto e o descoberto, tão antissistemático como sua liberdade de empreender inerme a explicação dos fenômenos [...]. Nesse sentido se move o mundo burocratizado [...]. Segundo a crítica de Nietzsche, o sistema não fez mais do que ilustrar a maldade dos sábios que se desfaziam de sua impotência política construindo em conceitos seu direito quase burocrático de dispor do Ente [...]. Do ponto de vista da história da filosofia, os sistemas — sobretudo os do século XVII — tinham uma finalidade de compensação. A mesma *ratio* que, em consonância com o interesse da classe burguesa, destruiu a ordem feudal e sua forma de reflexão espiritual, a ontologia escolástica, sentiu, em seguida, angústia diante do caos quando se deparou com ruínas — que eram sua própria obra.

## RECAÍDA NO PLATONISMO

*Negative Dialektik*

Continuando a crítica à dialética, Adorno mostra que esta é em Hegel abstrata, fazendo naufragar o particular no universal, o indivíduo na Totalidade, passando por sobre o sofrimento do ser singular.

A crítica imanente à dialética desfaz o idealismo hegeliano. O conhecimento está dirigido ao particular, não ao universal. [...] Se Hegel tivesse prosseguido a doutrina da identidade do universal e do particular — a universalidade mediada, segundo o próprio Hegel —, ao particular se teria feito tanta justiça quanto ao universal. Não é um pecado individual desse filósofo — que denegriu psicologicamente como narcisismo o foro individual e rebaixou seus direitos à mera mania, como um pai que repreende seu filho: “tu te acreditavas algo especial” [...]. O que há de mais verdadeiro em Hegel — a consciência do particular, sem cujo peso o conceito de realidade degenera em farsa — produz o mais falso, elimina o particular atrás do qual anda a filosofia de Hegel [...].

À necessidade de sistemática que Hegel sentiu não se pode ocultar o fracasso da metafísica da reconciliação entre universal e particular, ao construir a realidade como filosofia do direito e da história; e assim esforçou-se para encontrar uma mediação. Sua categoria mediadora, o Espírito do Povo, abarca também a história empírica [...]. Precisamente a tese da autonomia dos espíritos dos povos legaliza, em Hegel, a tirania sobre os indivíduos. Quanto mais ricamente se enfeita um universal com as insígnias do sujeito a coletivo, tanto melhor desaparecem nele os sujeitos sem deixar rastros.

## HISTÓRIA NATURAL

*Negative Dialektik*



A história regida pela lógica da produção e do lucro é tão-somente “história natural”, um destino cego.

A objetividade que a vida histórica possui é a da história natural. Marx se deu conta disso em sua oposição a Hegel e, por certo, em estreita relação com o universo que se realiza passando por cima dos sujeitos:

“Mesmo que uma sociedade tenha encontrado o rastro da lei natural com respeito à qual se movimenta — e a finalidade última desta obra [*O capital*] é, com efeito, descobrir a lei econômica que preside o movimento da sociedade moderna —, jamais poderá saltar ou descartar por decreto as fases naturais de seu desenvolvimento [...]”.

Marx não se refere aqui apenas ao conceito antropológico de natureza de Feuerbach — precisamente contra ele apresentou o materialismo dialético no sentido de um retorno a Hegel, contra a esquerda hegeliana. Por isso Marx declara ser uma mistificação a chamada lei natural, na realidade uma lei da sociedade capitalista:

“A lei da acumulação capitalista, que se pretende mistificar convertendo-a em uma lei natural só expressa uma coisa: que sua natureza exclui toda redução do grau de exploração do trabalho ou toda alta de preço que possa fazer perigar seriamente a reprodução constante do regime capitalista e a reprodução do capital sobre uma escala cada vez maior”.

Se essa lei é natural, é por sua inevitabilidade sob as condições dominantes de produção.

## CONCEITO DE ILUMINISMO[\[8\]](#)

Os Pensadores, vol. XLVIII

Neste texto Adorno e Horkheimer explicitam as relações do mito e magia com o Iluminismo. Aqueles que dominam a natureza são os mesmos capazes de autodomação. O projeto de toda racionalidade de controle da natureza é

patriarcal. Submete a natureza exterior ao homem, inviabilizando o projeto de emancipação.

### **[Iluminismo e superação do medo][9]**

Desde sempre o Iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do Iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e eliminar a imaginação, por meio do saber [...]. O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas, que ele [Bacon] tem em vista, é patriarcal: o entendimento, que venceu a superstição, deve ter voz de comando sobre a natureza desenfeitada [...]. A técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital. [...] O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta. Sem escrúpulos para consigo mesmo, o Iluminismo incinerou os últimos restos de sua própria consciência de si. Só um pensar que faz violência a si próprio é suficientemente duro para quebrar os mitos [...]. Poder e conhecimento são sinônimos [...].

O desenfeitamento do mundo é a erradicação do animismo. Xenófanos zomba dos muitos deuses, por serem eles semelhantes aos homens, que os produziram, no que estes têm de accidental e de pior, e a lógica mais recente denuncia as palavras em que se cunha a linguagem, como moedas falsas, que melhor seria se fossem substituídas por fichas neutras de um jogo. O mundo vira caos e a síntese é a salvação. Entre o animal totêmico, os sonhos de um visionário e a ideia absoluta, não cabe nenhuma diferença. Caminhando em busca da ciência moderna, os homens se despojam do sentido. Eles substituem o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A noção de causa foi o último conceito filosófico a entrar no acerto de contas da crítica científica e, por ser o único que ainda comparecia perante a ciência, era por assim dizer

a secularização mais tardia do princípio criador [...]. O que não se ajusta às medidas da calculabilidade e da utilidade é suspeito para o Iluminismo. Uma vez que pode desenvolver-se sem ser perturbado pela opressão externa, nada mais há que lhe possa servir de freio. Com suas próprias ideias sobre os direitos humanos acontece o mesmo que acontecera com os antigos universais. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para multiplicar a sua força. Isso se explica pelo fato de que o Iluminismo se autorreconhece até mesmo nos mitos. Quaisquer que sejam os mitos para os quais essa resistência possa apelar, esses mitos, pelo simples fato de se tornarem argumentos numa tal contestação, aderem ao princípio da racionalidade demolidora pela qual censuram o Iluminismo. O Iluminismo é totalitário.

Para ele, o fundamento do mito desde sempre estivera no antropomorfismo, na projeção do subjetivo sobre a natureza. O sobrenatural, os espíritos e os demônios seriam imagens nas quais se espelham os homens que se deixam atemorizar pelo natural. Segundo o Iluminismo, as múltiplas figuras míticas podem ser, todas elas, remetidas a um mesmo denominador comum, elas se reduzem ao sujeito [...]. A lógica formal foi a grande escola da uniformização. Ela ofereceu aos iluministas o esquema da calculabilidade do mundo. A equiparação mitologizante das ideias aos números, nos últimos escritos de Platão, exprime a ânsia própria a qualquer desmitologização: o número se tornou o cânone do Iluminismo. As mesmas equações dominam tanto a justiça burguesa quanto a troca de mercadorias. [...] A sociedade burguesa é dominada pelo equivalente. Ela torna comparáveis as coisas que não têm denominador comum, quando as reduz a grandezas abstratas. O que não pode se desvanecer em números e, em última análise, numa unidade, reduz-se, para o Iluminismo, a aparência e é desterrado, pelo positivismo moderno, para o domínio da poesia. De Parmênides a Russell, a senha é a unidade. Insiste-se na destruição dos deuses e das qualidades.

### **[Ulisses e a racionalidade de autodominação moderna]**

Medidas tais como as que foram tomadas diante das sereias na nave de Ulisses, são uma alegoria premonitória da dialética do Iluminismo. Assim como a possibilidade de se fazer representar é a medida da dominação, sendo o mais poderoso aquele que pode fazer-se representar no maior número de funções, essa possibilidade é também o veículo do progresso e, ao mesmo tempo, da regressão [...]. Ulisses se faz representar no trabalho. Assim como não pode ceder à tentação de renunciar ao si-mesmo, enquanto proprietário ele acaba por não mais participar do trabalho, deixando finalmente até de dirigi-lo, ao passo que os companheiros, apesar de toda proximidade às coisas, não podem na verdade gozar do trabalho, pois este se faz sob coação, no desespero, os sentidos obstruídos pela violência [...]. A fantasia é atrofiada. A perdição não está em que os indivíduos não correspondam à sociedade ou à sua produção material. Onde quer que a evolução da máquina já se tenha transformado em maquinaria de dominação, fazendo com que as tendências técnica e social, desde sempre entremeadas, convirjam para um envolvimento total do homem, os que não correspondem não representam apenas a inverdade. Em oposição a isso, a adaptação ao poder do progresso, ao progresso do poder, envolve sempre de novo aquelas formações regressivas que traduzem não o progresso falido, mas justamente o progresso bem-sucedido do seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão [...].

A uniformização da função intelectual, por força da qual se perfaz a dominação sobre os sentidos, a resignação do pensar à produção da unanimidade, significa tanto um empobrecimento do pensar como da experiência; a separação dos dois reinos importa em danos para ambos. Na restrição do pensar à organização e administração, praticada pelos que estão de cima, desde o astuto Ulisses até os ingênuos diretores gerais, está implícita a estreiteza que acomete os grandes, a partir do momento em que não mais se trata de manipular os pequenos. O espírito se converte de fato naquele aparato de dominação e de autocontrole a título do que sempre foi desconhecido pela filosofia burguesa. Os ouvidos surdos que os dóceis proletários conservaram desde o mito não se constituíram em

vantagem alguma, diante da imobilidade do mandante. Amadurecida até passar do ponto, a sociedade vive da imaturidade dos dominados. Quanto mais complicado e refinado o aparato social, econômico e científico, a serviço do qual o corpo fora destinado, desde muito, pelo sistema de produção, tanto mais pobres as vivências de que esse corpo é capaz [...]. Os remadores que não podem falar entre si são atrelados, todos eles, ao mesmo ritmo, tal como o trabalhador moderno, na fábrica, no cinema e na sua comunidade de trabalho. São as condições concretas de trabalho na sociedade que impõem o conformismo, e não aquelas influências conscientes, as quais fizeram com que, por cima disso, os homens oprimidos se embruteassem e se distanciassem da verdade. A impotência dos trabalhadores não é apenas uma finta dos dominantes, mas a consequência lógica da sociedade industrial, na qual finalmente se transformou o fado da antiguidade, no esforço de escapar-lhe [...].

O desterro da superstição sempre significou o progresso da dominação, ao mesmo tempo que seu desnudamento [...]. A sujeição à natureza consiste na sua dominação, sem a qual não existe espírito. [...]

Hoje que a utopia de Bacon, de podermos “ter a natureza, na práxis, a nosso mando”, concretizou-se em proporções telúricas, torna-se manifesta a essência da coação, por ele atribuída à natureza não dominada. [...] O saber, que para Bacon residia indubitavelmente na “superioridade do homem”, pode passar agora à dissolução dessa dominação. Mas, em face dessa possibilidade, o Iluminismo a serviço do presente transforma-se no total engano das massas.

## NOTAS MARGINAIS SOBRE A TEORIA E A PRÁXIS

*Consignas.* Buenos Aires, Amorrortu, 1973

Neste texto, Adorno trata da degradação da teoria em estratégia política, em ideologia. A práxis — a prática social autônoma — vê-se reduzida a ativismo

político. O pragmatismo, inimigo da reflexão livre, é antiteórico, o que abala e debilita a práxis.

Tão antinomicamente como a sociedade que o sustenta, o espírito burguês reúne a autonomia e a versão pragmatista pela teoria. [...] Deveria criar-se uma consciência da teoria e práxis que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria mediante o primado da razão prática, próprio dos primeiros tempos da burguesia e proclamado por Kant e Fichte [...]. A irracionalidade sempre renovadamente emerge da práxis — seu protótipo estético são as ações repentinas com as quais Hamlet realiza o planejado e fracassa nessa realização — e anima incansavelmente a ilusão de uma separação absoluta de sujeito e objeto. Quando se simula que o objeto é absolutamente incomensurável com respeito ao sujeito, um cego destino se apodera da comunicação entre ambos. [...]

O caráter formal da razão pura prática constituiu o defeito desta diante da práxis; sem dúvida suscitou também a autorreflexão que leva a superar o conceito defeituoso de práxis. Se a práxis autárquica possui desde tempos imemoriais características maníacas e violentas, a autorreflexão significa, em contraste com elas, suspender a ação cega, que tem seus fins fora de si, e abandonar a ingenuidade como passagem ao humano. Quem não quiser cair em uma idealização romântica da Idade Média deve fazer regressar a divergência entre teoria e práxis até a antiquíssima distinção entre trabalho físico e mental, provavelmente até a mais obscura pré-história. A práxis nasceu do trabalho. Alcançou seu conceito quando o trabalho não se limitou a reproduzir diretamente a vida, mas pretendeu produzir as condições dela: ele se chocava com as condições já existentes. O fato de que proceda do trabalho gravita pesadamente sobre toda a práxis. Até hoje acompanha-a o momento da escravidão que arrastara consigo: a necessidade de atuar de encontro ao princípio do prazer a fim de conservar a própria existência; no entanto de nenhum modo ainda seria preciso que o trabalho, reduzido ao mínimo, continuasse a impor a renúncia. O ativismo de nossos dias pretende suprimir o fato de que o desejo de

liberdade se aparenta estreitamente com a aversão com relação à práxis. Isso foi o reflexo das penúrias da vida, que, por sua vez, deforma-a ali mesmo onde procura abolir tais penúrias. Nessa medida, a arte é a crítica da práxis como escravidão; extrai dela sua verdade. O enfadonho da práxis, tão em voga em nossos dias, se inspira em que se produzem certos fenômenos da história natural, como as construções dos castores, a operosidade das formigas e abelhas, ou o grotesco e penoso esforço do escaravelho que arrasta uma folhinha. O novíssimo dá as mãos na práxis ao antiquíssimo; a práxis se converte outra vez em animal sagrado, assim como em outros tempos pôde parecer delito não entregar-se de corpo e alma à empresa da autoconservação da espécie. A fisionomia da práxis é seriedade animal; esta desvanece quando o engenho da práxis se emancipa: é o que Schiller quis dizer em sua teoria do jogo. A maioria dos ativistas carece de humor de forma não menos inquietante do que o riso forçado que caracteriza aos demais. A falta de autorreflexão não deriva apenas de sua psicologia. Ela marca a práxis assim que esta se erige a si mesma como um fetiche, afirmando-se de encontro a seu fim. Há aqui uma dialética desesperada: do anátema que a práxis impõe aos homens não é possível escapar a não ser através da práxis, enquanto, ao mesmo tempo, ela — insensível, estreita, carente de espírito — contribui como tal para reforçar esse anátema. A novíssima aversão à teoria [...] faz dela um programa. Porém o fim prático, que inclui a liberação de toda a estreiteza, não é indiferente aos meios que pretendem alcançá-lo; de outro modo a dialética degenera em um jesuitismo vulgar [...]. A teoria representa o não estreito. Apesar de sua própria escravidão, ela é, em um mundo não livre, paladino da liberdade [...].

Hoje se abusa outra vez da antítese entre teoria e práxis para acusar a teoria. Certo estudante foi atacado por preferir o trabalho ao ativismo; quando depredaram sua moradia, seus agressores escreveram o seguinte na parede: "aquele que se ocupa da teoria sem passar à ação prática é um traidor do socialismo". E não só com respeito a isso, transformou-se a práxis em pretexto ideológico de coação moral [...].

O conceito de traição provém da traição eterna da repressão coletiva, não importa de que cor. A lei das comunidades conspirativas é a inapelabilidade; por isso apraz aos conspiradores desenterrar o conceito mítico de juramento. Aquele que tem uma opinião diferente não só é expulso como se vê exposto às mais duras sanções morais. O conceito de moral reclama autonomia, mas os que têm na boca a palavra *moral* não toleram a autonomia. Se alguém merece ser chamado de traidor é aquele que delinque contra a própria autonomia [...]. Aquele que pensa opõe resistência. Mais cômodo é seguir o sentido da corrente, por mais que aquele que o faça se declare contra a corrente. Entregando-se a uma forma regressiva e deformada do princípio do prazer, tudo fica mais fácil, tudo caminha sem esforço e se tem ainda o direito de esperar uma recompensa moral dos correligionários. O superego coletivo, substituto, impõe com brutal inversão o que o velho superego reprovava: a concessão de si qualifica como homens melhores aqueles que se mostram dispostos a fazer o que se lhes pede. Também para Kant, a práxis, em sentido forte, consistia na boa vontade; porém isso equivalia, para ele, à razão autônoma [...]. Com efeito, assim como a separação sujeito e objeto não pode ser abolida pela decisão soberana do pensamento, tampouco exige unidade imediata de teoria e práxis: ela imitou a falsa identidade de sujeito e objeto, e perpetuou o princípio do subjugamento, instaurador da identidade, o qual deve ser combatido pela verdadeira práxis. A primazia do objeto deve ser respeitada pela práxis; a crítica do idealista Hegel à ética kantiana da consciência moral nos fez notar isso pela primeira vez. Só se compreende bem a práxis se o sujeito, por seu lado, é algo mediado: a saber, se é aquele que quer o objeto; a práxis responde ao estado carencial do sujeito. Não, porém, por adaptação do sujeito, adaptação que simplesmente fixasse a objetividade heterônoma [...]. Uma falsa práxis não é práxis. A aversão pela teoria, característica de nossa época, sua extinção de nenhum modo casual, sua proscricção pela impaciência que pretende transformar o mundo sem interpretá-lo [...], semelhante aversão pela teoria constitui a debilidade da práxis.



# Marcuse



## RAZÃO E REVOLUÇÃO

Marcuse trabalha as relações entre filosofia e ação revolucionária, tomando como eixo a análise de Hegel sobre a Revolução Francesa. A noção de indivíduo e de liberdade organiza a crítica ao "pensamento abstrato". Aqui Kierkegaard se faz o crítico de Hegel.

O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isso não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do Estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo. Apesar de sua severa crítica ao Terror, os idealistas alemães saudaram unanimemente a revolução, considerando-a o despontar de uma nova era e, sem exceção, associaram seus princípios filosóficos básicos aos ideais que ela promovera.

As ideias da Revolução Francesa surgem, pois, no cerne dos sistemas idealistas, determinando, sob muitos aspectos, sua estrutura conceitual. A Revolução Francesa, aos olhos dos idealistas alemães, não só abolira o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico e político da classe média, mas, ao emancipar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado. A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fora oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara

o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra a organização social deveria ser orientada por seu próprio progresso no conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão.

Os ideais da Revolução Francesa encontraram suporte nos processos do capitalismo industrial. O império de Napoleão liquidara com as tendências radicais da revolução consolidando, ao mesmo tempo, suas consequências econômicas. Os filósofos franceses daquele período associaram a realização da razão à expansão da indústria. [...]

O desenvolvimento econômico na Alemanha ficara muito atrás do da França e Inglaterra. A classe média alemã, fraca e dispersada em numerosos territórios com interesses divergentes, dificilmente poderia projetar uma revolução [...]. O indivíduo, na sua existência social, ou era escravizado ou escravizava seus semelhantes. Não obstante poderia ao menos perceber, enquanto ser pensante, o contraste entre a realidade miserável que existia por toda parte e as potencialidades humanas que a nova época liberara; e, como pessoa moral, poderia preservar a dignidade e a autonomia humanas, pelo menos na sua vida privada. Assim, enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a ideia de liberdade. Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão.

[...] O próprio Hegel relaciona seu conceito de razão à Revolução Francesa, e o faz com grande ênfase. A revolução havia exigido que “nada fosse reconhecido como válido em uma constituição que não estivesse de acordo com o direito da razão”.

[...] Na visão de Hegel, a reviravolta decisiva dada pela história, com a Revolução Francesa, foi que o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão. Hegel evidenciou esse progresso, opondo o uso da razão à aquiescência não crítica às condições de vida dominantes. “Nada é razão que não resulte do pensar.” O homem se dispôs a organizar a

realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes [...].

A Revolução Francesa, segundo Hegel, proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade, o que ele resume dizendo que o princípio da Revolução Francesa afirma que o pensamento deve governar a realidade. [...]

A razão deveria [para as filosofias do Iluminismo francês], em consequência, revelar-se imediatamente na prática; tal dogma, entretanto, não é confirmado pelo curso da história. Hegel acredita, como Robespierre, no poder invencível da razão. [...] Para Hegel, contudo, a razão não pode governar a realidade, a não ser que a realidade se tenha tornado racional em si mesma. Essa racionalidade é possível pela irrupção do sujeito no próprio conteúdo da natureza e da história. [...]

Hegel não pressupõe uma identidade mística do pensamento e da realidade, mas sustenta que o pensamento correto representa a realidade porque esta última, no seu desenvolvimento, atingiu o estágio em que está existindo em conformidade com a verdade. O "panlogismo" de Hegel quase se transforma no seu oposto: poder-se-ia dizer que ele tirou dos princípios e formas da realidade os princípios e formas do pensamento, de modo que as leis lógicas reproduzem as leis que governam o movimento da realidade. A unificação dos opostos é um processo evidenciado por Hegel em cada existente singular. A forma lógica do "juízo" expressa uma ocorrência real. Tomemos, por exemplo, o juízo "este homem é um escravo". De acordo com Hegel, tal juízo significa que um homem (sujeito) foi escravizado (predicado), mas, embora escravo, continua a ser um homem e, portanto, essencialmente livre e em oposição àquele predicado. O juízo não é a atribuição de um predicado a um sujeito estável, mas a expressão de um processo real do sujeito, pelo qual este se torna diferente de si mesmo. O sujeito é o processo mesmo do vir-a-ser o predicado e de o contradizer. Esse processo dissolve em uma multiplicidade de relações antagônicas os sujeitos estáveis que a lógica tradicional assumia.

## CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DO HEDONISMO

*Culture et société.* Paris, Les Editions de Minuit, 1970

Marcuse reflete acerca da recepção “burguesa” dos ideais de busca do prazer e da felicidade, para elaborar as relações possíveis que o “pensamento burguês” — abstrato — pode manter com a procura da felicidade pessoal em vista das transformações sociais.

A filosofia idealista da época burguesa tentou apreender sob o nome de razão o conceito universal que devia realizar-se nos indivíduos. O indivíduo aparece como um Eu isolado dos outros em seus desejos, pensamentos e interesses. A ultrapassagem desse isolamento e a construção de um mundo comum a todos os homens se realizam pela redução da individualidade concreta ao sujeito pensamento, ao Eu raciocinador. [...]. Na medida em que o indivíduo só pode participar dessa universalidade enquanto ser dotado de razão, e não com a multiplicidade empírica de suas necessidades e faculdades, uma tal ideia de razão já implica o sacrifício do indivíduo [...]. Hegel viu a história universal presa dessa infelicidade inelutável: é preciso sacrificar os indivíduos em nome da universalidade, pois não há harmonia preestabelecida entre o interesse geral e o interesse particular, entre a razão e a felicidade. O progresso da razão se faz contra a felicidade dos indivíduos [...]. O universal caminha por sobre a cabeça dos indivíduos, e a história conceptualizada aparece como o templo do espírito. Hegel combate o eudemonismo em nome do progresso histórico. [...]

O eudemonismo antigo, como o eudemonismo burguês, conceberam essencialmente a felicidade sob a forma de um estado subjetivo; na medida em que os homens podem e devem ascender a ele nos limites do *status quo*, previsto pelo sistema social em vigor, essa doutrina contém um elemento de resignação e de aceitação. O eudemonismo entra em conflito com o princípio da autonomia crítica da razão.

A oposição entre felicidade e razão remonta à filosofia antiga [...]. A verdadeira felicidade, a realização das mais altas faculdades do indivíduo, não pode consistir naquilo que se chama na concepção corrente de *a felicidade*: é preciso procurá-la no mundo da alma e do espírito.

As tendências hedonistas da filosofia reagiram contra essa interiorização da felicidade que se satisfaz com a anarquia e falta de liberdade que regem as condições de existência materiais. Colocando a felicidade no prazer, exigiam simplesmente que também fossem satisfeitas as necessidades e faculdades dos sentidos e que o homem atingisse por seu intermédio o desfrute de sua existência, sem pecar com isso contra a natureza, sem envergonhar-se e sem culpabilidade. Com o princípio do hedonismo, a reivindicação da liberdade para o indivíduo — formulada sob uma forma abstrata e sumária — entrou no domínio das condições de vida materiais. Mas, na medida em que o protesto materialista do hedonismo preserva um aspecto da liberação do homem denegada alhures, reúne-se ao propósito da Teoria Crítica. [...] Eis agora o protesto materialista contra a interiorização: “As volúpias físicas são bem superiores às da alma, e as dores físicas são piores que as dores morais”. Encontra-se aí até mesmo a revolta contra o abandono do indivíduo em proveito da totalidade à qual é conferido um estatuto autônomo. “É razoável que o indivíduo de valor não se sacrifique pela pátria, pois não se deve menosprezar a inteligência para o benefício dos imbecis” [...].

O hedonismo não pode ser utilizado por uma ideologia ligada à opressão da liberdade e ao sacrifício dos indivíduos [...]. O hedonismo reivindica a felicidade para todos os indivíduos. Não hipostasia nenhuma universalidade na qual se resolveria a felicidade sem relação com o indivíduo. Pode-se falar no progresso da razão universal que se realiza apesar da infelicidade dos indivíduos, mas não faz nenhum sentido separar a felicidade universal da felicidade dos indivíduos.

O hedonismo é a antítese da filosofia da razão. A filosofia da razão conserva o desenvolvimento das forças de produção, a elaboração livre e racional das condições de vida, a dominação da natureza, a autonomia crítica dos indivíduos socializados; quanto ao hedonismo,

conserva o desabrochar e a satisfação das necessidades humanas, a liberação de um processo de trabalho desumano, a disponibilidade do mundo para o prazer. A ideia da razão visa uma universalidade na qual os interesses antagônicos dos indivíduos “empíricos” são suprimidos; mas, nessa universalidade, a verdadeira satisfação dos indivíduos, sua felicidade, permanece um elemento estranho, exterior, que deve ser sacrificado. Não há harmonia possível entre o interesse geral e os interesses particulares, entre a razão e a felicidade: o indivíduo é vítima de uma ilusão quando acredita perceber uma correspondência entre os dois gêneros de interesse: a razão desconsidera os indivíduos. O verdadeiro interesse, o da universalidade, objetiva-se para os indivíduos e toma a forma de uma potência que os domina. Com a ideia de felicidade, o hedonismo procura manter o desabrochar e a satisfação do indivíduo como um fim oposto à realidade anárquica e miserável. Mas o protesto contra a universalidade reificada e os sacrifícios desprovidos de sentido que exige só pode nos fazer penetrar mais ainda no isolamento e antagonismo entre os indivíduos, enquanto não forem formadas e concebidas as forças históricas que poderão transformar a sociedade existente em uma verdadeira universalidade. A felicidade permanece para o hedonismo essencialmente subjetiva; coloca o interesse particular do indivíduo, tal como aparece, como o verdadeiro interesse e toma sua defesa contra toda forma de universalidade. Tal é o limite do hedonismo, aquilo que o aparenta ao individualismo, produto da concorrência. [...] A felicidade abstrata corresponde à liberdade abstrata do indivíduo monádico. A objetividade concreta da felicidade é para o hedonismo um conceito que ele não pode justificar. [...]

A incapacidade do hedonismo de aplicar à felicidade a categoria da verdade e seu relativismo profundo não devem ser considerados como um defeito de lógica ou um erro da teoria do conhecimento de um sistema filosófico. Esse defeito não pode ser corrigido no interior do sistema e não pode também ser eliminado por um sistema mais vasto e melhor [...].

Da maneira pela qual a oposição entre a razão e os sentidos foi concebida à medida que a filosofia evoluiu, os sentidos tomaram

cada vez mais o caráter de uma faculdade humana inferior e desprezível, de uma região situada aquém do verdadeiro e do falso, onde reinam os instintos primitivos e cegos. [...] O tabu do prazer foi aquele mantido mais encarniçadamente em virtude da profunda afinidade entre a felicidade e a liberdade.

## EROS E CIVILIZAÇÃO

Neste trecho, Marcuse elabora as relações entre lembrança e esquecimento e suas funções em uma filosofia da história. Partindo das análises freudianas do recalque, explica que o mesmo mecanismo atua na sociedade. Mostra, então, as consequências políticas do esquecimento.

O que distingue o prazer da cega satisfação de carências e necessidades é a recusa do instinto em esgotar-se na satisfação imediata, é sua capacidade para construir e usar barreiras para a intensificação do ato de plena realização. Embora essa recusa instintiva tenha feito o trabalho de dominação, também pode servir à função oposta: erotizar as relações não libidinais, transformar a tensão e alívio biológicos em livre felicidade. Deixando de ser empregadas como instrumentos para reter os homens em desempenhos alienados, as barreiras contra a gratificação absoluta converter-se-iam em elementos de liberdade humana; protegeriam aquela outra alienação em que o prazer se origina — a alienação do homem, não de si mesmo, mas da natureza: sua livre autorrealização. Os homens existiriam como indivíduos, realmente, cada um deles moldando sua própria vida; confrontar-se-iam mutuamente com necessidades e modos de satisfação verdadeiramente diferentes — com suas próprias recusas e suas próprias seleções. A ascendência do princípio de prazer engendraria assim antagonismos, dores e frustrações — conflitos individuais na luta pela gratificação. Mas esses conflitos teriam, em si próprios, um valor libidinal: estariam impregnados da racionalidade de gratificação. Essa racionalidade *sensual* contém suas próprias leis morais.

A ideia de uma moralidade libidinal é sugerida não só pela noção freudiana de barreiras instintivas à gratificação absoluta, mas também pelas interpretações psicanalíticas do superego. Foi acentuado que o superego, como representante mental da moralidade, é, de um modo não isento de ambiguidade, o representante do princípio de realidade, especialmente do pai proibitivo e punitivo [...]. O princípio de realidade patriarcal mantém ascendência sobre a interpretação psicanalítica. Somente para além desse princípio de realidade é que as imagens “maternais” do superego transmitem promessas, em vez de vestígios de memória — imagens de um futuro livre, em lugar de um passado obscuro.

Contudo, mesmo que uma moralidade libidinal-maternal seja identificável na estrutura instintiva, e ainda que uma racionalidade sensual pudesse tornar Eros livremente suscetível de ordem, um obstáculo profundamente íntimo parece, no entanto, desafiar todo e qualquer projeto de um desenvolvimento não repressivo — nomeadamente, um vínculo que liga Eros ao instinto de morte. O fato brutal da morte nega redondamente a realidade de uma existência não repressiva. Pois a morte é a negatividade final do tempo, mas “a alegria quer a eternidade”. A intemporalidade é o ideal do prazer [...]. A mera previsão do fim inevitável, presente a todo instante, introduz um elemento repressivo em todas as relações libidinais e torna o próprio prazer doloroso. Essa frustração primária na estrutura instintiva do homem torna-se a fonte inexaurível de todas as outras frustrações — e de sua efetividade social. O homem aprende que “não pode durar, de qualquer modo”, que todo o prazer é curto, que para todas as coisas finitas a hora de seu nascimento é a hora de sua morte — que não poderia ser de outro modo. Está resignado, antes de a sociedade o forçar à prática metódica da resignação. O fluxo de tempo é maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem, da conformidade das instituições que relegam a liberdade para os domínios de uma perpétua utopia; o fluxo de tempo ajuda os homens a esquecerem o que foi e o que pode ser: fá-los esquecer o melhor passado e o melhor futuro. [...]

Esquecer é também perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalecerem. Esse perdão reproduz as condições que



reproduzem injustiça e escravidão: esquecer o sofrimento passado é perdoar as forças que o causaram — sem derrotar essas forças. As feridas que saram com o tempo são também as feridas que contêm o veneno. Contra essa rendição ao tempo, o reinvestimento da recordação em seus direitos, como um veículo de libertação, é uma das mais nobres tarefas do pensamento. Nessa função, o relembrar (*Erinnerung*) aparece-nos na conclusão da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; nessa função, aparece-nos na teoria de Freud. Tal como a capacidade para esquecer, a capacidade para relembrar é um produto da civilização — talvez sua mais vetusta e fundamental realização psicológica [...].

Sem libertação do conteúdo reprimido da memória, sem descarga de seu poder libertador, é inimaginável a sublimação não repressiva. Desde o mito de Orfeu até a novelística de Proust, felicidade e liberdade têm estado associadas à ideia de reconquista do tempo: o *temps retrouvé*. A recordação recupera o *temps perdu*, que foi o tempo de gratificação e plena realização. Eros, penetrando na consciência, é movido pela recordação; assim, protesta contra a ordem de renúncia: usa a memória em seu esforço para derrotar o tempo num mundo dominado pelo tempo. Mas, na medida em que o tempo retém o seu poder sobre Eros, a felicidade é essencialmente uma coisa do *passado*. A terrível sentença que afirma que somente os paraísos perdidos são os verdadeiros julga e ao mesmo tempo resgata o *temps perdu*. Os paraísos perdidos são os únicos verdadeiros não porque, em retrospecto, a alegria passada pareça mais bela do que realmente era, mas porque só a recordação fornece a alegria sem a ansiedade sobre a sua extinção e, dessa maneira, propicia uma duração que de outro modo seria impossível. O tempo perde o seu poder quando a recordação redime o passado.

Entretanto essa derrota do tempo é artística e espúria; o relembrar não constitui uma arma verdadeira, a menos que seja traduzido em ação histórica. Então, a luta contra o tempo passa a ser um momento decisivo na luta contra a dominação:

“O desejo consciente de quebrar a continuidade da história pertence às classes revolucionárias, no momento da ação. Essa consciência afirmou-se durante a Revolução de Julho. Na tarde do

primeiro dia de luta, simultânea mas independentemente, em muitos lugares, foram disparados tiros contra os relógios das torres de Paris” [Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*]. [...]

Mas até o advento supremo da liberdade não pode redimir aqueles que morrem na dor. É a recordação deles e a culpa acumulada da humanidade contra as suas vítimas que obscurecem as perspectivas de uma civilização sem repressão.

## A DIMENSÃO ESTÉTICA

A arte possui um tônus revolucionário especial: não pode mudar a sociedade mas é capaz de transformar a consciência daqueles que modificam o mundo. Isso porque indica um “princípio de realidade” incompatível com a coerção política e psíquica.

A arte está ligada a uma percepção do mundo que aliena os indivíduos de sua existência funcional e da realização de seu desempenho funcional — a arte está voltada para a emancipação da sensibilidade, da imaginação e da razão em todas as áreas de subjetividade e objetividade. Mas esse sucesso supõe um grau de autonomia que arranca a arte da potência de mistificação do dado e a libera, permitindo-lhe exprimir a verdade que lhe é própria. Na medida em que o homem e a natureza são constituídos por uma sociedade não livre, seu potencial reprimido e deformado só pode ser representado sob uma forma que *distancia e destaca*. O mundo da arte é o de um *princípio de realidade* diferente, o da alteridade; e é por sua alteridade que a arte preenche uma função *cognitiva*: comunica verdades que não são comunicáveis em nenhuma outra linguagem, ela *contradiz*.

Entretanto fortes tendências que vão em direção à conciliação com a realidade estabelecida coexistem com tendências rebeldes. Tentarei mostrar que as primeiras não se devem a determinação de classes específicas da arte, mas antes ao caráter redentor da *catharsis*. A própria *catharsis* se funda sobre o poder da força estética de chamar o destino por seu nome, de desmistificar essa

força, de dar a palavra às vítimas — ou seja: sobre o poder de reconhecimento que dá ao indivíduo um mínimo de liberdade e desabrochar no reino de falta de liberdade. O jogo entre a confirmação e a postura de acusação daquilo que é, entre ideologia e verdade, pertence à própria estrutura da arte. Nas obras autênticas, a afirmação não anula a postura de acusação: a reconciliação e a esperança conservam ainda a lembrança do passado.

O caráter afirmativo da arte tem ainda uma outra fonte, pois a arte está engajada ao lado de Eros, afirma imperativamente os instintos de vida em sua luta contra a opressão social e instintual. A permanência da arte, sua imortalidade histórica ao longo de milênios de destruição testemunham esse engajamento. [...] A poesia de Mallarmé é um exemplo extremo disso: suscita modos de percepção, de imaginação, dos gestos, uma festa sensual que reduz a migalhas a experiência cotidiana e anuncia um princípio de realidade diferente.

A medida na qual o distanciamento e a separação da práxis constituem o valor emancipatório da arte aparece com um relevo particular nas obras que parecem voltar-se estreitamente sobre si mesmas para defender-se dessa práxis. Walter Benjamin identificou esse fenômeno nas obras de Poe, de Baudelaire, de Proust e de Valéry. Elas exprimem uma “consciência de crise”: um prazer da podridão, da destruição, da beleza do mal; uma celebração do associal e da anomia, a rebelião secreta do burguês contra sua própria classe. Eis o que Benjamin escreveu sobre Baudelaire:

“Vê-se com dificuldade a vantagem de atribuir a sua obra um lugar entre os bastiões avançados da liberação humana. Parece, antes de mais nada, muito mais promissor segui-lo nas maquinações lá onde ele se encontra, sem dúvida, no seu terreno: no campo inimigo. Suas maquinações só raramente se voltam com vantagem para o inimigo. Baudelaire era um agente secreto, um agente do descontentamento secreto de sua própria classe no lugar de sua própria dominação. Extrai-se mais de Baudelaire confrontando-o com sua classe do que rejeitando-o como desinteressante do ponto de vista do proletariado”.

O protesto “secreto” dessa literatura esotérica reside na integração das forças erótico-destrutivas primárias que fazem explodir o universo da comunicação e do comportamento comuns. Essas forças, associadas por sua própria natureza, são clandestinamente rebeldes à ordem social. Na medida em que uma tal literatura revela o império de Eros e de Thanatos para além de toda pregnância (*emprise*) social, evoca necessidades e satisfações que são essencialmente destrutivas. Do ponto de vista da práxis política, essa literatura é elitista e decadente. Nada faz pelo combate liberador, senão abrindo as zonas tabus da natureza e da sociedade, zonas nas quais mesmo a morte e o demoníaco são envolvidos como aliados quando se trata de recusar-se a se curvar diante da repressão. Essa literatura é uma das formas históricas de uma transcendência estética crítica. A arte não pode abolir a divisão social do trabalho que lhe confere seu caráter esotérico, mas tampouco pode se “vulgarizar” sem enfraquecer sua potência de emancipação [...].

O denominador social específico, o aspecto “datado” de uma obra de arte, aquele que é ultrapassado pela evolução histórica, é o meio, o *Lebenswelt* dos protagonistas: assim, os príncipes de Shakespeare e de Racine transcendem o mundo da corte absolutista; os burgueses de Stendhal, o mundo burguês; e os pobres de Brecht, o mundo do proletariado. Essa transcendência se produz em uma colisão com seu *Lebenswelt*, graças a acontecimentos que se esboçam no contexto de condições sociais determinadas, ao mesmo tempo em que revelam forças não imputáveis a essas mesmas condições. *Humilhados e ofendidos* de Dostoievski, *Os miseráveis* de Victor Hugo não sofrem apenas da injustiça de uma classe social particular da sociedade, são vítimas da desumanidade de todos os tempos e representam a humanidade enquanto tal. O universal que se desprende de seu destino se situa além da sociedade de classes [...].

A grande literatura conhece uma culpabilidade sem culpa que encontra em *Édipo Rei* sua primeira expressão autêntica. Por aqui passa a linha de demarcação entre o que pode ser transformado e o que não pode. Evidentemente, há sociedades nas quais não se

acredita em oráculos e há talvez outras que ignoram o tabu do incesto, mas é difícil imaginar uma que aboliria aquilo que se chama acaso ou destino, o encontro numa encruzilhada, mas também o encontro do inferno. Mesmo em um sistema totalitário próximo da perfeição no plano técnico, seriam somente as formas do destino que mudariam. As máquinas operariam não apenas como agentes de controle, mas também como agentes de um destino que continuaria a mostrar sua força no restante ainda não conquistado da natureza. Tão-somente uma natureza inteiramente dominada privaria as máquinas de sua substância, de sua matéria: a objetividade e a resistência bruta que lhes são inerentes. [...]

Nesse sentido, renunciar à forma estética é abdicar de sua responsabilidade. Abdicação que priva a arte da forma mesma pela qual ela pode criar esta outra realidade no interior da realidade estabelecida: o universo da esperança.

# Benjamin



## ORIGEM DO DRAMA BARROCO ALEMÃO

Benjamin analisa os dramas do século XVII buscando neles uma concepção de história. *Trauerspiel* (que significa jogo fúnebre) só vê a história sob a perspectiva de um “cenário petrificado”, como se fosse uma paisagem geológica. Trata-se da história convertida em natureza, isto é, repetição sem valor de desenlace, de transformação.

A fusão interna de conceitos morais e históricos foi tão desconhecida para o Ocidente pré-racionalista como para a Antiguidade, e isso se confirma para o Barroco, particularmente sob a forma de uma intenção voltada para a história universal, à maneira de uma crônica. Na medida em que mergulhava minuciosamente nos detalhes, num procedimento microscópico, ela não podia captar outra coisa que os cálculos da intriga política. Para o drama do período Barroco a atividade histórica se confunde com as maquinações depravadas dos conspiradores. Nenhum dos inúmeros rebeldes que se opõem a um monarca petrificado na atitude de um mártir cristão é movido por um único sopro de convicção revolucionária. O descontentamento é sua motivação clássica. Somente o soberano ostenta o esplendor da dignidade ética, e essa dignidade é a mais anti-histórica que se possa imaginar — a do estoico. É essa atitude, e não a esperança na salvação, que caracterizava o herói cristão, que se encontra em todos os personagens principais do drama barroco. Entre todas as objeções à história do martírio, a mais fundada é certamente a que lhe contesta qualquer conteúdo histórico. Mas essa objeção se dirige a uma falsa teoria da forma, e não à própria forma. Na passagem seguinte de

Wackernagel existe uma conclusão falsa, apoiada por uma assertiva verdadeira:

“A tragédia não deve apenas mostrar que tudo que é humano é transitório em comparação com o divino, mas também que assim deve ser. Ela não deve, portanto, esconder as fragilidades que constituem a razão básica da catástrofe. Se ela mostrasse a punição sem mostrar a culpa, estaria contradizendo a história, que não conhece nada de semelhante, e com a qual a tragédia aprende aquela ideia trágica fundamental”.

Mesmo descontando o duvidoso otimismo dessa concepção da história, a causa do desastre no sentido do drama do martírio não é a transgressão moral, mas a condição da criatura humana. Era essa catástrofe típica, tão diferente da catástrofe extraordinária do herói trágico, que os autores tinham em mente quando descreviam uma obra como *Trauerspiel*, palavra empregada mais judiciosamente pelos dramaturgos que pelos críticos. Não é, pois, um mero acaso — para recorrer a um exemplo cuja fonte é suficientemente prestigiosa para desculpar-nos por sua pouca relação com nosso tema — que a peça *A filha natural* (de Goethe), pondo em cena uma jovem que não é absolutamente afetada pelo impacto do processo revolucionário [da Revolução Francesa] que a rodeia, tenha sido designada como *Trauerspiel*. Na medida em que Goethe via nos acontecimentos políticos apenas o horror de uma vontade de destruição periodicamente renovada, à semelhança das forças naturais, ele se relacionava com seu tema como um poeta do século XVII. O tom antigo expulsa o acontecimento para uma pré-história construída de certo modo nos moldes da história natural, e por isso o poeta exagera esse tom, até que ele entre com a ação numa relação tensa, incomparável do ponto de vista dos efeitos líricos, mas limitativa do ponto de vista dramático [...].

Seria mais correto dizer que o entusiasmo especial do Barroco pelas paisagens se torna visível particularmente nos jogos pastorais. Pois o que é decisivo na tendência barroca de fugir ao mundo não é a antítese entre a história e a natureza, mas a total secularização da história no estado de criação. Não é a eternidade que se contrapõe

ao fluxo desesperado da crônica do mundo, mas a restauração de uma intemporalidade paradisíaca. [...]

Quando, com o drama barroco, a história penetra no palco, ela o faz enquanto escrita. A palavra *história* está gravada, com os caracteres da transitoriedade, no rosto da natureza. A fisionomia alegórica da natureza-história, posta no palco pelo drama, só está verdadeiramente presente como ruína. Como ruína, a história se fundiu sensorialmente com o cenário. Sob essa forma, a história não constitui um processo de vida eterna, mas de inevitável declínio. Com isso, a alegoria reconhece estar além do belo. As alegorias são no reino dos pensamentos o que são as ruínas no reino das coisas. Daí o culto barroco das ruínas [...]. Para eles [os poetas desse período], a natureza é o eternamente efêmero, e só nesse efêmero o olhar saturnino daquelas gerações reconhecia a história. Nos monumentos dessas gerações, as ruínas, estão alojados os animais de Saturno, segundo Agrippa von Nettesheim. Com o declínio, e somente com ele, o acontecimento histórico diminui e entra no teatro [...]. Os artistas tentavam concentrar no primeiro plano, da forma mais extrema, toda a história mundial, não só para radicalizar a tensão entre a imanência e a transcendência, mas para investir a segunda com o máximo possível de rigor, de exclusividade e de inflexibilidade. O próprio Cristo é assim colocado, com inexcedível sensorialidade, no plano do provisório, do cotidiano, do inconfiável [...].

A alegoria se instala mais duravelmente onde o efêmero e o eterno coexistem mais intimamente [...]. Pois foi absolutamente decisivo para a formação desse modo de pensar que não somente a transitoriedade, mas também a culpa se instalasse visivelmente no reino dos ídolos, como no reino dos corpos. As significações alegóricas estão proibidas, pela culpa, de encontrar em si mesmas o seu sentido.

## SOBRE ALGUNS TEMAS EM BAUDELAIRE



Baudelaire e seus poemas sobre Paris retratam a modernidade como o lugar de uma perda. As ocasiões da *flânerie*, o passear pela cidade, são, também, a observação sobre as mudanças na cidade e seu significado. A *flânerie* é o espaço privilegiado para refletir sobre o tempo e o inesperado das lembranças na “memória involuntária”.

Desde o fim do século passado esta [a filosofia] tem realizado uma série de tentativas com o intuito de assenhorear-se da “verdadeira” experiência em contraste com a que se decanta na vida bitolada e desnaturalizada das massas civilizadas. Costuma-se catalogar essas tentativas sob o conceito de filosofia da vida [...]. Dessa literatura sobressai, como monumento de grande eminência, a obra juvenil de Bergson, *Matière et mémoire*: a qual mais que as outras se aproxima da investigação exata. Orienta-se pelo modelo da biologia. O próprio título já diz que a estrutura da memória é considerada decisiva para a estrutura filosófica da experiência. Na verdade, a experiência é um fato de tradição, tanto na vida coletiva quanto na particular. Consiste não tanto em acontecimentos isolados fixados exatamente na lembrança, quanto em dados acumulados, não raro inconscientes, que confluem na memória. Bergson, porém, não se propõe a especificar historicamente a memória; pelo contrário, rejeita qualquer determinação histórica da experiência. Com isso evita, primária e essencialmente, ter que aproximar-se daquela experiência de que surgiu sua própria filosofia, ou melhor, contra a qual ela foi mobilizada: a experiência hostil e obcecante da época da grande indústria [...].

*Matière et mémoire* define o caráter da experiência na *durée* [duração] de tal modo que o leitor é levado a dizer de si para si: somente o poeta pode ser o sujeito adequado de uma experiência similar. E foi de fato um poeta que pôs à prova a teoria bergsoniana da experiência. Pode-se considerar a obra de Proust, *À la recherche du temps perdu*, a tentativa de produzir artificialmente, nas condições sociais hodiernas, a experiência como foi entendida por Bergson. (Visto que sempre será mais difícil contar com a sua

gênese espontânea.) De resto, Proust não foge, em sua obra, à discussão desse problema. Ao contrário, introduz um momento novo que contém uma crítica imanente a Bergson. Este não se descuida de sublinhar o antagonismo entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* particular que é patenteada pela memória. Parece, no entanto, que em Bergson, o fato de voltar-se para a atualização intuitiva do fluxo vital é uma questão de livre escolha. A convicção diversa de Proust já se anuncia na própria terminologia. A *mémoire pure* da teoria bergsoniana torna-se nele *mémoire involontaire*. Desde o início, Proust confronta essa memória involuntária com a voluntária, que está à disposição da inteligência. As primeiras páginas da grande obra destinam-se a esclarecer essa relação. Na reflexão que introduz o termo, Proust fala da pobreza com que por muitos anos se oferecera à sua lembrança a cidade de Combray, onde, no entanto, transcorrerá uma parte de sua infância [...]. Essa é a *mémoire volontaire*, a lembrança voluntária, da qual se pode dizer que as informações que nos dá sobre o passado nada conservam dele. “O mesmo vale para nosso passado. Em vão tentamos reevocá-lo; todos os esforços do nosso intelecto são inúteis.” Por isso, Proust não hesita em afirmar que o passado está “fora do seu poder e de sua alçada, em qualquer objeto material (ou na sensação que tal objeto provoca em nós), que ignoramos qual possa ser. Encontrar ou não esse objeto antes de nossa morte depende unicamente do acaso”.

Segundo Proust, depende do acaso o fato de cada um alcançar uma imagem de si mesmo, tornar-se senhor de sua própria experiência. Depender do acaso em semelhante coisa não é de modo algum natural. Os interesses interiores do homem já não têm por natureza esse caráter irremediavelmente privado; mas o adquirem somente quando diminui, por interesses externos, a possibilidade de serem incorporados a sua experiência. O jornal é um indício entre muitos dessa diminuição. Se a imprensa se propusesse a fazer com que o leitor pudesse se apropriar de suas informações como de um aparte da sua experiência, faltaria inteiramente com seu objetivo. Mas seu objetivo é exatamente o oposto, e ela o atinge: excluir rigorosamente os acontecimentos do

contexto em que poderiam afetar a experiência do leitor. Os princípios da informação jornalística (novidade, brevidade, inteligibilidade e, sobretudo, falta de qualquer conexão entre uma notícia e outra) contribuem para esse resultado tanto quanto a diagramação e a forma linguística. (Karl Kraus mostrou infatigavelmente como e até que ponto o estilo linguístico dos jornais paralisa a imaginação dos leitores.) A rígida exclusão da informação do âmbito da experiência depende também do fato de ela não entrar na “tradição” [...].

A crer em Bergson, o que tira o homem da obsessão do tempo é a atualização da *durée*. Proust compartilha essa convicção e dela deduziu os exercícios com que durante toda a vida procurou trazer de volta a luz do passado, saturado de todas as reminiscências que o impregnaram durante a sua permanência inconsciente. Foi ele um leitor incomparável de *Fleurs du mal*. Pois sentia atuando nesse poema algo que lhe era afim. Não há familiaridade possível com Baudelaire que não esteja presente na experiência baudelairiana de Proust. “Em Baudelaire”, escreve Proust, “o tempo é dividido de modo desconcertante; somente se revelam poucos dias, e apenas dias significativos. Assim se explica por que frequentemente se encontram nele formações como ‘quando uma tarde’ ou semelhantes.” Esses dias significativos são os do tempo que realiza [...]. São os dias da lembrança. Não são assinalados em contrapartida por nenhuma vivência; não acompanham os demais, mas, ao contrário, destacam-se do tempo. Aquilo que constitui o seu conteúdo foi fixado por Baudelaire no conceito de *correspondances* [...].

O importante é que as *correspondances* fixam um conceito de experiência que conserva em si elementos culturais. Somente fazendo seus esses elementos, Baudelaire podia avaliar plenamente o significado da catástrofe da qual ele, como moderno, era testemunha. [...] As *correspondances* são as datas da lembrança. Não são datas históricas e, sim, datas da pré-história. O que torna grandes e significativos os dias de festa é o encontro com uma vida anterior. Baudelaire o transfundiu no soneto que se intitula (precisamente) *La vie antérieure* [...].

O livro *Spleen et idéal* é o primeiro ciclo de *Fleurs du mal*. O *idéal* proporciona a força da lembrança: o *spleen* lhe opõe a horda dos segundos. [...]

A ruína e o desaparecimento da experiência de que ele participou em tempos idos é admitido na palavra *perdu* [...]. Um perfume faz transcorrer anos inteiros no perfume que o evoca. É isso que faz [o] verso de Baudelaire infinitamente triste. Não há consolo para quem já não pode fazer mais nenhuma experiência [...].

O cálculo do tempo, que sobrepõe a sua uniformidade à duração, não pode contudo prescindir de deixar nela fragmentos desiguais e privilegiados. É mérito dos calendários, que nos dias de festa deixam por assim dizer em branco os espaços da lembrança, terem unido o reconhecimento da qualidade à medição da quantidade. O homem a quem escapa a experiência sente-se excluído do calendário.

## SOBRE A CRENÇA NO QUE DIZEM OS ADIVINHOS — BREVES SOMBRAS

*Poésie et Révolution*. Paris, Dénoël, 1971

Os fragmentos que se seguem tratam da concepção benjaminiana de história, das relações entre marxismo e teologia, razão e profecia. Tratam da necessidade de uma razão apta a nos inserir nas contingências da história, contra o cientificismo que busca o controle do tempo histórico, isto é, da liberdade.

[As cartomantes, os quiromantes e os astrólogos] sabem nos colocar numa dessas pausas silenciosas do destino, nas quais só concebemos depois que havia o germe de destino completamente diverso daquele que nos foi reservado.

## A CAMINHO DO PLANETÁRIO

*Rua de mão única*

Se, como fez uma vez Hillel com a doutrina judaica, se tivesse que enunciar a doutrina dos antigos em toda concisão [...], a sentença teria de dizer: "A Terra pertencerá unicamente àqueles que vivem das forças do cosmos". Nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece. O naufrágio dela anuncia-se já no florescimento da astronomia, no começo da Idade Moderna. Kepler, Copérnico, Tycho Brahe, certamente, não eram movidos unicamente por impulsos científicos. No entanto há no acentuar exclusivo de uma vinculação ótica com o universo, ao qual a astronomia muito em breve conduziu, um signo precursor daquilo que tinha de vir. O trato antigo com o cosmos cumpre-se de outro modo: na embriaguez. É embriaguez, decerto, a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro. Isso quer dizer, porém, que somente na comunidade o homem pode comunicar-se em embriaguez com o cosmos. É o ameaçador descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas. Não, ela chega sempre e sempre de novo a seu termo de vencimento, e então povos e gerações lhe escapam tão pouco como se patenteou da maneira mais terrível na última guerra [Primeira Guerra] que foi um ensaio de novos, inauditos esponsais com as potências cósmicas. Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores, e por toda parte cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra. Essa grande corte feita ao cosmos cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica. Mas, porque a avidez de lucro da classe dominante pensava resgatar nela sua vontade, a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue. Dominação da natureza, assim ensinam os imperialistas, é o sentido de toda técnica. Quem, porém, confiaria em um mestre-escola que declarasse a dominação das crianças pelos adultos como o sentido da educação? Não é a educação, antes de tudo, a indispensável

ordenação da relação entre as gerações e, portanto, se se quer falar de dominação, a dominação das relações entre gerações, e não das crianças? E assim também a técnica não é dominação da natureza: é a dominação da relação entre natureza e humanidade. Os homens como espécie estão, decerto, há milênios, no fim de sua evolução; mas a humanidade como espécie está no começo. Para ela organiza-se na teoria uma *physis* na qual seu contato com o cosmos se forma de modo novo e diferente do que em povos e famílias. Basta lembrar a experiência de velocidades, por força das quais a humanidade prepara-se agora para viagens a perder de vista no interior do tempo, para ali deparar com ritmos pelos quais os doentes, como anteriormente em altas montanhas ou em mares do Sul, se fortalecerão. Os Luna Parks são uma pré-forma de sanatórios. O calafrio da genuína experiência cósmica não está ligado àquele minúsculo fragmento de natureza que estamos habituados a denominar "Natureza". Nas noites de aniquilamento da última guerra, sacudiu a estrutura dos membros da humanidade um sentimento que era semelhante à "felicidade do epilético". E as revoltas que se seguiram eram o primeiro ensaio de colocar o novo corpo em seu poder. A potência do proletariado é o escalão de medida de seu processo de cura. Se a disciplina deste não o penetra até a medula, nenhum raciocínio pacifista o salvará. O vivente só sobrepuja a vertigem do aniquilamento na embriaguez da procriação.

## SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA

*Obras Escolhidas*, vol. I (tradução adaptada)

### **TESE IX**

Há um quadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. Tal deve ser o aspecto do anjo da história. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de

acontecimentos, ele vê uma única catástrofe, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as joga a seus pés. Ele gostaria de deter-se para despertar os mortos e reunir os vencidos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele dá as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.

## **TESE VI**

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como "de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela brilha no instante de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se ele vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

## **TESE VII**

Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a acedia, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em que brilha de maneira fugidia. Para os teólogos medievais, a acedia era a fonte da tristeza. Flaubert, que a conhecia bem, escreve: *Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage* (Poucos adivinharão o quanto foi preciso estar triste para ressuscitar

Cartago). A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o historiador historicista entra em empatia. A resposta é inelutável: com o vencedor. Ora, os que até hoje conquistaram a vitória são os herdeiros dos que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, os dominadores. Isso diz tudo para o materialismo histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos *bens culturais*. O materialismo histórico os contempla com um olhar cheio de distância. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também à anônima corveia imposta aos contemporâneos desses gênios. Todo monumento de cultura é também um monumento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é tampouco seu processo de transmissão. Por isso, tanto quanto possível, o materialista histórico se desvia deles. Considera sua tarefa a de escovar a história a contrapelo.



## Bibliografia



### **OBRAS DOS FRANKFURTIANOS**

ADORNO, T. W. *Théorie Esthétique*. Paris, Klincksieck, 1974.

BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Obras Escolhidas. vol. III. São Paulo, Brasiliense, 1991. Contém os seguintes ensaios: "Paris do Segundo Império"; "Sobre alguns temas em Baudelaire"; "Parque Central"; "O flâneur"; "Jogo e prostituição".

———. *Magia e técnica, arte e política*. Obras Escolhidas. vol. I. São Paulo, Brasiliense, 1985. Contém os seguintes ensaios: "O surrealismo"; "O último instantâneo da inteligência europeia"; "A imagem de Proust"; "Robert Walser"; "A crise do romance: sobre Alexanderplatz, de Doblin"; "Teorias do fascismo alemão: sobre a coletânea 'Guerra e guerreiros', editada por Ernst Junger"; "Melancolia de esquerda: a propósito do novo livro de poemas de Erich Kastner"; "Que é o teatro épico? Um estudo sobre Brecht"; "Pequena história da fotografia"; "A doutrina das semelhanças"; "Experiência e pobreza"; "O autor como produtor: conferência pronunciada no Instituto para o Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934"; "Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte"; "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica"; "O narrador"; "Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov"; "Sobre o conceito de história"; "Livros infantis antigos e esquecidos"; "História cultural do brinquedo"; "Brinquedo e brincadeira: observações sobre uma obra monumental (1928)".

———. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

———. *Rua de mão única*. Obras Escolhidas. vol II. São Paulo, Brasiliense, 1987. Contém diversos aforismos e "Infância berlinense por volta de 1900". São Paulo, Brasiliense, 1987.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. 1ª ed. vol. XLVIII. São Paulo, Abril Cultural, 1975. Contém os seguintes ensaios: Benjamin — "A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução"; "Sobre alguns temas em Baudelaire"; "O narrador"; "O surrealismo". Horkheimer e Adorno — "Conceito de Iluminismo". Horkheimer — "Teoria Tradicional e Teoria Crítica"; "Filosofia e Teoria Crítica". Adorno — "O fetichismo na música e a regressão da audição"; "Conferência sobre lírica e sociedade"; "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã".

Habermas — “Teoria analítica da ciência e dialética”; “Conhecimento e interesse”; “Técnica e ciência como `ideologia”.

HORKHEIMER, MAX. *Eclipse da razão*. São Paulo, Cortez, 1980.

———. *Teoria Crítica I*. São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1990. Contém os seguintes ensaios dos anos 1930: “Observações sobre a ciência e a crise” (1932); “História e psicologia” (1932); “Materialismo e metafísica” (1933); “Materialismo e moral” (1933); “Do problema da precisão nas ciências sociais” (1933); “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934); “Sobre o problema da verdade” (1935); “Autoridade e família” (1936).

———. e ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento*. São Paulo, Zahar, 1983.

MARCUSE, HERBERT. *A dimensão estética*, Lisboa, Edições 70, 1999.

———. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

———. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro, Saga, 1969.

## **OBRAS SOBRE OS FRANKFURTIANOS**

BOLLE, WILLI (SEL. E ORG.). *Walter Benjamin: documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1986.

BUCK-MORSS, SUSAN. *The Origins of Negative Dialectics*. Londres, The Free Press, 1972.

COHN, GABRIEL (ORG.). *Theodor W. Adorno*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. 1ª ed. São Paulo, Ática, 1986. Contém os seguintes ensaios: “Educação após Auschwitz”; “Sobre a lógica das ciências sociais”; “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”; “Teoria cultural e sociedade”; “A indústria cultural”; “Notas sobre o filme”; “Teses sobre sociologia da arte”; “Sobre música popular”; “Por que é difícil a nova música”; “Ravel”; “O ensaio como forma”; “Caracterização de Walter Benjamin”.

GAGNEBIN, JEANNE-MARIE. *Os cacôs da história*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

JAY, MARTIN. *La imaginación dialéctica*. Madri, Taurus, 1986.

KONDER, LEANDRO. *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro, Campos, 1988.

KOTHE, FLÁVIO. *Benjamin e Adorno: confrontos*. São Paulo, Ática, 1978.

———. *Para ler Benjamin*. São Paulo, Francisco Alves, 1976.

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

———. *O Iluminismo visionário: W. Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo, Brasiliense, 1993.

MATTICK, P. *Crítica de Marcuse: el hombre unidimensional en la sociedad de classes*. Barcelona, Grijalbo/Hipotesis, 1974.

- ROUANET, SÉRGIO PAULO. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- . *Édipo e o anjo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981.
- SCHMIDT, A. *La Scuola de Francoforte*. Bari, De Donato, 1978.
- SLATER, PHIL. *Origens e significações da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- TAR, ZOLTAN. *A Escola de Frankfurt: as Teorias Críticas de Max Horkheimer e Theodor Adorno*. São Paulo, Cortez, 1989.
- WIGGERSHAUS, ROLF. *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro, Difel, 2002.

## Notas



[1] Palavras que iniciam a *Marselhesa*, hino nacional francês, composto durante a Revolução Francesa, e que conclama todos a defenderem a pátria contra a aristocracia.

[2] A República jacobina instituiu um novo calendário: vendemiário (janeiro), brumário (fevereiro), frimário (março), nivoso (abril), pluvioso (maio), ventoso (junho), germinal (julho), floreal (agosto), prairial (setembro), messidor (outubro), termidor (novembro) e frutidor (dezembro). Na Revolução Francesa, o termidor é o momento em que Robespierre é destituído, e em seguida guilhotinado, começando assim a obra da contrarrevolução.

[3] Girolamo Savonarola (1452-1498), pregador italiano, e Cola de Rienzo (1313-1354) exerceram um poder despótico e tirânico sobre o povo que inicialmente os apoiara.

[4] Filósofo e teólogo grego (c. de 185 — c. de 254).

[5] Judeu que incorporou a cultura europeia.

[6] Na filosofia clássica, a verdade se define como adequação da coisa ao intelecto, na medida em que a coisa é substituída por sua representação como ideia existente apenas no pensamento.

[7] *Telos*, em grego, significa fim, finalidade.

[8] Texto de autoria de Adorno e Horkheimer.

[9] Os títulos entre colchetes não pertencem ao texto original.

## Sobre a autora

---

Olgária Chain Féres Matos nasceu em Santiago do Chile. Formou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou seu mestrado na Universidade de Paris I, Sorbonne. Doutorou-se e defendeu livre docência na USP, onde é professora associada.

Publicou: *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade; Paris, 1968: as barricadas do desejo; Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução; O Iluminismo visionário: W. Benjamin, o leitor de Descartes e Kant*. Colaborou em diversas coletâneas, como *O sentido das paixões*, com o texto "Ulisses e melancolia", *O desejo* (texto "Desejo de evidência, desejo de vidência: W. Benjamin") e *Tempo e história* (texto "Uma civilização sem descontentes"). É colaboradora em revistas especializadas, como *Revista USP* e *Espaço e Debate*.

Toque aqui para  
voltar à prateleira

Literatura



© Olgária C. F. Matos

1ª edição 2012

ISBN 978-85-16-07668-9

Reprodução proibida.

Art. 184 do Código Penal e Lei 9.610 de 19 de fevereiro de 1998.

Todos os direitos reservados.

Editora Moderna Ltda.

Rua Padre Adelino, 758 - Belenzinho

São Paulo - SP - Brasil - CEP 03303-904

Atendimento: tel. (11) 2790 1258 e fax (11) 2790 1393

[www.modernaliteratura.com.br](http://www.modernaliteratura.com.br)

DE ACORDO COM  
AS NOVAS  
NORMAS  
ORTOGRÁFICAS

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Matos, Olgária C.F.  
A Escola de Frankfurt [livro eletrônico] :  
luzes e sombras do iluminismo / Olgária C.F.  
Matos. -- São Paulo : Moderna, 2012. --  
(Coleção logos)  
600 Kb ; e-PUB

Bibliografia.  
ISBN 978-85-16-07668-9

1. Filosofia alemã 2. Iluminismo I. Título.  
II. Título: Luzes e sombras do iluminismo.  
III. Série.

12-08317

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Escola de Frankfurt : Filosofia alemã 193