



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

João Carlos Barbosa Bassani

O projeto inacabado da teoria crítica: a teoria social de Max Horkheimer

Rio de Janeiro

2019

João Carlos Barbosa Bassani

**O projeto inacabado da teoria crítica:
a teoria social de Max Horkheimer**



Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao

Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/D-IESP

B322 Bassani, João Carlos Barbosa.
O projeto inacabado da teoria crítica: a teoria social de Max Horkheimer /
João Carlos Barbosa Bassani. – 2019.
179f.

Orientador: Frédéric Vandenberghe.
Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Dialética – Teses. 2. Razão - Teses. 3. Horkheimer, Max, 1895 – 1973 –
Teses. 4. Alienação (Filosofia) I. Vandenberghe, Frédéric. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 162.6

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

João Carlos Barbosa Bassani

O projeto inacabado da teoria crítica
A teoria social de Max Horkheimer

Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia, da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 16 de setembro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof^a. Dra. Adelia Maria Miglievich Ribeiro
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^a. Dra. Myrian Sepulveda dos Santos Instituto
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

Prof. Dr. Adalberto Moreira Cardoso
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof. Dr. Marildo Menegat
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Maria do Rosário Barbosa Bassani

AGRADECIMENTOS

Realizar um trabalho como uma tese demanda esforços e sacrifícios imensuráveis. É um longo período da vida, mesmo que esse período sempre deixe a impressão de ser insuficiente, dedicado a um único fim. As vicissitudes desse percurso estão em suas reviravoltas e na persistência, de quem decide percorrê-lo, de seguir sempre em frente. No entanto, não se trata de uma jornada solitária e puramente introspectiva. Sem a contribuição e apoio de familiares, amigos e colegas que compartilham a mesma sede de conhecimento, não haveria nem mesmo um caminho a ser percorrido. São essas relações que estruturam a estrada e que possibilitaram dar uma direção à atividade intelectual e às lutas diárias que aqui jazem finalmente. Assim sendo, todas as palavras de agradecimento que aqui escrevo não são suficientes e não correspondem à imensidão das contribuições que recebi.

Eu devo mais do que sinceros agradecimentos aos meus pais. Não houve um segundo sem apoio e amor na minha vida graças a eles. Ao meu pai (in memoriam), sou grato pelo carinho e amor, assim como pelo exemplo de ser humano, que ficaram marcados na minha vida mesmo que não tenha sido possível desfrutar da sua presença por um tempo mais longo. À minha querida mãe, eu agradeço infinitamente por ter lutado tanto para criar condições suficientes para que eu tivesse a oportunidade de estudar. Todo o seu amor e a sua determinação de fazer o impossível pelos filhos, eu vou carregar para sempre como lição de vida.

Longe das terras capixabas e da família, encontrei suporte para enfrentar as reviravoltas da vida, uma amizade indispensável que fiz logo ao início do doutorado. Sou muito grato ao meu amigo Jefferson Belarmino de Freitas, que me ajudou a enfrentar as dificuldades que surgiram durante essa fase.

Agradeço ao meu orientador e amigo Frédéric Vandenberghe. A admiração intelectual que eu tinha se multiplicou ao longo do tempo. Faz dez anos desde a primeira vez que tive a oportunidade de encontrá-lo num simpósio sobre justiça e teoria crítica em Porto Alegre. Hoje, tenho a satisfação de poder dizer que tive um grande professor que se tornou uma figura inesquecível na minha vida e um querido amigo com quem sempre pude contar. O seu apoio inabalável mesmo nos momentos mais difíceis foi crucial para que esta tese encontrasse seu rumo e seu ponto final.

À minha querida professora Adelia Miglievich, eu tenho muitos agradecimentos a fazer. Desde 2011 tenho sido privilegiado com os seus comentários sempre justos e enriquecedores. Gostaria de agradecê-la em nome de toda a comunidade discente por ter sempre sido, com seu carinho e atenção, uma luz para quem ainda sonha em tornar a vida acadêmica num lugar mais solidário, digno e feliz. Igualmente, não fossem os comentários tecidos sobre as versões prévias desta tese, ela não teria se realizado.

Gostaria de fazer um agradecimento ao Breno Bringel que na figura de coordenador do programa de pós-graduação em sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos sempre se mostrou paciente e generoso, possibilitando que houvesse tempo e condições suficientes para a escrita e finalização desta jornada.

Agradeço aos professores Myrian Sepúlveda dos Santos, Marildo Menegat e Adalberto Moreira Cardoso pelo tempo e atenção dedicados à leitura da tese. Antecipadamente, agradeço aos comentários feitos. Não há dúvidas quanto à riqueza da contribuição à tese e ao meu crescimento intelectual. Destacadamente, reitero meus agradecimentos ao professor Adalberto pelos comentários previamente realizados durante o seminário de tese no qual tive a oportunidade de atender como aluno.

Agradeço, por fim, a CAPES por ter contribuído para que fosse possível realizar este trabalho. Torço para que essa importante instituição possa futuramente agraciar outros alunos que sonham em contribuir de algum modo à produção de conhecimento em nosso país assim como eu fui.

Alegre, Espírito Santo, setembro de 2019.

RESUMO

BASSANI, João Carlos Barbosa. *O projeto inacabado da teoria crítica: a teoria social de Max Horkheimer*. 2019. 179f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O objetivo desta tese é compreender as relações e limites entre epistemologia, normatividade e crítica, tendo como seu objeto a teoria crítica de Max Horkheimer. Nessa medida, é primeiramente estabelecida uma conexão teórica que perpassa por Hegel a Marx de modo a trazer à luz a base epistemológica herdada pela teoria crítica de Max Horkheimer. Em segundo lugar, é demonstrado como a fundamentação epistemológica da teoria afeta o diagnóstico social do mundo, assim como a relação entre filosofia e sociologia. Em terceiro lugar, é estabelecida uma concepção ampla da normatividade, deduzindo seus principais elementos da teoria crítica de Max Horkheimer. A concepção da normatividade que procuro expor nesta tese tem seu *locus* na intersecção entre filosofia do conhecimento, filosofia moral e ciências sociais. Como argumento, há uma preeminência na teoria crítica de Max Horkheimer das pressuposições teóricas sobre a pesquisa sociológica, o que gera contradições internas que são refletidas na concepção tanto do que “é” quanto do “dever-ser”. Essas contradições também deslocam o papel da sociologia e suas potenciais contribuições para a compreensão e concepção da normatividade. Além disso, postulo que a fonte da normatividade, seus princípios subjacentes e elementos constitutivos, são idênticos às fontes da crítica na teoria crítica, isto é, elas compartilham a mesma constituição ou percurso que deveria ser tomado de modo a satisfazer ambas as justificações teórica e empírica de sua formulação.

Palavras-chave: Teoria Crítica. Normatividade. Epistemologia. Max Horkheimer. Dialética. Alienação.

ABSTRACT

BASSANI, João Carlos Barbosa. *The unfinished project of critical theory: the social theory of Max Horkheimer*. 2019. 179f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The aim of this dissertation is to understand the relations and limits between epistemology, normativity and critique having as its object the critical theory of Max Horkheimer. To that extent, it is first established a theoretical connection that stems from Hegel to Marx in order to bring to light Horkheimer's critical theory inherited epistemological basis. Secondly, it is shown how the epistemological grounding of the theory affects its diagnosis of the social world and the relation between philosophy and sociology. Thirdly, it is established a broad conception of normativity deducing its main elements from Horkheimer's critical theory. The conception of normativity which I seek to expose in this dissertation has its *locus* at the intersection between philosophy of knowledge, moral philosophy, and social sciences. As I argue, there is a pre-eminence in the critical theory of Max Horkheimer of the philosophical assumptions over the sociological research, which generates internal contradictions that are reflected on the conception both of what "is" and what "ought" to be. These contradictions also misplace the role of sociology and its potential contributions to the understanding and postulating of normativity. In addition, I postulate that the source of normativity, its underlying principles and constituting elements, are identical to the source of critique in the critical theory, i.e., they share the same constitution or percouse that should be taken in order to satisfy both the theoretical and empirical justification of its formulation.

Keywords: Critical Theory. Normativity. Epistemology. Max Horkheimer. Dialectics. Alienation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	A HERANÇA INTELECTUAL HEGELIANO-MARXISTA	20
1.1	Dialética e alienação em Hegel	22
1.1.1	<u>Considerações acerca da dialética hegeliana</u>	23
1.1.2	<u>Dialética entre dominação e escravidão</u>	29
1.1.3	<u>Reconciliação e identidade</u>	33
1.1.4	<u>Alienação</u>	37
1.2	Dialética e alienação em Marx	41
1.2.1	<u>Dialética em Marx</u>	43
1.2.2	<u>As inversões do pensamento hegeliano</u>	49
1.2.3	<u>Do conflito entre senhor e escravo à luta de classes</u>	55
1.2.4	<u>As transformações do conceito de alienação em Marx</u>	58
2	CONCEPÇÕES E AVANÇOS DA HERANÇA HEGELIANO-MARXISTA EM HORKHEIMER	72
2.1	A vida de Max Horkheimer e a fundação do Instituto para Pesquisa Social	76
2.2	A dialética entre pesquisa e apresentação	82
2.3	A determinação sócio-histórica da ciência	87
2.4	O problema da identidade	90
2.5	Totalidade social	97
2.6	A relação entre o universal e o particular	104
2.7	Lapsos e lacunas na dialética de Horkheimer	115
3	NORMATIVIDADE	118
3.1	Relações e aporias entre normatividade e metodologia	119
3.2	Justificação	135
3.3	Teoria da verdade	141
3.4	Ação	146
3.5	Diagnóstico social	149

3.6	O problema da experiência na determinação da normatividade.....	155
3.7	Da techné à phronesis.....	162
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	170
	REFERÊNCIAS	173

INTRODUÇÃO

A referência, nesta tese, a um projeto inacabado da teoria crítica tem por princípio mais básico a relação entre teoria e empiria como formulada por Max Horkheimer em seu materialismo interdisciplinar desenvolvido na década de 1930. Ao denominar esse projeto como inacabado, quero dizer que, por trás da pertinente formulação de Horkheimer, subjazem antinomias e conseqüências não previstas que se tornam obstáculos à efetivação de tal projeto.

Como busco demonstrar neste trabalho, a teoria crítica pressupõe um alinhamento entre teoria, empiria e normatividade, o qual, no desvelamento dos pressupostos e contradições da teoria social de Horkheimer, demonstra-se inalcançável. Isto ocorre na medida em que o lugar das ciências sociais permanece vinculado a um empiricismo positivista apesar da reivindicação por parte de Horkheimer de uma teoria normativa justificada sob o prisma de uma atividade crítica.

A interdisciplinaridade do projeto do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt fundamentava-se sobre a divisão do trabalho entre pesquisadores especializados em diversas áreas das ciências humanas e filósofos. Como proposto por Horkheimer, o objetivo era unir filosofia e ciências humanas de forma a dar uma resposta para uma problemática corrente do pensamento da época: as contradições entre as formulações metafísicas, que buscava se desacoplar da experiência, e o empiricismo, que não se permitia conhecer para além da experiência. Essa própria perspectiva de entender as duas proposições do conhecimento e sua relação com a experiência como contrárias, todavia, ocorre justamente devido a aplicação da dialética à forma da exposição por parte de Horkheimer. Nesta medida, a teoria crítica desponta como suprassunção de todo pensamento unilateral e abstrato.

Uma outra oposição de contrários presente na teoria social de Horkheimer trata especificamente da relação entre teoria e práxis. Geralmente essa contradição e sua suprassunção – tanto quanto a contradição e suprassunção entre teoria e pesquisa – é posta como originária do pensamento marxista em sua tentativa de oferecer uma alternativa que não se identifica à filosofia especulativa. Entretanto, as discussões sobre o caráter contemplativo ou ativo do pensamento podem ser retraçadas à filosofia antiga grega, bem como ao idealismo alemão que antecede Marx e, conseqüentemente, Horkheimer.

Até certo ponto, pode-se dizer que a filosofia alemã, principalmente representada nas

figuras de Immanuel Kant e Hegel, buscava dar uma resposta às transformações do pensamento científico e filosófico que ocorreram nos séculos XVI e XVII. A realização dessa tarefa era efetuada não sem prestar tributos à filosofia antiga grega. De fato, mesmo Karl Marx e Max Horkheimer recorriam aos memoriais textos de outrora para compreender a ascensão da modernidade e a epopéia do conhecimento que se transformava.

Essa conglutinação entre a filosofia antiga e as ciências modernas aparece mesmo no prefácio da segunda edição da “Crítica da razão pura” (Kant, 2010). E aqui destaco dois trechos muito próximos para fins de ilustração. Já desde a linha inicial desse texto de 1787, Kant afirma que “só o resultado permite imediatamente julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios próprios da razão segue ou não a via segura da ciência” (Ibid., p. 15). Ou seja, a pertinência dessa empresa está estreitamente vinculada à ciência moderna. Rapidamente, em sequência a essa afirmação, Kant enuncia: “desde os tempos mais remotos que a história da razão pode alcançar, no admirável povo grego, a *matemática* entrou na via segura de uma ciência” (Ibid., p. 17). Nada mais direto para apontar a transformação, ou, em termos mais devidos, o condicionamento do pensamento filosófico aos moldes e avanços da ciência que se empunha na modernidade e no pensamento kantiano – nem mesmo o pensamento grego antigo foge a este cerceamento. Apenas nessa medida é possível ver a matemática e a lógica no pensamento grego antigo conformando-se aos moldes e ao rigor da moderna ciência.

O objetivo de Kant era não outro que restituir os alicerces da metafísica a partir da ciência. E aqui transparece o eixo da problemática: ou adota-se um conhecimento que é determinado pela experiência, ou impõe-se seu desvencilhamento pela crítica da razão. Essa proposição inverte a determinação do conhecimento pelo seu objeto. Como Kant (Ibid., p. 18) afirma:

compreenderam [os físicos] que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprio planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta.

Se o conhecimento não é mais determinado pelo seu objeto, um conhecimento adquirido a partir da experiência, e, por isso, a posteriori, então – e essa é a proposta kantiana – um conhecimento de outra ordem precisa ser averiguado, a saber, um conhecimento no qual o objeto é determinado a priori pela razão (e por isso puro). Essa averiguação trata justamente de questionar os limites da razão e do entendimento num enquadramento em que toda experiência e toda a matéria são removidas. Essa inversão redireciona o interesse do objeto para a própria estrutura

do sujeito e suas faculdades cognitivas. A isto Kant (Ibid., p. 53) designa como filosofia transcendental: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer na medida em que este deve ser possível *a priori*”. A concepção da crítica em Kant refere-se primariamente, portanto, ao questionamento da própria faculdade, das condições e estruturas prévias à e da experiência, uma crítica da própria razão:

Evidentemente que não é efeito de levandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*. (Ibid., p. 5)

Quando se fala em crítica no sentido kantiano¹ está, primariamente, a apontar para toda forma de dogmatismo, isto é, as formas do pensamento que se utilizam da razão sem questionar os seus limites. Assim, só é possível falar sobre a objetividade na medida em que se compreende o papel da própria consciência em sua constituição.

Essa mudança no pensamento que pressupõe não mais a objetividade como contendo sua verdade em si mesma, como um livro aberto à espera da investigação empírica, mas que demanda uma averiguação prévia da própria consciência, resulta num dualismo que desanexa a relação entre sujeito e objeto, conceito e realidade. Esse dualismo, assim como a visão de um sujeito isolado que se pensa a partir de si mesmo, são os pontos de partida da crítica que Hegel faz a Kant². Ainda assim, ambos compartilham da perspectiva idealista, mesmo que seja possível defini-la como ópticas que se diferenciam em idealismo transcendental (Kant) e absoluto (Hegel), ou como idealismo subjetivo e objetivo respectivamente. Como Jolyon Agar (2006, p. 118) comenta, e para que não permaneça a impressão de que há somente discordâncias entre o pensamento de Kant e o de Hegel:

Hegel elogia, aqui, o pensamento de Kant, particularmente a unidade transcendental

¹ A crítica segundo a concepção de Kant nas palavras de George McCarthy (1985, p. 17) é: “uma forma de metafísica que estuda os componentes a priori não empíricos da consciência na formação dos objetos da experiência e dos julgamentos de proposições. Ela lida com os princípios e categorias da razão pura como aplicados ao mundo vivido. Apesar do conhecimento começar pela experiência, ele não surge necessariamente da experiência. A “Crítica”, portanto, é o método metafísico e epistemológico imanente que reconstrói a estrutura da consciência e da objetividade nos termos das categorias da razão pura. É uma empreitada científica que não expande o nosso entendimento, mas que clarifica a estrutura, a aplicação e os limites da razão mesma”.

² Vários textos que almejam tratar de Hegel retomam o pensamento kantiano e analisam as diferenças entre ambos os autores. Dentre eles, cito as obras de Robert B. Pippin (1989, 2008).

da apercepção – a unidade original das categorias e dos conceitos na mente. Hegel concorda com o criticismo de Kant sobre os empiricistas em que a estrutura do tema das nossas experiências reside nas estruturas a priori da mente humana e que as postular como propriedades auto-subsistentes dos próprios sujeitos é um ato errôneo de externalizar a mente de si mesma.

Num primeiro momento tem-se, em Kant, a crítica da razão concernente à própria faculdade cognitiva. Num segundo momento, no que aqui importa, surge a relação entre a razão e a liberdade, em que, como bem coloca Dieter Henrich (2003, p. 58):

No modo kantiano de pensar, a liberdade é um princípio racional porque é a origem de objetivos gerais que garantem a compatibilidade de todas as ações possíveis. A liberdade pertence à razão ao invés de ao entendimento, porque ela requer a ideia da totalidade das vontades das pessoas, não apenas a ideia de um conjunto presente de ações que podem ser compatíveis uns com os outros. A liberdade pertence à razão porque ela comanda incondicionalmente. Para o modo de pensar de Kant, um comando não é hipotético, sugerindo que de modo a alcançar seu objetivo você *deveria agir* de tal e tal modo. Ao invés, comandos são incondicionais, *requerendo que nós ajamos* de tal e tal modo.

Kant coloca, portanto, a liberdade como um fim último da razão³. Mas isso implica em levar em consideração toda a discussão sobre a faculdade do pensar e as condições do conhecimento previamente discutidas. O que fica patente nessa linha de pensamento é novamente o questionamento do empiricismo, isto é, em que medida podemos falar sobre a liberdade, sobre a razão a partir da experiência, o que envolve retornar ao papel da razão pura e da razão prática para com a liberdade e a concepção da normatividade como um todo. Para fins de elucidação, a primeira parte aqui mencionada, a filosofia teórica, trata sobre a condição de conhecimento do mundo como ele é e a segunda, a filosofia prática, trata de como ele deveria ser. Porém, na visão de Kant, ambas estão interligadas.

Primeiramente, esses breves comentários sobre Kant servem para localizar o ponto de partida e as questões que inquietavam a filosofia de sua época. De fato, Hegel busca dar uma resposta a várias dessas questões, como a unicidade sintética entre as dualidades kantianas, a constituição da consciência, a relação entre experiência e conhecimento, teoria e práxis, particular e universal, e principalmente a questão da autonomia, tão cara a Kant. Essas questões vão, igualmente, estender-se às proposições futuras de Karl Marx e Max Horkheimer. Todavia, o que resalto aqui é que há desde Kant, uma causalidade entre “epistemologia” e a concepção da

³ Apesar do tratamento desta questão já aparecer na “Crítica da razão pura” – na parte que trata sobre a “Doutrina transcendental do método”, principalmente em seu capítulo segundo sobre a “O cânone da razão pura” –, é na “Crítica da razão prática” (Kant, 2008) que ela recebe dedicação definitiva.

normatividade, a qual transparece na própria distinção e nos limites entre teoria e prática, entre matéria e forma, como vai aparecer nos modos dos imperativos hipotéticos e nos imperativos categóricos – um impregnado pela matéria e outro que é assumido como incondicionado –, seguindo dois modos distintos de princípios, os quais são justamente definidos como material e formal respectivamente. Isso pode ser entendido como a intersecção entre a filosofia do conhecimento, a filosofia da moral e a ciência. Essa intersecção deve ser vista como o ponto nodal desta tese.

A noção de crítica, desde Kant, assim como em Hegel, Marx e Horkheimer repousa sobre essa intersecção, na conjunção entre teoria e prática, ou, no caso de Kant, da razão pura e da razão prática. Se em Kant, no entanto, a unicidade da objetividade encontrava seu alicerce no sujeito transcendental, em Hegel, esta unicidade passa a encontrar-se no espírito. Como argumenta McCarthy (1985, p. 22): “A subjetividade e objetividade kantianas tornam-se categorias históricas e sociais na medida em que Hegel transforma a questão das condições de possibilidade do conhecimento em condições de possibilidade do si (*self*) histórico e do conhecimento na história”.

No idealismo hegeliano, a razão ainda é a determinante do dever-ser (da liberdade). Isso fica explícito na sua exposição da efetivação do conceito na história que, como diz Robert B. Pippin (2008, p. 97), leva a crer que a sua “teoria do Conceito é a sua teoria da normatividade”. No entanto, a relação entre conceito e experiência, principalmente na determinação da normatividade ainda encontra obstáculos. Seja, portanto, assumindo um ponto de vista dualista, como em Kant, ou dialético e mais sócio-histórico, como em Hegel, o conhecimento empírico ainda é definido pela consciência na forma do conceito. A realização deste conceito no mundo, todavia, assume disposições diferentes em Hegel em decorrência da sua perspectiva. Como corretamente interpreta Karl-Otto Apel (2004), a questão normativa na diferenciação do ser e do dever-ser em Hegel não termina numa indistinguibilidade entre moral e legal – como acontece em Kant e certamente ofusca a intencionalidade, ou, em outro termo, a vontade do indivíduo –, mas exatamente por causa da concepção do “espírito”, que leva em consideração a experiência, torna-se possível falar dialeticamente em três esferas que redefiniriam a antes dúbia distinção: a família, a sociedade civil e o estado⁴. É no conceito de eticidade – “um

⁴ Um estudo aprofundado das questões morais e legais em Kant e em Hegel encontra-se no livro “Preleções

sistema de instituições civis e políticas que expressa e efetiva no mundo o conceito de liberdade” (Rawls, 2000, p. 350) – que Hegel dispõe a justificação da normatividade em seu modo objetivo, isto é, numa perspectiva que pode ser não apenas concebível, mas também exequível.

De certo modo, Marx retoma as problemáticas do idealismo alemão representado por Kant e Hegel. Seu intuito, no entanto, é outro que seus predecessores. A filosofia de Marx é antes uma filosofia da práxis, mesmo que ainda busque responder às questões sobre como e o quê é possível conhecer. A importância da práxis na sua filosofia ressalta-se principalmente em três importantes pontos: primeiramente, na retomada da centralidade do conceito do trabalho desde Hegel; segundo, pela transformação da realidade social por meio da ação humana na história; terceiro, na consideração de problemas práticos como ponto de partida para o pensamento social ao invés de uma longa discussão sobre as condições do conhecimento.

As discussões que giram em torno da filosofia do conhecimento podem ser vistas na crítica de Marx ao idealismo e na asserção do materialismo. Isso incide na alteração da concepção da dialética, tanto quanto na crítica à inversão entre sujeito e predicado como operadas por Hegel. De igual modo, requer que seja postulada a autonomia ontológica da objetividade. Como diz Howard Williams (1989, p. 141) sobre a distinção do pensamento de Marx: “As ideias dos homens são produto de suas circunstâncias sociais, ao invés de suas circunstâncias sociais serem o produto de suas ideias”⁵.

A concepção da normatividade em Marx, por sua vez, é derivada tanto de seu materialismo dialético quanto da sua filosofia da práxis. A suprassunção dos problemas sociais que tanto ocuparam seus escritos encontra-se em uma única via: o comunismo. É ali que o dever-ser que traz consigo a liberdade no fim dos antagonismos de classe, da exploração e da alienação efetiva-se. Na medida em que a sociologia de Marx pode ser vista como atenta antes de mais nada às relações sociais, sua normatividade, como expõe Thompson (2015, p. 236), pode ser vista da seguinte forma:

A estrutura ética de Marx, ou o *insight* filosófico que fundamenta a sua teoria social crítica como um todo, é um que busca a perfeição dos sujeitos humanos por meio da organização ótima das relações sociais. Este perfeccionismo é derivado de um

sobre a história da filosofia moral”, escrito por John Rawls (2000).

⁵ Essa perspectiva aparece principalmente nos livros “Contribuição à crítica da economia política” (Marx, 2003) e “A ideologia alemã” (Marx; Engels, 2007).

entendimento metafísico da vida humana individual e social, em que a liberdade e a vida humana podem ser vistas como tendo diferentes níveis ontológicos de ser. Marx, assim como Platão e Aristóteles antes dele, vê a existência de certos bens objetivos que são requeridos para trazer à tona uma vida humana florescente. De acordo com esta estrutura do pensamento, os seres humanos requerem certos tipos de relações sociais, de bens sociais e individuais, de modo a sua auto-realização. Uma ética marxiana é perfeccionista no sentido de que busca o florescimento e desenvolvimento total das capacidades e poderes humanos, a própria negação das formas alienadas de vida.

A partir de Marx, mas principalmente com Horkheimer, as discussões assumem uma preocupação maior com a metodologia das ciências sociais empíricas e na sua incorporação à teoria: o projeto do materialismo interdisciplinar, tão importante à teoria crítica na década de 1930 – iniciativa liderada por Horkheimer – recorda em seus debates contra o positivismo e a metafísica exatamente a centralidade das ciências sociais empíricas à teoria na tentativa de encontrar um ajustamento entre conceito e realidade. As discussões sobre metodologia na teoria crítica avançaram principalmente após o contato com a sociologia estadunidense, apesar das controvérsias contidas na recepção da teoria crítica em solo norte-americano⁶.

Apesar da crítica kantiana ter sido estudada por Horkheimer e ter feito parte de um momento importante da sua vida acadêmica, a saber, a sua tese de doutorado e sua habilitação catedrática, Horkheimer, como aponta John Abromeit (2011), considerou essas tarefas mais como um ponto de formalidade do que um definidor do seu pensamento. Assim, a leitura que apresento de Horkheimer considera, ou mesmo força, uma interpretação hegeliana da sua teoria. O mesmo ocorre com a abordagem que faço de Marx.

Mesmo que tanto Hegel quanto Marx apresentem um olhar único sobre a esfera da normatividade, concentrei-me em expor as suas teorias sob o impulso da dialética, ou seja, a centralidade da primeira parte da tese está mais nos aspectos “epistemológicos” do que naqueles de ordem moral, legal e política. Tomando a centralidade da dialética na determinação da abordagem das dualidades tanto em Hegel quanto em Marx, busquei explicitar como estas assumem seu caráter único no pensamento de ambos. Deste modo, surgem como nucleares as questões da identidade entre sujeito e objeto, o problema da necessidade de universalização e a alienação. Em Hegel estas questões são tratadas primariamente a partir de uma preocupação epistemológica com a formação do ser social, enquanto que com Marx surge, finalmente, um

⁶ Conferir o livro de Wheatland (2009) intitulado “A Escola de Frankfurt no exílio” sobre a recepção dos membros do Instituto para Pesquisa Social nos Estados Unidos.

caráter sociológico.

A dialética, destacadamente na negação, direciona a crítica para os falsos universais, isto é, na crítica do abstrato, do parcial, do unilateral. Essa perspectiva é não só o fio condutor, mas está no âmago das obras de Hegel, Marx e Horkheimer. Em vista disso, a primeira parte da tese, que trata da herança hegeliano-marxista, tem por objetivo justamente fornecer os elementos necessários para a compreensão posterior do pensamento de Horkheimer.

A segunda parte desta tese está dividida em duas seções: na primeira, abordo como as questões de ordem “epistemológicas” da herança hegeliano-marxista introduzem-se na obra de Horkheimer, retomando as dualidades e a forma mais concreta em que a solução horkheimeriana assume, a saber, do projeto do materialismo interdisciplinar, analisando principalmente a relação entre filosofia e sociologia, entre teoria e pesquisa empírica. Na segunda seção, busco definir uma concepção de normatividade em Horkheimer, assumindo a sua teoria como um todo e levantando os principais elementos que a constituem. Isso é feito sem perder do horizonte as análises do capítulo precedente.

A crítica em Horkheimer assume razoavelmente a mesma orientação que em Marx. Ambos preocupados com a inversão entre sujeito e predicado em Hegel, com a contraposição ao idealismo e conseqüente defesa do materialismo, ou seja, em como a objetividade é constituída. Neles, a noção de um espírito absoluto e a filosofia da identidade encontram uma barreira na forma de contraposição. Assim, as tarefas prático-históricas contextualizadas e situadas no momento presente assumem maior importância e destaque.

No texto que, como é assumido, deu início à teoria crítica da Escola de Frankfurt – nominalmente “Teoria tradicional e teoria crítica”, escrito por Horkheimer em 1937 –, essas discussões, seja da crítica científico-filosófica, seja da interseccionalidade entre filosofia do conhecimento, da moral e ciências ficam aparentes. A definição inicial do que vem a ser a teoria tradicional, sua crítica e posterior afirmação do que é a teoria crítica revela essa sistemática.

A teoria tradicional, representada pela ciência e pela moderna filosofia, está preocupada, nas observações de Horkheimer, apenas com a forma como a teoria aproxima-se da experiência e na sua capacidade derivativa e dedutiva de proposições. Isso se aplica não apenas às ciências naturais, mas as ciências sociais, que seguindo o molde daquela contrai a mesma concepção. E aqui aparece, assim como em Kant e Hegel, uma crítica ao caráter empiricista das ciências. No entanto,

Horkheimer não se limita a esta crítica, assumindo, assim como Marx o fez, a influência da economia e da política no pensamento social: “o erudito e sua ciência estão incorporados nos aparatos da sociedade; seus sucessos são um fator na conservação e continua renovação do estado atual das coisas, não interessando qual fino nome ele dê para o que faz” (Horkheimer, 1972a, p. 196). Essa ciência é, portanto, alienada: o cientista, que compartilha de uma falsa consciência, não percebe que há um mecanismo social em ação por trás das suas decisões e escolhas.

Horkheimer reivindica que é necessário não apenas correlacionar conceito e realidade, mas reconsiderar o indivíduo cognoscente enquanto tal. Essa reconsideração, de modo distinto daquelas que postularam a formação da autoconsciência idealisticamente⁷, colocou a práxis como cerne onto-epistemológico da subjetividade e da objetividade. Assim Horkheimer avança em direção às considerações sobre a constituição da realidade, a percepção sensível e a experiência. O resultado de suas considerações é o postulado de uma atividade crítica que tem “a sociedade mesma como seu objeto” (Ibid., p. 206). Como o próprio Horkheimer aponta numa nota de rodapé:

Esta atividade é chamada de atividade “crítica”. O termo é usado aqui menos no sentido que recebe na crítica idealista da razão pura do que no sentido que ela recebe na crítica dialética da economia política. Ela aponta para um aspecto essencial da teoria dialética da sociedade. (Ibid., p. 206)

É neste ponto em que Horkheimer começa a delinear sua concepção de teoria crítica que a interseccionalidade entre filosofia do conhecimento e ciência finalmente deparam-se com o reino da prática. Em verdade, a teoria crítica já nasce da crítica teórica e prático- normativa. Ao invés de pensar razão e prática isoladamente, a teoria crítica já parte do pressuposto de que ambas constituem simultaneamente a sua atividade. É na esteira da unicidade de razão e prática, portanto, que Horkheimer repensa a constituição e a relação entre subjetividade e objetividade. Decorre disso, então, que as considerações onto-epistemológicas e práticas não podem ser vistas separadamente e muito menos de modo derivativo uma da outra. E aqui se desvela o problema geral desta tese: como se dá no pensamento de Max Horkheimer a intersecção entre crítica e normatividade. Esse problema assume, no entanto, um caráter específico, pois é repensado principalmente tendo o papel que a sociologia assume no todo teórico, levando em consideração

⁷ Horkheimer, nas páginas 202-204 de “Teoria tradicional e teoria crítica” retoma a discussão sobre Kant e Hegel, e apresenta os limites de seu idealismo.

tanto sua relação com a crítica quanto com a normatividade. De fato, como busco demonstrar ao longo desta tese, Horkheimer assume uma primazia e prevalectimento da filosofia sobre a sociologia, da teoria sobre a empiria, apesar de reivindicar sua unificação. Isso só se desvela, todavia, na medida em que contrapomos os postulados próprios de Horkheimer aos argumentos por ele empreendidos.

A concepção de normatividade que exponho nesta tese, a partir da crítica de Horkheimer, não deve ser tomada como uma abordagem reducionista que insere perspectivas de valor sobre o fazer filosófico-científico, ou a assunção de postura política frente à realidade social presente. A normatividade, a princípio, refere-se à determinação de um dever-ser ou dever-fazer. No caso da teoria crítica de Horkheimer, ela está, de fato, estreitamente relacionada à ideia da ação histórica transformadora, mas esse nem sempre é o caso. Por haver formas diversas de estipular um dever-ser, busquei extrair os elementos centrais para a sua concepção segundo análise da obra de Horkheimer.

Como exponho no capítulo terceiro, a teoria crítica de Horkheimer, por se considerar uma crítica imanente, depende necessariamente de um diagnóstico social do presente. Mesmo que haja uma filosofia da história a influenciar a determinação do dever-ser, essa não se dá sem a pesquisa sociológica. A justificação do dever-ser, portanto, recai sobre ambas a filosofia e a sociologia, seu modo de conhecer e seus limites. Pela forma da abordagem aqui realizada, torna-se possível conceber a crítica e a concepção da normatividade como uma tarefa única que recorre e demanda os mesmos procedimentos teórico-sociológicos, ou seja, são inseparáveis e concomitantes.

1. A HERANÇA INTELECTUAL HEGELIANO-MARXISTA

Na tentativa de encontrar um lugar específico dentro de um largo quadro explicativo sobre as diversas tendências e tradições do pensamento, tratar a teoria crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt como parte apenas da tradição marxista resultaria em deixar muitas de suas vicissitudes perderem-se de vista. Evidentemente, essa seria uma leitura muito aquém da contribuição deixada pelos membros do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt.

Ao pensar na complexidade do pensamento presente na teoria crítica, poder-se-ia ressaltar tanto as influências⁸ mais diretas do ponto de vista filosófico, principalmente na obra de Horkheimer, das obras de Kant, Hegel, Nietzsche e Schopenhauer, Lukács, quanto do sociológico, considerando principalmente Marx e Weber⁹. Seria possível igualmente valer-se das discussões feitas com outros autores como Karl Mannheim, Martin Heidegger, dentre outros e avaliar em que medida essas discussões demandaram novas respostas a paradigmas abordados pela teoria crítica.

Neste capítulo, busquei, no entanto, trazer alguns elementos que considero centrais para a compreensão do pensamento de M. Horkheimer, os quais não são tratados de modo amplo em sua obra. Tendo em mente que boa parte da sua produção intelectual está disseminada em artigos e não em obras volumosas e sistemáticas, essa situação é razoavelmente previsível. A escolha de Hegel e Marx, dentre tantos outros autores que influenciaram de algum modo a teoria crítica de M. Horkheimer, dá-se primordialmente por atender tanto o cerne de sua teoria quanto vários pressupostos filosóficos e sociológicos ali contidos. Mesmo assim, como Piet Strydom (2011) coloca, a teoria crítica pode ser vista junto com o “renascimento da esquerda hegeliana”, a qual segue as publicações de Korsch e Lukács e a posterior publicação dos “Manuscritos de Paris” de Marx em 1932. Ou seja, mesmo que haja aqui um recorte, este ainda segue um entendimento consensual sobre as principais influências no pensamento de M. Horkheimer.

Por certo, as questões aqui tratadas não exaurem, por um lado, como dito, todas as

⁸ As influências tanto filosóficas quanto sociológicas em Max Horkheimer de modo algum podem ser resumidas a esses autores. Da mesma forma, as discussões teóricas em seus textos abrangem muitos outros autores e correntes teóricas que aqui aparecem.

⁹ Michael Löwy (2014), por exemplo, define o pensamento de autores como Lukács, Adorno e Horkheimer como “marxismo weberiano”.

influências à teoria de Horkheimer quanto aos diversos autores que são mencionados em sua obra, nem os diversos conceitos, categorias e debates restritos à tradição hegeliano-marxista, por outro. Entretanto, as noções como a dialética, a alienação, a questão da identidade entre conceito e realidade, a tensão entre práxis e teoria, o problema da dissociação entre universal e particular enquanto diagnóstico social, assim como outras questões de cunho ontológico e epistemológico, que permitem a compreensão de pontos centrais na teoria de Horkheimer, tanto quanto das peculiaridades e desenvolvimentos que dali se originam, estão aqui presentes. Portanto, o que se almeja neste capítulo não é uma reconstrução sistemática do pensamento desses autores (Marx e Hegel) e sua absorção por parte de Horkheimer, mas simplesmente prover elementos tanto para o entendimento de sua teoria como evitar desvios longos durante a argumentação sobre o próprio Horkheimer, o que prejudicaria a fluidez da exposição tanto quanto sua leitura. Por esse mesmo motivo, as questões tratadas não seguem uma linearidade temporal em sua estrutura quanto à publicação dos textos tanto de Hegel quanto de Marx. Mais a mais, a teoria de Horkheimer pode ser mesmo vista como uma radicalização da dialética hegeliana que propiciou tanto o diagnóstico social quanto a crítica em termos de uma tríplice formulação: a crítica da razão, da história e da sociedade.

1.1 Dialética e alienação em Hegel

A dialética e a questão da alienação são os dois temas centrais que, de certo modo, estruturam a obra de G.W. F. Hegel tanto de modo geral¹⁰ – na determinação de seu sistema –, mas também em “Fenomenologia do espírito” (Hegel, 2008)¹¹ – na análise das formas de consciência. Dada a importância de ambos, como expostos por Hegel, para a teoria crítica de Max Horkheimer, busquei rerepresentá-los com o objetivo de abrir espaço posteriormente para algumas considerações acerca da forma como Horkheimer os introduz em sua própria proposta de crítica e diagnóstico social.

Aqui, todavia, é necessário ir um pouco além da redução da dialética à tríade tese, antítese e síntese – mesmo que essa apresentação seja importante para o entendimento do conceito. Meu intuito, devo dizer, não é adentrar e expor de modo por demais extensivo a teoria hegeliana, porque isso levaria a um desvio dos objetivos e argumentos mais centrais desta tese¹². Essas ressalvas são relevantes na medida em que a introdução da problemática hegeliana ajuda a compreensão da postura teórica de Horkheimer, a qual, todavia, não deve ser vista como uma mera aplicação ou reprodução do modelo hegeliano (ou mesmo do marxista, o qual abordo posteriormente), já que o próprio M. Horkheimer direcionou inúmeras críticas a teoria hegeliana, principalmente, e aqui reproduzindo a crítica marxista, à sua concepção idealista da realidade. A exposição tanto da dialética quanto da alienação em Hegel ajuda no entendimento de um dos principais problemas em Horkheimer, a saber, o desacoplamento entre universal e particular, que reflete sua refutação à tese da identidade como existente em Hegel ao mesmo tempo que o diagnóstico social presente tanto em Hegel, quanto em Marx e reproduzida também pelo próprio Horkheimer na forma da alienação. No que segue, portanto, detenho-me a uma breve apresentação do método dialético em Hegel para, em seguida, debruçar-me sobre questões mais pontuais de sua obra como a dialética entre senhor e escravo, a questão da identidade e a alienação.

¹⁰ A dialética enquanto método está presente em todo o sistema hegeliano (Hegel, 1995,1997,2012), assim como em “Fenomenologia do espírito” (Hegel, 2008).

¹¹ A questão da alienação em Hegel (2008) aparece principalmente nos capítulos IV (A) e VI (B).

¹² Há uma extensa bibliografia de estudos aprofundados sobre Hegel como, por exemplo, o livro de Taylor (2014) o qual é razoavelmente abrangente quanto à totalidade da teoria hegeliana.

1.1.1 Considerações acerca da dialética hegeliana

A dialética pode ser considerada a partir de dois pontos de vista distintos – mesmo que não necessariamente excludentes –, a saber: o ontológico e o metodológico. Assumir a dialética enquanto uma ontologia significa endossar a importância do débito que Hegel sustenta frente aos princípios filosóficos de Heráclito de Éfeso, para quem todas as coisas estão em fluxo¹³, seguindo o fogo como princípio fundamental do ser, ou seja, tanto em relação à concepção do vir-a-ser na figura da constante transformação das coisas, quanto com referência à unidade dos opostos.

Se olharmos para a descrição da dialética na ciência da lógica de Hegel (2012, p. 163), essa concepção poderia, de fato, ser compreendida enquanto ontológica, principalmente quando ele afirma que: “O dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade”. Nesse sentido, a dialética, enquanto conceito, remonta à concepção grega de *logos*, ou seja, a dialética seria capaz de capturar a essência da coisa em si, “o desenvolvimento imanente da Coisa mesma” (Hegel, 2010, p 47) seus movimentos e momentos, dado que o conceito – a dialética –, possui autonomia ontológica. Como Hegel (Ibid.) expõe no parágrafo primeiro de seu texto “Filosofia do Direito”:

A filosofia trata de ideias e, por causa disso, não do que se costuma chamar de *meros conceitos*, antes ela mostra sua unilateralidade e não-verdade, assim como é somente o *conceito* (não o que frequentemente assim se entende, mas apenas é uma determinação do entendimento abstrata), o que tem *efetividade* e, de modo tal, que ele se dá essa efetividade a si mesmo. Tudo o que não é essa efetividade posta pelo conceito mesmo é *ser-aí* passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, não-verdade, ilusão etc. A *configuração* que assume em sua efetivação é, além do conhecimento do próprio *conceito*, o outro momento essencial da ideia, diferente da *forma*, de ser apenas como *conceito*.

A negação da dialética como algo exterior à efetividade da coisa mesma pode ser tomada também como negação para a sua qualificação enquanto método. O movimento dialético, portanto, representaria uma perspectiva ontológica sobre o objeto de investigação e não simplesmente um método compreensivo/interpretativo, como fórmula de acessar e capturar a aparência das coisas – e mesmo a fenomenologia em Hegel, apesar de começar com a forma mais ordinária da consciência que captura a aparência da natureza, não pretende tratar da mera manifestação das

¹³ Esse princípio filosófico encontra-se representado no conceito de “*Pantarhei*” em Heráclito.

coisas. Em outras palavras, a dialética corresponde ao movimento *eo ipso* da coisa mesma em sua efetividade. Destarte, a abordagem hegeliana, principalmente em “Fenomenologia do espírito” (Hegel, 2008), pode ser considerada imanente, isto é, a abordagem segue o próprio movimento interno daquilo que aborda. Na especificidade dessa obra, Hegel parte daquela forma de consciência mais ordinária e segue, descritivamente, seu próprio movimento interno. Por esse motivo, alguns filósofos rejeitam até mesmo a noção de que exista a dialética enquanto método em Hegel:

Mas o método de Hegel é radicalmente não-dialético. É a experiência da consciência mesma que é dialética e a *Fenomenologia* de Hegel é uma empreitada filosófica viável precisamente na medida em que ela meramente *descreve* esse processo dialético. O “novo objeto”, portanto, não deve ser introduzido pelo filósofo; ele deve surgir do curso da experiência descrita – e não simplesmente como descrito, mas através de si mesmo. (Dove, 1970, p. 622)

Essa visão ontológica da dialética tem por base principalmente a percepção de que Hegel buscou evitar sobrepôr um modelo prévio ao ser, um modelo que, mecanicamente, como a aplicação de uma fórmula, permitiria compreender o ser e suas manifestações na forma de uma verdade. Pelo contrário, o objetivo assumido seria por não suprimir o ser, mas permitir que suas qualidades e movimentos internos fossem desvelados. Como argumenta Solomon (1983, p. 24): “Hegel indica reiteradamente que impor um método sobre um objeto de investigação, ao invés de permitir que ele (...) se desenvolva de acordo com a sua própria necessidade interna, é distorcer o objeto e derrotar o próprio propósito da filosofia”. Esse é o argumento central encontrado também em autores como Dove (1970) e Beiser (2005) na defesa da inexistência de um método dialético em Hegel, ou pelo menos na sua concepção enquanto *techné*¹⁴.

A dialética é, em última instância, movimento, é a transição entre momentos distintos. Esse movimento, todavia, não se dá de modo indeterminado. A concepção *tese/antítese*, quando tomada de modo raso, levaria a crer que seria suficiente negar indiscriminadamente – e de modo razoavelmente mecânico – um enunciado prévio. Em “Fenomenologia do espírito” (Hegel, 2008), no entanto, fica evidente não se tratar desse tipo de movimento. A transição entre formas de consciência, por exemplo, da certeza sensível à percepção, não se dá baseada numa lógica externa

¹⁴ Beiser (2005) defende a visão da noção de método em Hegel como conceito, isto é, retomando a noção de *logos* de modo que o conceito seja tido como capaz de compreender a essência das coisas mesmas. Kojève (1980) igualmente rejeita a noção de um método “científico” em Hegel, mas entende a dialética como “puramente contemplativa e descritiva” (Ibid., p. 171), como um modo de discussão.

determinada por um método dedutivo restritivo. Isso é o mesmo que dizer que não há uma necessidade lógica forte que predefine, a partir de fora, o movimento do objeto de investigação. Pelo contrário, Hegel segue de modo a desvelar a contradição interna da coisa mesma – no caso da “Fenomenologia do espírito”, das formas de consciência, já que cada momento contém em si o próximo momento. A função do filósofo, então, é esta: fazer explícito aquilo que já se encontra implícito na coisa mesma. No primeiro momento da dialética, portanto, chamado por Hegel (2008, p. 159, §80) de entendimento, o pensar ainda está preso à “determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade”, ou seja, ainda é um pensamento unilateral, fraccionado, inflexível, que não percebe a sua relação com o todo, isto é, concebe a si mesmo como independente – para colocar em termo hegeliano, o pensamento é abstrato.

O segundo momento é chamado por Hegel de negativamente-racional ou dialético. É nesse momento em que se dá o desvencilhar das unilateralidades e fixidez do entendimento, pois, de outro modo, o dialético seria ou puro ceticismo (se ainda preso ao entendimento), ou sofística (que busca simplesmente justificar sempre reafirmando as determinações abstratas). A dialética, nesse sentido restrito do segundo momento, é exatamente o que permite descobrir “a finitude das determinações unilaterais do entendimento” (Ibid., p. 164, §81), ou, como diz ainda Hegel: “o momento dialético é o próprio supracumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (Ibid., p. 162, §81).

Essa transição “para os opostos” não significa que há dentre eles um telos predeterminado – ou forçado pela lógica dedutiva – em que “P” segue “Q”. Do mesmo modo, “Q” não é a negação de “P”, ou seja, a negação de “P” não é um simples “não-Q”, já que isso indicaria toda e qualquer coisa, uma indeterminação. Como Hegel afirma:

A dialética tem um resultado *positivo* por ter um *conteúdo determinado* ou por seu resultado na verdade não ser o *nada vazio, abstrato*, mas a negação de *certas determinações* que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um *nada imediato*, mas um resultado (Ibid., p. 167, §82).

O momento negativo da dialética é, portanto, determinado e não exclui aquilo que o precede: “a dialética tem por resultado o negativo – que é, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, porque contém, como supracumido em si, aquilo de que resulta, e não é sem ele” (Ibid., p. 166, §81). Nesse sentido, o negativamente-racional pode ser visto como uma crítica imanente ao demonstrar que, de um modo ou de outro, a coisa mesma, porque abstrata, falha em corresponder aos seus próprios desígnios e, consecutivamente, segue ao seu oposto, que é

sempre um oposto determinado. Como Horkheimer (1999, p. 145) sintetiza o movimento dialético hegeliano:

Ao ceticismo Hegel opõe o conceito de negação definida. O conhecimento progressivo de unilateralidades, o progredir de uma definição isolada para outra, pelo qual Hegel não entende uma simples enumeração de características, mas a representação que acompanha, em todos os detalhes, a vida do objeto, esta crítica de todo conceito e complexo de conceitos pelo seu progressivo enquadramento na imagem mais completa do todo não elimina de modo nenhum os aspectos individuais nem os deixa intactos apenas no pensamento subsequente, mas cada discernimento negado é mantido no progresso do conhecimento como momento da verdade, constitui um fator determinante nele e, a cada novo passo, é novamente determinado e modificado. Justamente por isso não se deve aplicar a fórmula metódica da tese, antítese e síntese como “esquema sem vida”. Se, na antítese, o momento crítico, relativizadores manifesta a cada vez em oposição à parte receptiva, comprovadora de uma ordem de ideias, então a tese e a antíteseformam, amas, imediatamente, um novo discernimento, uma síntese, porque a negação não só descartou a visão original, mas também aprofundou-a e definiu-a. por fim, não emerge em Hegel a afirmação nua de que todo saber definido é transitório e nulo; o que conhecemos seriam tão-somente aparências em contraste com uma coisa ininteligível em si mesma ou com um ser intuitivamente perceptível. Se, na opinião de Hegel, o verdadeiro é o todo, então o todo não é algo diferente das partes em sua estrutura determinada, mas todo o curso de ideias, que implica todas as representações limitadas a cada vez na consciência de sua limitação.

A dialética é uma crítica imanente na medida em que expõe as contradições internas do objeto de investigação, seja quando tomamos como objeto as formas de consciência ou a história. Como Taylor (2014) aponta, a dialética toma como ponto de partida o propósito a ser realizado ou o padrão a ser satisfeito que caracteriza algo *ipso facto* para, em seguida, demonstrar que seja a realização ou a satisfação daquilo a que algo se propunha não alcança, ou estaria impossibilitada de alcançar, um resultado adequado. Deste momento em diante, quando as contraditoriedades estão claras, a dialética se põe em movimento, seguindo para os opostos, mas há de ressaltar-se que esses opostos são sempre determinados e, segundo Hegel, o resultado é sempre positivo, ou seja, a dialética é sempre ascendente¹⁵ e engendra uma certa noção de “progresso” ou “evolução”. Não é, entretanto, porque o resultado é positivo que o “oposto” esteja livre de distorções e contraditoriedades. Assim como na “Fenomenologia do espírito”, Hegel não pula da certeza sensível diretamente para a postulação do espírito absoluto, também a dialética não se encerra imediatamente após um primeiro passo. Evidentemente, a dialética hegeliana almeja ascender a

¹⁵ A fim de evitar ambiguidades desnecessárias na interpretação de Hegel, esclareço que a ideia de ascendência da dialética utilizado aqui refere exclusivamente ao resultado positivo que dela advém. De outro modo, compartilho da leitura de Bhaskar (2008) para quem a dialética hegeliana, na sua síntese entre razão e processo, engendra ambas: uma dialética ascendente e outra descendente, na medida em que demonstra tanto a existência de uma realidade superior quanto a sua manifestação fenomenal respectivamente.

uma forma de consciência em que não haja mais contradições, a saber, o saber absoluto, mas isso não é algo que seja alcançado sem antes percorrer um longo caminho, o vir-a-ser da consciência que se reconcilia consigo mesma.

Se o primeiro momento pode ser visto como um momento analítico, em que as limitações do finito são reafirmadas unilateralmente; e o segundo momento é a suprassunção da finitude dos conceitos do entendimento e a transição para os seus opostos; então o terceiro momento é um movimento de síntese que confere unidade às oposições: “O *especulativo* ou *positivamente racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição” (Ibid., p. 166, §82), ele é “expressamente o que contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado]” (Ibid., p. 168, §82). A síntese aqui inclui tanto o primeiro quanto o segundo momento, isto é, confere unidade ao saber como independente e como dependente (relacional). Esses três momentos (o lado abstrato ou do entendimento, o dialético ou negativamente-racional e o especulativo ou positivamente racional) compõem, portanto, a dialética de modo geral – em oposição ao momento restrito da dialética descrito como segundo momento – e não devem ser vistos separadamente, mas constitutivos de todo e qualquer “*lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral” (Ibid., p. 159, §79).

A conversação dialética¹⁶ que se movimenta primeiro distinguindo e reafirmando a unilateralidade, depois negando e movendo-se ao oposto, e por fim unificando os opostos numa síntese tem, justamente por esse movimento, um caráter pedagógico. Esse mostra-se de dois modos: primeiro, porque a dialética é também apresentação e na medida em que intenta levar o leitor a um modo superior de conhecimento em seu passo a passo, é pedagógica. Como diz Hegel (2008, p. 41, §28): “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural”; segundo, porque o caminho dialético é uma via de decepções em que se experiencia e se aprende, ascendendo em direção ao mais verdadeiro. De fato, a noção mesma de experiência em Hegel já aponta para a ideia de uma jornada de tentativas e erros¹⁷ em que se aprende algo como resultado (Beiser, 2005). Michael Forster

¹⁶ Como bem notado por Bhaskar (2008), o conceito de dialética tem sua origem na filosofia grega, principalmente como um modo de argumentação que se contrapõe ao modelo Sofista, onde o objeto estava no “sucesso retórico” sem que houvesse uma busca pela verdade.

¹⁷ Como Lukács (1975, p. 474) descreve: “Então um movimento é iniciado em uma ‘falsa consciência’, a

argumenta sobre a função pedagógica da dialética do seguinte modo:

Esse processo tem um lado negativo e um lado positivo. Negativamente, ele implica (1) desacreditar pontos de vista diferentes do assumido pelo sistema hegeliano, demonstrando sua autocontraditoriedade (...). Positivamente, esse processo implica simultaneamente (2) conduzir o indivíduo desde seu estado inicial até a perspectiva do sistema, por meio de uma série de passos obrigatórios, e (3) oferecer-lhe, enquanto isso, uma exposição provisória dos conteúdos do sistema (Forster, 2014, p. 162).

Esse segundo modo do caráter pedagógico da dialética hegeliana pode ser visto, por exemplo, na passagem denominada de dialética “do senhor e do escravo” presente no capítulo IV-A da “Fenomenologia do Espírito”. Aqui não se trata mais da consciência cognoscente numa perspectiva restrita, mas da consciência de si mediada pelo reconhecimento. O sujeito deixa de ser isolado, como nos capítulos anteriores, e passa a ser relacional.

Pelo fato mesmo da dialética ser também apresentação – e seguir um caminho determinado –, a menos que a tomemos enquanto um pressuposto verdadeiro do movimento da coisa mesma, isto é, que seja assumido o seu caráter ontológico, ela soçobra ou por encobrir o desenvolvimento que se toma para chegar à própria noção de dialética e sua justificativa enquanto princípio do próprio ser (e aqui é importante ressaltar que se refere à metafísica), ou pelo desviar do movimento por introduzir uma determinação extrínseca, configurando-se, ao fim, como método.

1.1.2 Dialética entre dominação e escravidão

Essa transição na obra de Hegel insere-se no movimento que leva ao saber absoluto, ou seja, é mais um estágio da dialética. Não obstante, pelo seu aspecto mais “sociológico”¹⁸, por assim dizer, tornou-se uma das partes mais importantes e influentes do livro – assim como o capítulo VI-B, em que Hegel trata da alienação. Dado esse aspecto, diversas teorias influenciadas por Hegel foram desenvolvidas levando em consideração o caráter agonístico das relações sociais presente nesse trecho de sua obra¹⁹. Esse redirecionamento dado ao sujeito cognoscente, que passa a consciência de si²⁰ e assume um caráter agonístico na luta por reconhecimento no capítulo IV-A é descrito com precisão por Axel Honneth (2008, p. 76):

“De repente, o relato de Hegel sobre a experiência de si da mente assume cores mais vívidas, a consciência de si solitária inesperadamente encontra com outros sujeitos, e o que previamente era meramente um evento cognitivo é transformado em um drama social, consistindo de uma ‘luta entre a vida e a morte’.

Esse drama social marca a passagem de um sujeito cognoscente preso no solipicismo, que pensa a si mesmo isoladamente, para uma forma de saber a si mesmo de modo ativo e relacional – o que pode ser visto como uma crítica direta ao pensamento cartesiano e a Kant, mais especificamente, por parte de Hegel. Essa transição deve ser vista, portanto, como uma socialização do Eu cognoscente, ainda que de modo parcial. Essa parcialidade se dá na medida em que a dialética entre “senhor e escravo” apenas introduz o princípio da “sociabilidade” do Eu. A visão de uma intersubjetividade socialmente constituída só é alcançada com a razão (capítulo V da “Fenomenologia do espírito”) e, posteriormente, com o “advento” do espírito²¹ (capítulo VI da

¹⁸ Estou em acordo com Kelly (1966) quanto à dialética entre “senhor e escravo” assumir demasiada importância na interpretação de Kojève (1980) à consciência de si. Mesmo reconhecendo a importância desta passagem, prefiro assumi-la apenas como um momento da dialética ainda em seu momento subjetivo, apesar do caráter social e do conflito que aqui figuram serem essenciais à compreensão do objeto de minha investigação.

¹⁹ Marx certamente é a figura mais conhecida e óbvio herdeiro da teoria hegeliana, principalmente quanto às temáticas aqui dispostas. É suficiente conferir a “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral” nos “Manuscritos econômico-filosóficos” (Marx, 2010) para que fique claro o impacto dessas questões hegelianas em Marx. Como demonstro posteriormente, Lukács foi um desses herdeiros (tanto de Hegel quanto de Marx), assim como Horkheimer. Brunkhorst (1998), demonstra a influência da dialética da consciência-de-si de Hegel na obra de Lukács.

²⁰ A consciência de si é tratada não apenas na “Fenomenologia do espírito”, mas também no terceiro volume da “Enciclopédia das ciências filosóficas” (Hegel, 1995), nos parágrafos 424 ao 437. A diferença, como bem aponta Tugendhat (1986), é que naquela obra, Hegel está mais preocupado com o conceito de verdade, enquanto que nesta com o conceito de liberdade.

²¹ Como salienta Taylor (2014), é somente ao tratar do espírito enquanto espírito objetivo que entram em jogo

mesma obra).

Hegel indica claramente que a consciência-de-si só é alcançada na medida em que é contraposta à outra consciência-de-si. Não se trata, então, de um Eu que se pensa como um Outro, tornando-se objeto para si mesmo, mas um encontrar-se com um Outro consciente-de-si. Nessa medida “a consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (Hegel, 2008, p. 142, §178). Isto é, o reconhecer-se a si mesmo só se dá na medida em que o Eu é reconhecido por um outro e ambos mutuamente. Essa relação estabelece a conexão entre consciência e sociedade, ou, como Hegel (Ibid., §177) expõe:

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu que é Nós, Nós que é Eu*.

O reconhecimento mútuo em que ambas consciências-de-si são vistas como que em pé de igualdade, isto é, são reconhecidas em sua independência, é o resultado e não o ponto de partida. Como Hegel descreve, a posição do senhor na dialética, ele não reconhece o servo como uma consciência-de-si, mas como simples objeto que supre o seu desejo, e, sendo esse o caso, é consumido e execrado sem nunca permitir que o senhor seja reconhecido enquanto consciência-de-si, pois nunca haveria entrado em contato com outra consciência-de-si a princípio de tudo, já que ele nega a alteridade do escravo. O escravo, por outro lado, vê no senhor a potência da independência, do que ele almeja. Na subjugação do escravo, o senhor não se vê reconhecido enquanto consciência-de-si e lhe falta o meio para alcançar tal estado, pois o reconhecimento de sua consciência-de-si é unilateral e forçada. O escravo, no entanto, é confrontado por uma outra consciência-de-si e, assim, pelo menos detém o potencial de seu reconhecimento mesmo que este não ocorra. Taylor (2014, p. 183) expõe a importância dessa passagem em Hegel apropriadamente: “A ideia subjacente, de que a servidão, em última análise, prepara a liberação dos escravos e, na verdade, a liberação geral, é reconhecidamente preservada no marxismo”. E na relação entre senhor e escravo há um segundo ponto importante para o posterior marxismo²²: a noção do trabalho.

formais históricas reais.

²² No “Manifesto comunista”, Marx (1998) se apropria de certo modo da dialética entre “senhor e escravo” para expor as condições da dominação de uma classe sobre a outra e a potencialidade de superação dessa relação. Eu retomo essa discussão mais à frente num subcapítulo dedicado a alienação em Marx.

O senhor transfere a responsabilidade do trabalho, isto é, da alteração da natureza, do objeto, que permitir-lhe-ia imprimir-se e refletir-se na realidade, para o escravo. Isso, em conjunto com a negação da alteridade do escravo, de fato faz do senhor um mero consumidor na satisfação de seus desejos imediatos. O escravo, por sua vez, cumpre três requisitos para o reconhecimento da sua consciência-de-si: 1) ele trabalha, alterando a realidade e imprimindo a vontade, mesmo que essa ainda seja a do senhor; 2) ele reconhece a alteridade do senhor enquanto consciência-de-si livre; e 3) ele enfrenta constantemente o medo da morte pelo subjugo do senhor sobre si, que o faz reconhecer sua particularidade. Esses três momentos são importantes, porque o objetivo da dialética é integrar-se com o todo sem constrangimentos e sem contradições, isto é, tornar-se universal. O escravo, portanto, vê diante de si as condições de integrar-se com o meio tanto natural quanto social:

O trabalho desempenha um papel crucial na luta do ser humano por integridade. Vimos anteriormente que o problema central é que o sujeito está sempre “fora de si mesmo”, ele sempre depende de um universo circundante; por isso, ele deve chegar ao ponto de reconhecer a si mesmo nesse meio que o cerca. É por isso que a trilha principal até a integridade passa pelo reconhecimento por parte do outro; no entorno humano, um ser humano pode reconhecer-se em outros. Porém, agora vislumbramos outra trilha importante; o ser humano pode chegar a ver-se no entorno natural, refazendo-o em conformidade com o seu próprio projeto. Com efeito, ao fazer isso, conseguimos outra negação constante, um reflexo de nós mesmos que dura. (Taylor, 2014, p. 184)

Essa integração – ou sentir-se em casa no mundo natural e social – refere-se à relação do sujeito com o objeto de seu saber. Se antes a consciência tomava o objeto como exterior, com o avanço da dialética ela passa a perceber-se cada vez mais como parte de um todo, por isso convém definir essa relação como integração. De mesmo modo, Hegel procede de modo a expor a determinidade histórico-social dessas relações, o que pode ser deduzido não só a partir da dialética entre “senhor e escravo”, mas também em sua análise do estoicismo²³. Como aponta Pinkard (1994, p. 53):

Da dialética do reconhecimento entre senhor e escravo, Hegel desenvolverá sua concepção da natureza social do conhecimento – isto é, a sua ideia de que os padrões para o que conta como razão “confiável” deveriam ser vistos como o resultado de um processo de uma comunidade tomar coletivamente certos tipos de reivindicações representativas para eles como “confiáveis”, um processo melhor entendido em termos histórico e institucional.

Essa ideia não está muito distante do que Habermas (2009) defende em seu texto sobre

²³ Conferir o subcapítulo que segue imediatamente ao IV-A em “Fenomenologia do espírito” intitulado “Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo, Cepticismo e a Consciência Infeliz”.

trabalho e interação em Hegel, mesmo focando-se mais em uma análise dos escritos do período de Jena de Hegel e não especificamente da “Fenomenologia do espírito”. Primeiro, o conceito de Eu em Hegel é formado a partir de uma consciência prática e não teórica. Segundo, Habermas considera como central no conceito de Eu em Hegel a formação de um meio, o qual surge da dialética do reconhecimento e estabelece a identidade entre universal e particular. Esse meio, que podemos chamar de intersubjetivo, é o espírito objetivo, que primeiro surge da luta por reconhecimento na dialética entre “senhor e escravo”, onde se institucionaliza a consciência-de-si que do mútuo reconhecimento é formada²⁴.

De todo modo, nesse drama hobbesiano, o sujeito só é independente na medida em que se percebe dependente do outro e requer que o outro desenvolva a mesma relação para consigo. Esse movimento demanda que primeiro o Eu reconheça-se no outro, coloque-se para fora de si, para depois reconciliar-se consigo mesmo. A presença do outro nega, *nolensvolens*, a possibilidade de pensar-se a si mesmo de modo totalmente independente, tanto quanto a universalização do pensamento e a validade do que se pensa a partir do solipicismo visto como autodeterminação. Mas o aspecto social presente na dialética entre “senhor e escravo” ainda é emergente. Hegel não menciona, no subcapítulo em questão, a determinação da consciência-de-si pela sociedade, porque partindo da concepção mais ordinária para a mais “evoluída”, sua fenomenologia necessariamente requereria passar por este momento da relação interpessoal antes de chegar à concepção de sociedade propriamente dita. Da mesma forma, dado os constrangimentos da dialética nesse momento, Hegel parte do que ele consideraria uma relação, a do senhor e escravo, que definiria um estágio de uma sociedade como menos desenvolvido da história mundial²⁵.

²⁴ Pippin (2008) também reconhece a importância da “contextualidade” para a formação do Eu em Hegel, o que o difere vastamente de Kant em sua consideração das máximas racionais enquanto *a priori* para motivação da ação, transformando-a em uma ação estratégica, como bem aponta Habermas (2009). Conferir essa mesma obra para considerações mais aprofundadas sobre a filosofia prática em Hegel.

²⁵ Sobre a história mundial, conferir Hegel (2010), principalmente os parágrafos 341 ao 360). O Livro “A razão na história” de Hegel (2013) também é essencial para compreender o que distingue uma sociedade da outra em seus diferentes estágios de objetivação do espírito.

1.1.3 Reconciliação e identidade

O movimento dialético na “Fenomenologia do espírito” nos leva da consciência de algo externo, algo outro que nós mesmos à consciência-de-si, em que o Eu se torna objeto para si mesmo. Nas palavras de Gavin Rae (2012, p. 24): “o propósito do desenvolvimento fenomenológico da consciência em Hegel é tripartite: (1) mostrar que a consciência pode vir a conhecer a verdade de si e de seu objeto com certeza; (2) mostrar à consciência não filosófica e natural que apenas a consciência filosófica provê tal certeza de si; e (3) mostrar o processo de desenvolvimento que a consciência precisa passar para alcançar a consciência filosófica que permitiria compreender por completo a si e a seu objeto intencional”. Tentei demonstrar na sessão anterior como a consciência de si requer o reconhecimento mútuo para a sua formação, de modo a ruir a noção de um Eu isolado, independente por si mesmo. Agora, ambos os momentos – da consciência enquanto tal e a consciência-de-si – são suprassumidos, encontram sua síntese na razão (capítulo V da “Fenomenologia do espírito”). Essa síntese refere-se não só à identidade entre as formas de consciência, mas à identidade entre o ser e o pensar (Hyppolite, 1974), uma das principais teses de Hegel e finaliza a primeira parte da “Fenomenologia do espírito” referente ao espírito subjetivo.

A crítica a Kant realizada por Hegel não se resume a sua concepção de indivíduo, mas também ao seu dualismo que divide, dentre outras coisas, forma e conteúdo, sujeito e objeto, faculdade de conhecer e objeto do conhecimento, o pensamento e a coisa em si (Lefebvre, 2009). Não obstante, Hegel busca reafirmar em sua filosofia a identidade entre estes opostos reunidos na síntese proporcionada pela suprassunção. E aqui dois pontos importantes surgem em Hegel: 1) o Eu universal, principalmente a partir da dialética entre “senhor e escravo”, isto é, pela mediação entre consciências-de-si, e 2) a razão como síntese entre a consciência e a consciência-de-si. Ambos estão relacionados com a identidade entre sujeito e objeto. Segundo Hegel (1995, p. 209, §438),

A verdade essente em si e para si, que é a razão, é a *identidade* simples da *subjetividade* e universalidade. A universalidade da razão tem, por isso, tanto a significação do *objeto* apenas dado à consciência como tal – mas agora ele mesmo *universal*, penetrando e abarcando o Eu – quanto a significação do puro *Eu*, da forma pura que pervade o objeto e o abarca em si mesma.

E ainda no parágrafo que segue essa citação, Hegel (Ibid., §439) complementa:

A consciência-de-si, [que é] assim a certeza de que suas determinações tanto são objetivas, determinações da essência das coisas, quanto são seus próprios pensamentos, é a razão; razão que, enquanto é essa identidade, não é somente a *substância* absoluta, mas a *verdade* como saber. Com efeito, ela tem aqui por *determinidade* própria, por forma imanente, o conceito puro existente para si mesmo: [o] Eu, a certeza de si mesmo como universalidade infinita. Essa verdade que sabe é o *espírito*.

Apesar de ser uma síntese, a razão não é mais do que o resultado imediato deste movimento dialético que precisa novamente mover-se por intermédio da negatividade e da mediação para chegar ao espírito. A razão é, portanto, o princípio da união entre a subjetividade e a objetividade na medida em que se reconhece, nela, que o saber sobre algo, mesmo que influenciado pela subjetividade, ainda assim encontra sua validade (Pinkard, 1994). O espírito, que é ainda interior, precisa chegar à sua forma objetiva, e o vem a ser exatamente como o reino da eticidade: “É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada” (Hegel, 2008, p. 250, § 350). Se na razão observadora, a consciência passa de conceito a sua efetividade, na razão ativa, a consciência-de-si passa igualmente de conceito à efetividade. Isto porque frente à eticidade, o indivíduo reconhece não apenas a si mesmo, vê sua singularidade refletida no universal, mas também o faz com os Outros, ou seja, tem a certeza-de-si e a certeza do outro reconhecidas na universalidade. O passo a ser dado, em seguida, é a efetivação do espírito enquanto efetividade ética. No espírito, como bem aponta Hyppolite (1974, p. 321), encontramos ao mesmo tempo a “manutenção” da diversidade da consciência individual e a sua transcendência, essa contida na própria formação da consciência-de-si, transcendida e preservada no espírito: “cada um é para si ao mesmo tempo que para outros; cada um requer o reconhecimento do outro para ser, e, reciprocamente, cada um precisa reconhecer o outro”.

É importante notar que Hegel reinicia a cada seção da fenomenologia o movimento dialético, o questionamento da imediatez do resultado de cada vir-a-ser do objeto de investigação, esse movimento em espiral que deve levar a consciência ao conhecimento, o espírito objetivo ao espírito absoluto. Não é por menos que a consciência enquanto tal é refletida novamente enquanto razão observadora e a consciência-de-si enquanto razão ativa. O mesmo ocorre com o espírito, que é primeiro visto como uma natureza para, por meio de sua experiência, chegar ao espírito absoluto que sabe a si mesmo como em si e para si; o retorno à coisa mesma pensada.

Todo esse movimento e mediação que leva do imediato ao mediado, do indeterminado ao

determinado, resulta na concepção do espírito absoluto, em que o dualismo é reconciliado²⁶. O movimento dialético desvela e expõe as contradições, a unilateralidade do particular, pela negação e os eleva até sua unificação. Os distintos momentos da dialética são sempre a concretização progressiva, a efetivação da totalidade, do absoluto na realidade. A dialética segue sua negação de modo não excludente, mas suprassumindo, isto é, por meio de um movimento tripartite: ab-rogação, preservação e elevação. O movimento na dialética em que uma coisa transforma-se em outra coisa que é senão sempre si mesma dá-se sempre por intermédio da negação. De negação em negação, portanto, G. W. F. Hegel mostra a finitude dos momentos, de modo que possa postular a completude, ou melhor dizendo, a totalidade infinita em si e para si. No final do primeiro volume da “Enciclopédia das ciências filosóficas”, em que é tratada a ciência da lógica, G. W. F. Hegel (2012) chega a concepção da ideia absoluta, na qual a diferença entre sujeito e objeto é finalmente suprassumida:

A ideia, como unidade da ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito da ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a *verdade toda e absoluta*, a ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, *enquanto* ideia pensante, enquanto ideia *lógica*. (Hegel, 2012, p. 366)

Essa totalidade, a ideia absoluta, tem em si todas as categorias previamente debatidas por G. W. F. Hegel como imanentes, isto é, pelo processo dialético de negação determinada dos conceitos tornou-se possível pensar no conceito de conceito que suprassume todos os anteriores. Este movimento dinâmico é o desvelamento, portanto, daquilo que já estava presente desde o início, desde o particular, mas sobre o qual ainda não se possuía consciência. Deste modo, o absoluto é visto como um vir a ser, que só é ao fim do processo, mas que, ao mesmo tempo, já estava presente como potencialidade que se efetivava a cada momento distinto até sua completude. Ou, como diz G. W. F. Hegel (2008, p. 35, §19): “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”. E, complementando: “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade” (Ibid., p. 36,

²⁶ Durante toda a exposição que G. W. F. Hegel faz nos três volumes da “Enciclopédia das ciências filosóficas”, o absoluto, a totalidade, faz-se presente. Em todas as etapas ele, o absoluto, manifesta-se como que indicando sua imanência. Em todo momento parcial ele é disposto, até revelar-se completamente ao fim da apresentação.

§20).

O absoluto, enquanto espírito finito e incompleto, efetiva-se como espírito subjetivo e espírito objetivo²⁷, o que é exposto nas duas primeiras seções do terceiro volume da “Enciclopédia” (Hegel, 1995). Novamente, dado o movimento em espiral que marca a dialética, é só no final que ele é apresentado em sua completude, como espírito infinito, isto é, espírito absoluto. A espiral aqui mencionada significa o retorno do espírito a si mesmo. Em outras palavras, no início do movimento dialético está o indistinto, que por meio da negação avança em direção de um outro e, posteriormente, pela negação daquela negação volta a si mesmo, reafirmando-se. O mesmo entendimento pode ser aplicado à concepção de imediato e mediado: aquilo que se entendia como imediato, ao retornar a si mesmo, reconhece-se como mediado. Então, mesmo o absoluto revelando-se ao fim do processo, o faz deixando-se saber já desde sempre. A “Enciclopédia” – que se inicia no primeiro volume com a ciência da lógica (Hegel, 2012), passa à filosofia da natureza (Ibid., 1997) e, por fim, no terceiro volume, trata da filosofia do espírito (Ibid., 1995) – indica um movimento idêntico: no primeiro volume G. W. F. Hegel aponta para o absoluto em si, que - no segundo volume - coloca-se a si mesmo como exterior, alienando-se e tornando-se um ser-outro de si, isto é, a ideia e a natureza, para posteriormente - no terceiro volume - retornar a si mesmo, reconhecendo-se e reafirmando-se, tomando consciência de si como espírito absoluto.

A questão aqui é que há uma identidade entre o modo de conhecer e o objeto do conhecimento. De fato, há uma identidade última na reconciliação entre conceito e realidade no espírito absoluto. A totalidade, em G. W. F. Hegel, é o processo de vir-a- ser entendido como movimento e como resultado. Essa reconciliação, no entanto, representa uma identidade que vai além da unificação entre sujeito e objeto, porque significa uma identidade na diferença, na medida em que conserva a ambos.

²⁷ O espírito subjetivo é subdividido por G. W. F. Hegel em antropologia, fenomenologia e psicologia; é a esfera da consciência individual. O espírito objetivo aparece dividido em direito, moralidade e eticidade (família, sociedade civil e Estado); é a esfera pública da institucionalidade. O espírito absoluto é seccionado em religião, arte e filosofia. Cf. Mccarney (2000) para uma apresentação dos três momentos do espírito.

1.1.4 Alienação

A alienação é um dos pontos mais importantes da “Fenomenologia do espírito”, assim como um dos principais legados da obra de Hegel que se reflete nas obras de K. Marx, G. Lukács. E não apenas ali, mas também nos escritos da teoria crítica, a alienação é peça fundamental para a compreensão do diagnóstico social apresentado por esta tradição do pensamento. E aqui concordo de modo pleno com Rae (2012), quando afirma que o conceito de alienação não fica claro nas obras que abordam a “Fenomenologia do espírito”, tornando-se necessário, de fato, esclarecer o conceito.

Rae ocupa-se primeiramente em compreender o papel da alienação na “Fenomenologia do espírito”. A importância da alienação está em que, antes da consciência alcançar o saber absoluto, isto é, em seu processo de desenvolvimento, ela encontra-se alienada de si mesma e precisa supracumprir esta condição, ou seja, a alienação é uma condição da consciência presente em seu desenvolvimento. O movimento dialético na “Fenomenologia do espírito” seria exatamente este processo do aprendizado da consciência que passa da alienação, ou estágios alienados, para um que se sabe com certeza. Como diz Rae (2012, p. 24): “é a experiência de alienação que motiva a consciência a alterar o seu entendimento de si mesma e de seu objeto até que supere sua alienação no Saber Absoluto”. A consciência, que primariamente entende a consciência do objeto e a consciência de si como distintas uma da outra, caminha no sentido de perceber a inerência de ambas em sua estrutura ontológica, isto é, perceber a identidade entre sujeito e objeto, entre o ser e o pensar, na medida em que há uma correspondência na independência, uma identidade na diferença:

Quando a consciência alcança a forma de si chamada Saber Absoluto, ela entende explicitamente que se trata de uma unidade espiritual diferenciada da subjetividade e da objetividade. Em outras palavras, a consciência vem a reconhecer que ela não é um puro sujeito ou um puro objeto. A consciência reconhece que é composta de um aspecto subjetivo e de um aspecto objetivo em que o espírito é a “coisa” que une ambos os aspectos numa unidade orgânica enquanto preserva a independência de cada aspecto. (Rae, 2012, p. 27s)

Trata-se aqui, portanto, de uma autoalienação em que a consciência experimenta um estado de falsidade e – ao confrontar-se com esse momento negativo de desvelação por estranhamento percebe negativamente o que não é ou positivamente o que é – aprende a verdade sobre si, algo alcançado apenas com o saber absoluto, isto é, aprende a verdade sobre a sua estrutura

ontológica. Segue, então, que a alienação corresponde a qualquer momento em que a consciência falha em reconhecer-se como síntese entre subjetividade e objetividade na forma do saber absoluto. A alienação em Hegel só é desfeita no saber absoluto, ela requer a identidade entre sujeito e objeto. Sendo esse o caso, entretanto, em cada momento do desenvolvimento fenomenológico da consciência, a alienação assume uma forma distinta.

O estranhamento (*Entfremdung*), momento em que a consciência falha em reconhecer-se como unidade entre subjetividade e objetividade e compreender a sua estrutura ontológica, é uma das formas de alienação. Essa relação entre subjetividade e objetividade, ou a relação da consciência com objetos independentes, pode ser vista a partir da ideia da impressão da subjetividade no mundo objetivo, a partir da categoria do trabalho e do agir. Isto é dizer que apenas na medida em que a consciência age no mundo com intenção de modo a construí-lo e percebê-lo também como criação sua, ela deixa de vê-lo como algo estranho:

O trabalho genuíno leva a consciência a desenvolver seu entendimento de si, porque, ao objetificar a si mesma e desenvolver seu entendimento de si por intermédio deste ato de objetificação de si, o trabalho leva a consciência a ver que ela não é simplesmente um sujeito puro, mas que sua estrutura ontológica está sempre intimamente conectada com os objetos independentes. (Rae, 2012, p. 33)

O trabalho também permite uma certa forma de integração social por intermédio dos objetos criados pela consciência. Assim, a consciência consegue elevar-se a um nível universal, já que se percebe parte de algo maior.

Em Hegel, o curso do entendimento de si é linear. Seguindo as etapas do desenvolvimento fenomenológico da consciência em direção ao saber absoluto, que por meio do acúmulo de experiências e, principalmente, da negação determinada, estabelece uma hierarquia desses estágios, a cada novo momento a consciência destitui parcela de sua alienação, ou seja, quanto mais próxima do saber absoluto menos alienada é a experiência. Por isso também pode-se dizer que a alienação é distinta por diferentes estágios e graus. Enquanto estranhamento, ela pode ser vista por dois ângulos distintos: primeiro, o estranhamento que deriva da experiência de um objeto independente que, a cada vez que a consciência o percebe de um modo distinto, aproxima-se da verdade, isto é, que o objeto independente é um aspecto da sua estrutura ontológica. Segundo, e a partir desta experiência anterior com um objeto independente, torna-se possível um estranhamento de si, em que a consciência desenvolve um entendimento de si mais verdadeiro a cada momento.

Se o estranhamento, portanto, trata de entendimento de si da consciência e da sua estrutura ontológica como unidade entre sujeito e objeto, outra forma de compreender a alienação encontra-se na ideia de externalização (*Entäusserung*). Tendo em mente que tanto o estranhamento quanto a externalização não são características independentes da alienação, e são parte de um mesmo processo de desenvolvimento da consciência, podemos seguir a caracterização feita por Rae (2012, p. 35):

A externalização (*Entäusserung*) descreve o processo pelo qual a consciência externaliza a si mesma numa forma objetiva e, por meio desta objetificação de si, desenvolve um melhor entendimento de si mesma. Enquanto a experiência do estranhamento constitutiva de cada forma de consciência prévia ao Saber Absoluto guia a consciência a alterar seu entendimento de si, a externalização é o meio pelo qual a consciência objetiva a si mesma e aprende que ela não é um sujeito puro, mas que a sua estrutura ontológica sempre incorpora a relação com a objetividade.

A relação entre senhor e escravo tem um papel importante na compreensão da externalização, já que a categoria do trabalho cumpre uma função importante na objetificação da consciência. Mesmo executando a vontade do senhor, o escravo ainda era o responsável pela interação com a realidade. Nessa interação, o escravo alterava os objetos do mundo, o que o possibilitava perceber que a objetividade era também representação da sua subjetividade e, assim, transcender ao seu entendimento de si. É também por intermédio do trabalho que a consciência percebe a sua conexão com a comunidade.

A percepção da conexão com uma comunidade dá-se na medida em que o trabalho, isto é, a ação da consciência, provê conteúdo concreto à comunidade. Isto é dizer que há uma relação de dependência entre um e outro. Esta percepção também está diretamente ligada ao constante processo de universalização presente na obra de Hegel. De todo modo, para entender a si mesma, a consciência precisa necessariamente externalizar-se, experimentando não só a constituição da objetividade e sua relação com a subjetividade – que não é uma relação de oposição, mas de ter a objetividade como extensão da subjetividade –, mas também visualizar a si mesma numa forma objetiva. Todas essas formas de experiências contribuem, ao final, para o entendimento de si. Esse processo pode, obviamente, resultar em falha, situação na qual a consciência não é bem-sucedida em perceber que o “objeto criado é uma expressão objetiva de sua subjetividade” (Ibid, p. 39). E aqui retornamos à não percepção da unidade sintética entre subjetividade e objetividade, isto é, há a permanência num estado alienado.

De outro ponto de vista podemos afirmar que esse processo de reconhecimento da unidade entre subjetividade e objetividade, isto é, de suprassunção da alienação, está diretamente relacionada a questão da liberdade. Nesta suprassunção da alienação, ao reconhecer aquela unidade, a consciência simultaneamente nega a existência de qualquer coisa “externa a si mesma como possuindo qualquer substância ou autoridade” (Dudley, 2008, p. 143), ou seja, toda fonte de autoridade é interna.

Essa forma de compreender a alienação, vinculando o conceito à obra em geral, como delineado por Rae, permite perceber como tal conceito é multifacetado e desenvolve-se conjuntamente com o movimento fenomenológico da própria coisa, isto é, da consciência. Outras exposições do conceito de alienação podem dificultar e muito a sua compreensão exatamente por não revelar a sua ligação com a dialética, principalmente no que concerne o saber absoluto. Este seria o caso em Moyar (2008), que apesar de apresentar uma conceitualização muito mais analítica, não a vincula diretamente ao teor da “Fenomenologia do espírito”:

Um indivíduo é alienado quando ele falha ao responder satisfatoriamente à questão justificada “por que” sobre a sua ação, em que a resposta e a pergunta pressupõe (1) que ele afirme as razões para ação como dependentes de seu próprio julgamento livre, (2) que a sua linguagem expresse seu compromisso com a transparência daquelas razões em determinada ação, (3) que a autoridade das razões depende do referenciamento aos propósitos centrais da concepção do agente de uma vida plena e que o agente possa prover uma história que conecte suas ações específicas em espaço socialmente reconhecido para aqueles propósitos centrais, e (4) que o indivíduo seja um cidadão de um Estado soberano governado por uma constituição jurídica e que contenha várias instituições intermediárias, de modo que as razões do agente possam ser referidas a propósitos que possam ser inseridos em propósitos institucionais amplos mais e inclusivos. (Moyar, 2008, p. 171)

Tal conceitualização, apesar de seu caráter contextual-analítico do conteúdo trazido por Hegel na “Fenomenologia do espírito”, não faz menção ao caráter conceitual geral da obra e seu objetivo. De toda forma, este modo de conceitualizar a alienação permite melhor observar a importância da ação do sujeito no mundo e sua relação com a comunidade. Na mesma medida, como a alienação segue as etapas da fenomenologia, ela não está restrita ao plano individual, mas pelo contrário, avança na forma do espírito até a reconciliação na sua forma absoluta²⁸.

²⁸ Para uma visão mais detalhada da alienação do espírito, conferir Hyppolite (1974), principalmente sobre a passagem da subjetividade particular a sua universalização e o processo em que “a substância se torna sujeito quando o sujeito se torna substância” (ibid., p. 389).

1.2 Dialética e alienação em Marx

A relação do pensamento de Karl Marx com o de Hegel é explicitada ao longo das próprias obras de Marx. Boa parte daquilo que se tem como a herança hegeliana em Marx, no entanto, já faz hoje parte de um constructo, um discurso narrativo (Carver, 2000). Ainda assim, os estudos sobre Hegel realizados por Marx, a influência do pensamento hegeliano em sua obra e as diversas interpretações sobre esta influência e as formas nas quais elas aparecem no pensamento de Marx, compõe uma parte importante dos estudos que buscaram compreender tanto o pensamento de Marx como a tradição da teoria crítica, a qual retoma não só os aspectos sociológicos, mas também os filosóficos de Marx, assim como os de Hegel. Todavia, esmiuçar essa relação demandaria longo esforço e desviaria do propósito deste trabalho. Mesmo assim, não é algo que possa ser deixado de fora e relegado à escuridão.

Que fique claro: a influência de Marx na teoria crítica de Horkheimer não pode ser menosprezada. Os escritos deste na década de 1930 derivam fortemente da visão marxista da sociedade tanto quanto da metodologia por Marx utilizada. Mas isso não quer dizer que se trate de uma leitura ortodoxa de Marx por parte de Horkheimer. É possível dizer que, assim como G. Lukács, Horkheimer faz uma leitura de forte cunho hegeliano de Marx em alguns aspectos da sua teoria. Esta subparte sobre Marx, portanto, almeja não apenas expor – mesmo que não corteje uma análise tão aprofundada – a relação entre o pensamento de Marx e Hegel, mas também direcionar os escritos posteriores sobre Horkheimer que nesta tese constam e, assim, proporcionar uma interpretação que explicita a relação de seu pensamento com o daqueles autores.

Vincular o pensamento de K. Marx ao de Hegel trata-se de uma forma de compreendê-lo. K. Marx, ao longo de sua obra, cita diversos autores e não pode ser reduzido a uma simples inversão da dialética hegeliana. Se fosse para eleger uma figura singular que permite uma leitura de mesma qualidade de K. Marx poder-se-ia muito bem escolher seus vínculos com Aristóteles. Isto serve para dizer que a leitura mais forçada de um Marx hegeliano é uma opção e, sendo um constructo interpretativo, traz consigo suas próprias características. Dentre elas está a consideração de um Hegel praticamente atemporal, ou seja, que sua teoria tem uma força hermenêutica que supera o próprio tempo de sua escrita e perdura ao longo do tempo,

mantendo seu significado original como se esse fosse único, já que permitiria uma interpretação desde suas próprias publicações àquelas de Marx e Horkheimer.

Essa leitura hegeliana do pensamento de K. Marx torna impossíveis outras leituras que desfazem desse caráter mais filosófico da influência de Hegel. Não há espaço, então, para uma visão que conceba K. Marx como um positivista ou a redução de seu pensamento a uma teoria baseada na escolha racional, como argumentam Burns e Fraser (2000). De todo modo, a leitura aqui presente não se deita sobre a crítica à economia política, mas produz uma hermenêutica que lê K. Marx a partir de Hegel mais filosoficamente do que sociologicamente até.

Por fim, K. Marx foi um crítico tanto da esquerda hegeliana quanto do próprio Hegel. No entanto, seguindo a leitura aqui oferecida, K. Marx ainda mantém uma conexão com a filosofia hegeliana seja por adentrar questões teóricas tratadas por Hegel, seja por apresentar uma inversão da teoria hegeliana. O K. Marx aqui representado, portanto, adiciona uma crítica histórica tão importante quanto a crítica à razão presente em Hegel, que depois se aproxima de uma crítica social na obra de M. Horkheimer.

1.2.1 Dialética em Marx

O grande débito que Marx tem com Hegel dá-se em grande medida por conta da dialética. Longe de uma absorção da dialética hegeliana, trata-se antes de uma transformação ontológica e epistemológica com uma aplicação diversa da encontrada em Hegel. Em boa medida, a crítica à ideologia na forma de uma filosofia especulativa que tem como sujeito uma consciência-de-si que se volta sobre si mesma enquanto um conceito que se autoalimenta, um sujeito abstrato e não-efetivo, é retomada no julgamento da dialética hegeliana por Marx.

Como expus anteriormente, a dialética em Hegel é composta por três momentos distintos, apesar de não poderem ser vistos separadamente, isto é, compõe o movimento dialético em si. Se o primeiro momento pode ser visto como um momento analítico, em que as limitações do finito são reafirmadas unilateralmente; e o segundo momento é a suprassunção da finitude dos conceitos do entendimento e a transição para os seus opostos; então o terceiro momento é um movimento de síntese que confere unidade às oposições: “O *especulativo* ou *positivamente racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição” (Hegel, 2012, p. 166, §82), ele é “expressamente o que contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado]” (Ibid., p. 168, §82). A síntese aqui inclui tanto o primeiro quanto o segundo momento, isto é, confere unidade ao saber como independente e como dependente (relacional). Esses três momentos (o lado abstrato ou do entendimento, o dialético ou negativamente-racional e o especulativo ou positivamente racional) compõem, portanto, a dialética de modo geral – em oposição ao momento restrito da dialética descrito como segundo momento – e são constitutivos de todo e qualquer “*lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral” (Ibid., p. 159, §79).

Como Sidney Hook (1962) expõe, Marx faz três considerações importantes sobre a dialética em Hegel que a torna “mística” (palavra frequentemente usada por Marx para qualificar a abordagem hegeliana, como aparece no posfácio da segunda edição do livro I de “O capital” (Marx, 2013)). Primeiramente, a temática à qual a dialética é aplicada tanto quanto a qual ela opera parece surgir da própria dialética. Em segundo lugar, a dialética em Hegel figura como um

instrumento cujo fim é estabelecer uma estrutura lógica que resulta numa totalidade única que a tudo retém – o estabelecimento desta unicidade precedente à toda multiplicidade, isto é, a necessidade do conhecimento do todo antes do conhecimento da parte, faz com que se torne irrelevante (e mesmo impossível) conhecer as partes, pois estas já estariam, antes de tudo, determinadas pelo saber da totalidade. Por fim, em terceiro lugar, a dialética hegeliana, exatamente por ter o conhecimento da totalidade como precedente ao conhecimento da particularidade, inviabiliza qualquer abordagem empírica, tornando-se impossível conhecer de modo *ad hoc* os mecanismos que ela mesma se propõe compreender: “O método dialético assegura-nos que o espírito da liberdade se efetivará, mas não nos diz quando, onde e como” (Ibid., p. 62). Ainda sobre a crítica ao misticismo em Hegel e o problema da abordagem empírica, Berlin (1939, p. 119) escreve:

Enquanto que de acordo com Hegel a substância singular na sucessão em cujo estado consiste a história é o Espírito universal eterno, o conflito interno cujos elementos são feitos concretos nas guerras dos estados nação, cada um sendo a incorporação de uma Ideia em desenvolvimento que requer uma intuição supersensível para perceber, Marx, seguindo Feuerbach, denuncia isto como uma concepção mística na qual nenhum conhecimento pode ser encontrado. Porque se o mundo fosse uma substância metafísica deste tipo, o seu comportamento não poderia ser verificado pelo único método confiável em nosso poder, nomeadamente, a observação empírica, e uma prestação de contas não poderia, portanto, ser verificada por métodos de nenhuma ciência.

No centro da concepção de totalidade em Hegel está a ideia da identidade na diferença entre sujeito e objeto, entre o ser e o pensar contida no espírito absoluto. Como Jay (1984, p. 55) ressalta: “a totalidade histórica era autorreflexiva: a totalidade subjetiva no início do processo reconhecia a si mesma como totalidade objetiva no fim”. A totalidade, portanto, em Hegel, englobava aquilo que foi, o que é, e o que será, o vir-a-ser em todos os seus momentos, da potencialidade à efetividade, a história como um todo. As consequências de pensar o espírito absoluto como totalidade são muitas. Algumas delas eu apontei ao falar do idealismo hegeliano, mas não cabe aqui analisar toda a sua extensão. No entanto, vale ressaltar uma diferença central que distingue Hegel e Marx. Para Hegel, a história só pode ser compreendida olhando-se para o passado, isto é, olhar para o estado atual da efetividade do espírito absoluto. Esta é a abordagem postulada em sua “Filosofia do direito”. Para Marx, no entanto, pensamento e ação não se distinguem como em Hegel – que apesar de subjugar tudo sob o conceito de espírito absoluto, não vê como em mesmo nível os sujeitos que agem na história e aqueles que a compreendem e a relatam. Em Marx, o pensar é ativo, é práxis e não se encaixa num quadro contemplativo como

ocorre em Hegel.

Marx buscou retirar o caráter metafísico e especulativo da dialética. Mas isso não significa que a maior parte dos pressupostos tenham sido extirpados. O sistema social ainda é visto como um todo, no qual as partes não podem ser vistas isoladamente. Quando contrapostas ao todo, as partes assumem um significado que, antes, em sua particularidade isolada, não seria possível reconhecer. Também por isso, tentar conhecer a totalidade e a partir dela deduzir o significado das partes seria um erro na visão de Marx. Importa aqui a análise minuciosa das partes até que a estrutura do sistema que as compõe seja desvelada, isto é, o pensamento vai do abstrato ao concreto, ou seja, da parte ao todo. Como havia afirmado anteriormente, este é um caminho também defendido por Hegel em “Fenomenologia do espírito”, mas nas observações feitas por Marx, por causa do idealismo e da metafísica especulativa, o resultado da dialética hegeliana seria o oposto deste movimento. Como diz Marx, em mais uma de suas críticas ao idealismo hegeliano, na “Contribuição à crítica da economia política” (Marx, 2003, p. 5): Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”. Não é o caso, no entanto, de uma sobredeterminação da parte sobre o todo ou vice-versa, mas de que um está contido ou revela-se no outro, ou, como expõe Hook (1962, p. 64): “a contingência do ponto de partida inicial é racionalizada pela intuição na necessidade do todo organizado; a necessidade do todo aparece na contingência de todos os pontos de partida”.

Tomando o “Manifesto comunista” como exemplo, é possível perceber tanto a relação entre as partes, a luta de classes entre proletários e burguesia que, por seu antagonismo desvelam o caráter dinâmico da abordagem dialética; quanto é possível observar como Marx coloca ambas as partes dentro de um contexto histórico sistêmico, no qual a relação entre as partes ganha um novo significado. Em boa medida, estas questões podem ser percebidas na seguinte passagem da “Contribuição à crítica da economia política”:

Assim como não se julgava um indivíduo pela ideia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma tal época de transformação pela mesma consciência de si; é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as formas produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições para resolvê-lo já existiam ou estavam, pelo menos, em via de aparecer. (Marx, 2003, p. 5s)

Quando Marx menciona o fato de que nem o indivíduo e nem um momento histórico podem ser julgados a partir da impressão que eles tem de si mesmos, revela-se a questão da relação da parte com o todo. O indivíduo compreendido frente a sociedade, um momento histórico compreendido frente à história universal, representam a necessidade de assumir uma visão mais universal (do todo). Isto também significa dizer que é preciso compreendê-los em sua dinâmica agonística, ou seja, o que se compreende não é o objeto em sua imediatez, mas em sua mediação. Igualmente, julgar o indivíduo ou a “época” não pela “ideia”, mas pelas “contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (o que em Hegel corresponderia à sociedade civil), indica a passagem e a diferenciação entre idealismo e materialismo presente em Marx. Esses aspectos da abordagem de Marx já revelam que qualquer transformação social requer a alteração do todo. Alterar as partes isoladamente resultaria em ineficácia quanto a solução do problema enfrentado.

A dialética em Marx indica uma forma de continuidade histórica em que novas antinomias são formadas a partir da superação das anteriores. E não só isso, há uma regra que jaz por debaixo dessa sucessão. Toda organização social segue uma linearidade progressiva²⁹ que conduz até o seu máximo desenvolvimento. Só nesse momento então, quando os contrários chegam aos seus limites de diferenciação e oposição, isto é, frente a um momento genuíno de crise, que as potencialidades contidas nesse vir-a-ser tornam-se compreensíveis tanto quanto efetiváveis. O desenvolvimento dialético em Marx é, portanto, sócio-histórico, a sucessão de um momento a outro segue uma necessidade real e não uma necessidade lógica, como é o caso em Hegel.

Como a dialética em Marx é sócio-histórica e segue uma necessidade real, a atividade humana é o cerne de todo o movimento. Isto é – e aqui novamente a inversão entre sujeito e predicado torna-se de suma importância – o espírito não é o sujeito, mas o predicado, ele é o resultado e não o pressuposto. Não é por menos que o processo do movimento toma como central os grupos de indivíduos cujo modo de ser-aí-no-mundo é determinado pela “posição” que ocupam na produção social, ou melhor: “a classe de uma pessoa é estabelecida pelo seu lugar objetivo na rede de relações de propriedade” (Cohen, 2000, p. 73). Não se trata, todavia, da relação do sujeito

²⁹ O movimento dialético, em sua totalidade, isto é, até chegar a sua conclusão e ali encontrar um novo recomeço é comumente descrito como espiralar. O movimento aqui descrito, no entanto, indica apenas ainda um movimento de um momento ao outro e não do recomeço do movimento como um todo da dialética.

consigo mesmo, mas de algo mais complexo. De fato, é possível dizer que o germen de toda a dialética em Marx encontra-se no aspecto mais fundamental de sua teoria, qual seja, o relacional – que não se restringe à relação apenas entre sujeitos, mas também com os objetos. Como Lefebvre (1968, p. 8) corretamente expõe:

Para Marx, o “sujeito” é sempre um homem social, o indivíduo visto em suas relações reais com grupos, classes e a sociedade como um todo. O “objeto” para ele são os produtos da natureza, os produtos da humanidade, incluindo técnicas, ideologias, instituições, trabalhos culturais e artísticos.

Marx (2013, p. 90) distingue ainda seu método a partir do que se convencionou a denominar de dialética entre pesquisa e apresentação³⁰. Sobre a investigação ele mesmo expõe que: “a investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno”; enquanto que “somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real”. E aqui surge um adendo importantíssimo que Marx denota no que segue a essa exposição da distinção entre pesquisa e apresentação: “Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori”.

O resultado da investigação, em sua apresentação, dá a impressão de uma construção a priori. Isto, de certo modo, já aponta um problema sério para quem busca compreender a obra tanto de Marx quanto de Hegel, mas principalmente este último. Isto porque ao seguir o desenvolvimento do movimento dialético na “Fenomenologia do espírito” temos a nítida impressão de que Hegel parte do particular abstrato e finaliza com o universal concreto – mesmo caminho feito por Marx. É apenas ao ler a obra toda que se pode perceber que, de fato, e não apenas na forma de uma impressão, em Hegel, o resultado era já sempre um pressuposto, isto é, o espírito absoluto enquanto totalidade está sempre superposto a todo o resto. E isto é devido em boa medida ao seu próprio marco ontológico: o idealismo. Não é por menos que Marx (2013, p. 90s) afirma que:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (...) A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas mais gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça

³⁰ Os escritos da década de 1930 de Horkheimer são denominados a partir do que se definiu como “materialismo interdisciplinar”, que tem como pressuposto basilar exatamente a dialética entre pesquisa e apresentação.

para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.

Em “O capital”, a dialética está presente desde o primeiro capítulo na análise mercadoria na demonstração de suas contradições e diferenciações internas, em que Marx começa com uma simples categoria abstrata³¹ e avança de modo imanente em direção à totalidade concreta. Isso fica claro quando olhamos, por exemplo, para a dialética envolvida na forma de valor em que primeiramente aborda a imediatividade na troca de mercadorias, para em seguida abordar a mediação da troca pelo dinheiro e, por fim, chegar a unicidade da troca em si mesma em que se revela o valor em si e para si como capital (Arthur, 2000). Então, mesmo que Marx apresente uma série de críticas à dialética hegeliana, ainda é possível observar sua “lógica” na própria dialética de Marx.

³¹ Esse movimento não seria distinto do proposto originalmente por Hegel na “Fenomenologia do espírito”. Horkheimer afirma posteriormente retrazar este mesmo movimento do abstrato ao concreto em sua metodologia.

1.2.2 As inversões do pensamento hegeliano

Como vimos anteriormente em Hegel, a concepção do trabalho permite ao sujeito “externalizar” sua subjetividade no mundo em forma objetiva. O trabalho primariamente é visto como a alteração daquilo que se apresenta imediatamente ao sujeito enquanto “natureza” em algo que possui utilidade. Ao alterar os objetos do mundo, o sujeito percebe que a objetividade é também representação de sua subjetividade e que esta interação permite-lhe alterar seu entendimento de si. Esta é a primeira característica da concepção do trabalho em Hegel.

A segunda característica refere-se ao estabelecimento de uma ligação com a comunidade. Isto porque o sujeito não se encontra num “estado de natureza” (argumento refutado por Hegel em sua oposição a algumas teorias contratualistas que justificavam a normatividade a partir dessa perspectiva), mas num mundo já constituído e transformado pelo trabalho. As coisas criadas pelo trabalho têm valor e significado, mas isto só é possível na medida em que esse valor e este significado são lembrados não só por um “eu”, mas por um “nós”, isto é, o objeto criado pelo trabalho é não só um objeto em si e um objeto para o sujeito da ação, mas também um objeto com significado e valor para um outro. O processo do trabalho é marcado, então, por um acúmulo de experiências, em que o objeto é negado em sua transformação. Esse acúmulo material da experiência é reapropriado pelo espírito e nesse processo o valor de outrora do objeto é, por meio da ação do espírito, novamente reestabelecido e conservado:

Enquanto a experiência da consciência designa acumulação material e sua unidade é a unidade *material* corporificada nas coisas do mundo que os humanos apropriam e transformam, a experiência do “nós” é acumulação espiritual e sua unidade é incorporada na memória daqueles para os quais a fábula da consciência tem *significado e valor*. Então, os dois modelos do processo de trabalho, como atividades transformadora e valorizadora, encontram seus correlatos na experiência da consciência do “nós” respectivamente. A atividade da consciência em transformar a externalidade corresponde à atividade material de criar objetos de uso por meio de uma negação determinada das suas formas passadas. O processo histórico mundial de *Erinnerung*[memória e interiorização], pelo qual o Espírito “reapropria” o passado, corresponde à atividade abstrata do trabalho de criar valor e significado a partir do acúmulo morto do passado. (Benhabib, 1986, p. 52s)

A primeira característica do trabalho ressaltada, que “distancia” inicialmente o sujeito da natureza e produz valor de uso visto o atendimento das necessidades do sujeito aparece também em Marx, principalmente no “O capital” (Marx, 2013). Como ele resalta no capítulo sobre “O processo de trabalho e o processo de valorização”, o trabalho deve ser inicialmente considerado

independentemente de qualquer forma social determinada, tomando-o como um processo de interação entre o homem e a natureza em que aquele realiza, pelo uso de suas forças, a potência deste último, transformando a sua própria natureza ao mesmo tempo. Como Marx (ibid., p. 256) aponta: os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios”. E aqui é importante ressaltar o “meio”, que se coloca entre o sujeito e o objeto e direcionando a atividade laboral. A centralidade do meio está não no fato da especificidade do produto que resulta do trabalho, mas do modo como este é produzido, o que indica já sempre as condições sociais que determinam o trabalho.

As considerações acerca do “meio” aparecem em “O capital” apesar de Marx não ter sido influenciado pelos manuscritos de Jena de Hegel (Habermas, 2009), em que o trabalho aparece como um meio. Todavia, a “Lógica” hegeliana é reconhecidamente presente nessa obra, assim como a “Fenomenologia do espírito” está para os “Manuscritos econômico- filosóficos”. De todo modo, o instrumento como meio ressalta a centralidade do trabalho no processo de exteriorização do sujeito:

A dialética da representação e do trabalho desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objeto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro. A mediação entre os dois momentos por meio dos símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização (objetivação) e apropriação. (...) Para o lugar do modelo de *exteriorização* entra, pois, o modelo da cisão e da alienação, e o resultado do movimento não é a *apropriação* do objectivado, mas a *reconciliação*, o restabelecimento da amizade destruída. (...) se é possível a interação com a natureza enquanto sujeito oculto no papel de um outro, os processos de exteriorização e de apropriação coincidem formalmente com os da alienação e reconciliação. (Habermas, 2009, p. 36s)

A relação entre sujeito e objeto mediada pelo trabalho em Hegel indica um duplo movimento, portanto: de exteriorização da subjetividade e de interiorização da objetividade (Vandenbergh, 2012), que é intermediado pela alienação. Hegel busca sempre uma integração entre opostos sem constrangimentos e contradições que se manifesta na integração entre o mundo social e o mundo natural. E aqui novamente retornamos ao movimento da coisa *per se* na “Fenomenologia do espírito” que sempre avança, em aparência, do particular para o universal, a subjetividade que sempre ascende à objetividade até tornar-se sujeito coletivo e a forma do espírito objetivado, e, finalmente, espírito absoluto. Não seria estranho, portanto, ver o movimento ascendente de constante universalização como uma necessidade inescapável na teoria hegeliana, o que marca o seu idealismo na forma de uma teleologia. O mesmo problema aparece na

“Enciclopédia das ciências filosóficas” de um modo distinto: na circularidade do universal imediato ao universal “pensado” sob a forma de um retorno a si mesmo. Em ambos os casos, no primeiro em que se parte do particular até universal, e no segundo, que o universal se revela e retorna a si mesmo, há um sempre um prevaecimento e determinação do universal sobre o particular. Posto de outro modo, a realidade é sempre determinada pela totalidade manifesta pelo espírito absoluto, o conceito que se realiza na história. Em Hegel, como bem descreve Vandenberghe (2012, p. 109):

Este duplo movimento, da exteriorização à alienação e da alienação à interiorização, pode ser decomposto da seguinte maneira: em um primeiro momento, esta subjetividade é confrontada pela objetividade como uma coisa alheia. O sujeito não se reconhece no objeto, o objeto adquire um poder próprio e termina por se voltar contra o sujeito (negação). Quando a cisão entre o sujeito e o objeto atinge o seu cume, o sujeito toma consciência do fato de que esta objetividade alienante, alheia à sua subjetividade, é na realidade uma exteriorização de sua subjetividade (reflexão). Em um terceiro momento, o sujeito se reapropria do objeto des-subjetivado subjetivando-o, reinteriorizando o que está exteriorizado (negação da negação). Através disso, a cisão entre o sujeito e o objeto é superada.

Mas esse movimento visto dentro da teoria hegeliana engendra aqueles problemas anteriormente descritos. Não é por menos que Marx realiza uma crítica quanto a isso em sua “Crítica da filosofia do direito de Hegel” (Marx, 2005) quando aponta para a inversão entre sujeito e predicado na medida em que “a Ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Idéia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais” (Ibid., p. 33); e, apesar de reconhecer a importância de Hegel dada a compreensão da centralidade do trabalho em sua obra, faz também uma crítica a Hegel nos “Manuscritos econômico-filosóficos” por confundir externalização e alienação (Benhabib, 1986).

Se tomássemos a lógica da apresentação da “Fenomenologia do espírito”, que supõe a investigação do movimento da coisa mesma e não a simples aplicação de um método externo, ou o duplo movimento, descrito por Vandenberghe (2012), seria difícil chegar à conclusão de que há uma inversão entre sujeito e predicado, já que seria tomado como ponto de partida o sujeito particular. O que leva Marx a realizar essa crítica na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, então? Essa questão requer uma visão mais geral da teoria de Hegel em seus aspectos ontológicos e epistemológicos.

Do ponto de vista ontológico, colocado de modo sintético, pode-se falar da oposição entre idealismo e materialismo. O ser, para Hegel, é a ideia, a qual se efetiva historicamente, isto é, torna-se objetividade. Há uma sobredeterminação, portanto, da realidade a partir da ideia, do pensar. A inversão define-se na forma do sujeito da ação tornar-se seu resultado ou: “a condição

torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto” (Marx, 2005, p. 30s). No materialismo³², portanto, não é a ideia infinita que se torna finita ao objetivar-se, mas o real concreto que determina o pensar. Essa mudança, que, para Marx, remove o caráter especulativo, permitiria pensar não só a transformação do próprio conceito, mas da realidade mesma. Para Marx, portanto, Hegel não parte da coisa mesma, mas de seu conceito e segue de modo a determiná-la: “O pensamento não se orienta pela natureza do Estado, mas sim o Estado por um pensamento pronto” (Ibid., p. 40).

A inversão pode ser vista epistemologicamente como um método de crítica em Marx, como aparece, por exemplo em “Sobre a questão judaica” (Marx, 2010b). Enquanto método, a inversão é operada de modo a redirecionar a questão que se busca responder de volta à coisa real, às suas condições reais de existência – em contraposição, por exemplo, às questões de cunho teológico. De fato, seja tomada como uma questão ontológica ou epistemológica, ambas são derivadas da apropriação feita por Marx dos escritos de Feuerbach e estão relacionadas à crítica materialista ao idealismo. Como Marx afirma, dentre outros importantes feitos de Feuerbach, estão a crítica à filosofia feita religião que se torna “uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana” (Marx, 2010a, p. 117), assim como “a fundação do *verdadeiro materialismo* e da ciência *real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a ‘do homem com o homem’, como princípio fundamental da teoria” (Ibid., p. 118). “No caso de “Sobre a questão judaica”, portanto, o que Marx opera pode ser visto tanto como uma inversão da pergunta de modo a extirpar seu caráter teológico e redirecioná-la as condições concretas da sociedade, quanto um reposicionamento da relação entre particular e universal (Benhabib, 1986).

Quando se coloca o problema da relação entre particular e universal como aparece em “Sobre a questão judaica”, está-se a questionar primeiramente a relação entre o ser e o dever-ser. Na visão de Marx, também presente em Hegel, a potencialidade do vir-a-ser, postulada como dever-ser, já está contida na coisa mesma. Hegel, no entanto, como Marx aponta, “somente encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a história ainda não *efetiva* do homem enquanto um sujeito pressuposto” (Marx, 2010a, p. 118). Por

³² Marx rompe com o idealismo crítico entre 1843 e 1844 quando assume o materialismo. Cf. Vandenberghe (2012)

isso a inversão da pergunta mostra-se aqui tão central, porque apenas sob as perguntas “corretas” e o entendimento das condições concretas, pode-se postular um dever-ser exequível pela ação do homem na história. Como aparece na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, não basta à filosofia atuar como a coruja de Minerva (Hegel, 2010), olhando para o passado de modo retrospectivo a fim de estabelecer um conceito que o reflita, mas de criticar a realidade de modo que a crítica se torne instrumento de alteração, isto é dizer que a práxis era uma parte vital do pensamento: “para Marx, o concreto era uma questão existencial, acessível ao pensamento, mas não constituído por ele” e “a atividade é uma parte integral do pensamento”. (Hook, 1962, p. 24). A identidade entre particular e universal em Marx, em contraposição a Hegel que a vê no espírito absoluto, efetiva-se tendo em mente os sujeitos concretos que agem, as condições materiais para a ação, e não um predicado tomado como sujeito, um “espírito estranhado do mundo” que tem “sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade (*Bestimmtheit*) efetiva e, portanto, [essência] não-efetiva” (Ibid., p. 120). Marx nega, portanto, que haja identidade entre sujeito e objeto em Hegel, por negar a própria efetividade do conceito na realidade. A questão da identidade, em Marx, portanto, é o fim do antagonismo entre particular e universal não no conceito, no pensamento abstrato, mas na realidade mesma:

Qual é a efetividade verdadeira em direção a qual a política moderna e a consciência religiosa deveriam evoluir? Qual é o sonho que o mundo possui, mas o qual ainda não tomou posse totalmente? O ensaio “Sobre a questão judaica” nomeia este dever-ser e este sonho: a eliminação do antagonismo entre universalidade e particularidade, entre o estado e a sociedade civil, e entre o homem como “cidadão” e o homem como “burguês”. (Benhabib, 1986, p. 38s)

A rejeição da tese da identidade entre sujeito e objeto no conceito, isto é, a partir do idealismo que postula o espírito absoluto, leva ao questionamento se há realmente uma tese da identidade em Marx como há em Hegel. Seguindo a posição de Marx frente ao idealismo especulativo, a única resposta possível para esta questão encontra-se na própria noção de práxis como atividade transformadora (revolucionária) em que realidade e conceito, sujeito e objeto, são unificados.

Essa crítica de Marx ao pensamento especulativo em Hegel está em que tanto o momento negativo quanto o positivo da dialética são apenas apreensões formais e sem conteúdo. O conteúdo concreto das relações sociais são apenas “momentos do movimento” dialético na forma de “momentos do processo de abstração”, não existindo, portanto, efetividade, mas fazendo parte do puro pensar filosófico. Também em “A sagrada família” (Marx; Engels, 2003), Marx e Engels

criticam a especulação hegeliana que assume a representação das coisas enquanto conceito como sua substância real: o sujeito nada mais é que o conceito. A inversão entre sujeito e predicado se dá na medida em que Hegel assume como sujeito o resultado desse movimento de abstração, isto é, o espírito absoluto, “*a ideia que se sabe e se aciona*” (Marx, 2010a, p. 133), um sujeito, portanto, não efetivo, um predicado tomado como sujeito.

1.2.3 Do conflito entre senhor e escravo à luta de classes

Nas análises do “Manifesto comunista” (Marx; Engels, 1998), aparece com maior frequência – assim como também aparece nas análises da “Crítica da filosofia do direito de Hegel” (Marx, 2005) dentre outros escritos – a questão sobre a diferença da sociedade civil e do Estado nas obras de Marx e Hegel. Essa diferença era vista primariamente pela aproximação da concepção de classes por Marx e a refuta do Estado como objetivação do espírito (como aparece em Hegel) para vê-lo como centro administrativo dos interesses da classe burguesa mais especificamente³³.

Tomo, entretanto, uma direção diferente na análise do “Manifesto comunista”. Tendo a relação entre senhor e escravo como presente na “Fenomenologia do espírito” de Hegel como ponto de partida, busquei olhar para a luta de classes na história e o advento da classe operária como que reproduzindo aquele movimento dialético de suprassunção de um momento determinado. Não obstante, é importante ressaltar que, já no “Manifesto comunista”, há traços de uma crítica ao idealismo hegeliano que, para Marx, invertia a relação entre sujeito e predicado ao não ter como ponto de partida um sujeito concreto, o qual fica aparente também nessa mesma obra.

O conflito entre “senhor e escravo”, mesmo que datado historicamente, e guardadas as diferenças entre as teorias hegeliana e marxista, aparece já no início do “Manifesto comunista” como parte de um caráter universal da formação das sociedades, na forma dos antagonismos de classe: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (Marx; Engels, 1998, p. 40). Do mesmo modo, o conflito entre a burguesia e o proletariado, são produtos do desenvolvimento histórico em que se percorreram vários estágios distintos até que se determinasse historicamente na forma concreta presente naquele momento. O Estado, aqui, não é a objetivação do espírito absoluto, mas o resultado também deste processo histórico do conflito de classes – e as transformações no modo de produção e da circulação de mercadorias – em que, segundo seu momento específico, determina a forma de organização política: “a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a

³³ Para uma crítica da concepção hegeliana do Estado por Marx, conferir o capítulo sexto dos “Estudos sobre Marx e Hegel”, escrito por Hyppolite (1973).

soberania política exclusiva no Estado representativo moderno” (Ibid, p. 42).

A transformação da sociedade, ou o papel revolucionário de uma classe determinada que ascende ao poder, é avalizado pela universalização do seu modo de ser-aí no mundo como regra. Essa universalização significa exatamente a derrocada de um modelo anteriormente vigente. No caso específico da burguesia, como descreve Marx, a marca profunda da transformação está na destruição das relações “feudais, patriarcais e idílicas”. Os laços que existiam entre o senhor feudal e seus vassalos foi substituído pelo modo de relação entre a classe burguesa e o proletariado: isto é, pela exploração. Assim como em Hegel, que o escravo detém o potencial de suprassunção da sua condição, também em Marx, é a classe primariamente suprimida que retém a condição de suprassunção: primeiro, a burguesia em sua relação com os senhores feudais; segundo, do proletariado sobre a burguesia.

A queda da burguesia, no entanto, dar-se-ia na medida em que as próprias condições de sua existência voltar-se-iam contra ela: isto é, as próprias armas utilizadas contra o feudalismo que garantiram a existência da burguesia e a atual classe explorada, os proletários. Primeiramente, essa tese pode ser vista sob o ponto de vista da perda de controle sobre a estrutura supra-individual, tese também presente, ou talvez a mais importante, na obra de M. Horkheimer. Como Marx e Engels (1998, p. 45) dizem: “a sociedade burguesa (...) assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou”. Trata-se aqui do conflito entre forças produtivas, relações de trabalho e relações de propriedade, no meio da qual “a sociedade vê-se subitamente reconduzida a um estado de barbárie momentânea” (Ibid.), e à qual seguem-se crise após crise cada vez mais severas. Em segundo lugar, tem-se o proletariado, ao qual é relegado apenas a sua força de trabalho como modo de sobrevivência. A sua primeira inserção no mundo dá-se na forma de uma mercadoria, de sua coisificação. É apenas num segundo estágio, quando de sua tomada de consciência a partir de sua experiência de explorado, que o proletariado passa a negar essa experiência prévia. Isso se dá também pela constante precarização de sua condição de subsistência. Esses estágios, em boa medida, assemelham-se àqueles da condição do escravo em Hegel: primeiro como sujeito que transforma o mundo por meio do trabalho; segundo como aquele sobre o qual recai o constante risco de morte; terceiro como sujeito que “transcende”, por meio da objetivação, a um sujeito “mais universal” na forma não mais de um indivíduo isolado, mas como classe, ou como seria exposto por Hegel, por meio do antagonismo é estabelecida

uma conexão entre consciência e sociedade, a qual Marx aponta na forma da passagem da individualidade para a sociabilidade no modo da formação das classes. A luta que surge entre classes, a burguesia e o proletariado, resulta num momento revolucionário similar pelo vivido entre feudalismo e burguesia, isto é, a destituição do poder da classe dominante e a assunção da classe oprimida:

Todas as classes que no passado conquistaram o poder trataram de consolidar a situação adquirida submetendo toda a sociedade às suas condições de apropriação. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação a elas correspondente e, por conseguinte, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários nada têm de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes. (Marx; Engels, 1998, p. 49s)

Essa destituição significa novamente que uma classe que ascende ao poder universaliza o seu modo de ser-aí no mundo, quer dizer, o modo de sua condição de existência. Isso não significa que há uma universalização do pauperismo, no caso da ascensão do proletariado, mas da extinção da propriedade privada e das lutas de classe, já que o proletariado “nada possui” e não depende da opressão de outra classe para garantir sua condição de existência. Nesse novo momento, há igualmente uma determinação da forma de organização política e da ideia dominante representadas pela classe no poder. Por último, há o fim dos antagonismos sociais marcados pela luta de classes:

Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção, destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe. (Ibid., p. 59)

O fim dos antagonismos pode ser visto como um momento de fechamento do movimento dialético e também como uma marca teleológica na obra de Marx, já que representa a efetivação de um vir-a-ser que existe como potencial e não como realidade concreta. Se em Hegel o desdobramento histórico representa a efetivação do espírito absoluto, em Marx, pelo menos no “Manifesto comunista”, mas também nos “Manuscritos econômico- filosóficos” (Marx, 2010), a suprassunção está no advento do comunismo. Mas aqui releva-se primariamente uma questão deveras importante. Assim como em Hegel, onde há uma passagem do sujeito “isolado” para o “social”, que se universaliza e deixa de ser particular, também em Marx a suprassunção dá-se pela transcendentalização do plano individual para o sujeito coletivo, universalizado primeiro na forma da classe social e em seguida como parte da totalidade com o fim dos antagonismos.

1.2.4 As transformações do conceito de alienação em Marx

A importância que o conceito de alienação ganhou nos escritos de Marx é inegável tanto quanto sua relação com as concepções presentes nas obras de Hegel, assim como de Feuerbach. A contribuição de Marx ao entendimento da alienação não se reduz, na mesma medida que seus antecessores, a sua própria obra, influenciando gerações posteriores, incluindo pensadores como Lukács e o próprio Horkheimer. Assim também, para o próprio entendimento da obra de Marx como um todo, a centralidade da alienação não poderia ser maior. No entanto, esta concepção não permanece imutável ao longo dos escritos de Marx.

Seguindo a distinção feita por Vandenberghe (2012), podemos determinar quatro momentos distintos na teoria da alienação de Marx. No primeiro momento, Marx segue o modelo da alienação religiosa da essência do homem de Feuerbach. Num segundo momento, que marcam os escritos de 1842 e 1843, a crítica à filosofia e à religião tornam-se políticas: “o acento se desloca da esfera ideológica para a esfera política” (Ibid., p. 115). No terceiro momento, a crítica à religião, à filosofia e à política, nos “Manuscritos econômico- filosóficos”, é concebida de maneira econômica (alienação na esfera econômica). Por fim, a partir de 1845, a teoria da alienação que aparece nos “Manuscritos” apresenta-se de modo mais aprofundado: Marx “analisa os processos sócio-econômicos objetivos que estão na base da alienação e do capital”, distinguindo “a alienação enquanto característica objetiva da produção capitalista (exploração) dos fenômenos ideológicos que dela derivam e que se exprimem na esfera de circulação burguesa (fetichismo da mercadoria³⁴)” (Ibid., p. 115s).

Vandenberghe (2012) vai além da distinção desses quatro momentos específicos do desenvolvimento da teoria da alienação por Marx e aponta dois cortes importantes que ocorrem nesse interim, os quais ele define na forma de um duplo deslizamento. Primeiro, um deslizamento que leva de uma análise filosófico-antropológica a uma análise estrutural- histórica da alienação. O segundo corte ocorre internamente à análise estrutural-histórica, o qual marca a transição de uma análise que toma o conceito de trabalho (alienação-exploração) como ponto de partida para uma análise que se concentra no conceito de mercadoria (fetichismo das mercadorias-

³⁴ Sobre o conceito de fetichismo da mercadoria, conferir o capítulo 2.2 em Rehmann (2014).

reificação). Ao primeiro deslizamento, Vandenberghe os classifica como uma transição entre uma concepção intrínseca a uma extrínseca da alienação; o segundo deslizamento é classificado como uma transição da alienação para a reificação³⁵.

Essa distinção é importante na medida em que permite perceber que não se pode falar de um único conceito de alienação em Marx como se este permanecesse imutável em toda a sua obra. Além disto, dada a centralidade do conceito de alienação na teoria de Marx, é possível observar a transição da própria teoria como um todo em seu percurso de desenvolvimento. O resultado dessas transições, no entanto, faz com que se torne quase inútil a tentativa de traçar paralelos com a concepção hegeliana de alienação. Isto não é dizer que não haja relação, mas novamente o ponto principal permanece à crítica ao idealismo hegeliano. Vandenberghe (2012p. 119s) expõe corretamente esta questão:

Hegel, o filósofo por excelência, espiritualizou a alienação e a miséria. Para Hegel, o ser humano se identifica à consciência de si. Segue-se que toda alienação não pode ser senão alienação da consciência de si e que a superação da alienação não pode ser senão superação da alienação da consciência de si pela incorporação especulativa do ser objetivo alienado na consciência. Mas, para Marx, a alienação não é espiritual; ela é real, material e sensível. Ela não pode ser espiritualizada, suprimida por uma ação espiritual, expulsa a golpes de ideias.

Tanto para Hegel quanto para Marx – e isto é central que se entenda – a alienação constitui um momento. A crítica que Marx faz ao capitalismo, isto é, ao estado atual da sociedade, cujo modo de produção estorva o ser humano tanto quanto os processos sociais dos quais ele toma parte, é tão relevante quanto o momento que deve o proceder, o qual só pode ser caracterizado, obviamente, pela ausência da alienação: tal estado constitui-se apenas no comunismo. De fato, a passagem do ser (capitalismo) para o dever-ser (comunismo), atende aos critérios da crítica que estabelece que o potencial de superação que marca a passagem de um momento ao outro deve estar contido já no presente dado.

Tendo em vista que a teoria de Marx mantém uma noção de totalidade, nem o diagnóstico social, nem o estágio que marca sua superação, podem ser vistos como casos particulares. A alienação, portanto, não é um fenômeno que aflige apenas o proletariado, apesar de sua condição ser mais intensa sobre esta classe, mas afeta igualmente o capitalista. O comunismo, igualmente, não pode ser efetivado a não ser na forma de uma transformação do todo.

Se por um lado a alienação enquanto diagnóstico social pode ser vista como um fenômeno

³⁵ Sobre a dialética da reificação, conferir também Leo Kofler (2010), especialmente o capítulo sétimo.

universal que afeta o todo social, por outro ela representa exatamente uma quebra com a totalidade na forma de uma abstração, ou, em outras palavras, a alienação refere-se exatamente a um estado em que há uma dissociação ou ruptura entre o particular e o universal em que a parte encontra-se “isolada” do todo. Como Ollman (1976) argumenta, na alienação ocorre uma ruptura com o que Marx toma como a natureza humana: o homem encontra-se separado de seu trabalho, do mundo material (seus produtos), e de outros homens, seus pares. Por causa desse isolamento, desse rompimento das relações, que o homem é tomado como abstrato. Aquilo que era um todo, portanto, sofre um desmembramento em inúmeras partes, sobre as quais o homem eventualmente perde seu controle e as quais voltam-se contra ele – Ollman refere-se aqui aos elementos da vida que foram alienados: a propriedade, a indústria e a religião. Há em Marx, portanto, uma concepção da essência humana, que figura como um ideal da humanidade, a qual sofre uma distorção. A efetivação das potencialidades humanas, no entanto, só pode ocorrer, sob a visão de Marx, com o comunismo.

O conceito de natureza humana em Marx³⁶ corresponde primeiramente a um estado do homem em que este busca atender às suas necessidades e poderes, os quais estão diretamente interligados (Ollman. 1976), aqui incluso sua necessidade de objetificação. Nesse primeiro estágio, Marx inclui como poderes do homem o trabalho, a alimentação e o sexo (Ibid.), estágio tal em que o homem ainda é considerado parte da natureza. A distinção entre homem e a natureza dá-se apenas na medida em que o homem tem consciência de si, o que Marx denomina como “ser genérico” (*Gattungswesen*), o homem que é para si, que está consciente da sua busca por atingir determinados fins e que age não por instinto, mas ativa e conscientemente (Ibid.). O “ser genérico” representa uma transformação qualitativa dos poderes do homem natural, onde o homem, ao ter consciência da sua ação, já não age da mesma forma que um animal. Mesmo os sentidos do aparelho biológico aqui assumem esta mudança qualitativa. É também neste segundo estado que o homem, para ser um “ser genérico”, depende do reconhecimento mútuo de outros homens. Vandenberghe (2012, p. 133) apresenta uma sumarização das características do “ser genérico” da seguinte forma: primeiro, “o homem genérico é um ser dotado do poder de produzir e de se

³⁶ Não se pode confundir a utilização deste termo com o argumento sobre a existência de um “estado de natureza” como aparece nas obras de alguns contratualistas, como é o caso de Hobbes e Rousseau. Como o próprio Marx faz menção, esse “estado primitivo” é imaginário e nada explica. Cf. Marx (2010a, p. 80).

produzir, de trabalhar e de se auto-realizar no e pelo trabalho”; em segundo lugar, “ele é um ser social e sociável que só se realiza como membro da comunidade humana”; e por fim, “ele é um ser sensível e estético, cultivando plenamente seus órgãos sensíveis”.

Falar em autorrealização nos termos anteriores do homem é algo ainda muito vago e obscuro, porque essas definições, na visão de Marx, são ainda abstratas e particulares – mesmo que este homem esteja em contato com outros homens e instituições. A autorrealização dos poderes do homem requer determinadas condições que só ocorrem, como pressuposto, no comunismo. Sob o capitalismo, o modo de ser-aí no mundo do homem encontra-se distorcido, já que ele está estranhado de si mesmo, da natureza, do produto do seu trabalho, da própria atividade do trabalho e dos outros homens. As relações que deveriam resultar na efetivação do homem como homem, tornam-se, sob a alienação, a negação de suas potencialidades, a sua desefetivação. A dificuldade de falar sobre essas questões apresenta-se também pela própria linha argumentativa – dialética.

Nos “Manuscritos econômico-filosóficos”, mais especificamente no capítulo sobre o “Trabalho estranhado e propriedade privada”, o método de exposição utilizado por Marx permite esclarecer as dificuldades antes mencionadas. Primeiramente, Marx expõe que as explicações da “economia nacional” tomam determinados pressupostos como dados ao invés de questioná-los, o que se evidencia principalmente pela tomada da propriedade privada como algo garantido e inquestionável. Essa postura impede, como afirma, de “compreender a conexão do movimento”, “a interconexão essencial” (Ibid., p. 80). Esta afirmação nada mais quer dizer que a “economia nacional” não pensa dialeticamente. O ponto de partida de Marx para pensar estas conexões – e descobrir os dogmas que obscurecem as relações – é um “fato presente” (o estranhamento), isto é, como estas conexões são formadas na sociedade atual. Por isso, a primeira parte deste capítulo trata das formas estranhadas de relações. Isto é o mesmo que dizer que, o ponto de partida, é um diagnóstico social do presente.

O diagnóstico social traça inicialmente a determinação em que “o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como um objeto estranho” (Ibid., p. 81). Primariamente, o produto é o resultado da fixação do trabalho num objeto que, assim, faz-se coisa, é a efetivação do trabalho (objetivação). Portanto, objetivação e estranhamento são dois processos distintos. O estranhamento significa aqui que o produto do trabalho – a objetivação do trabalho – se apresenta ao trabalhador

como um ser estranho, independente e hostil ao próprio trabalhador. Nessa situação, que se dá sob o capitalismo, o resultado do trabalho, ao invés de ser a efetivação da vontade do trabalhador, a efetivação de si, é, em última instância, a sua própria desefetivação. Quanto mais o trabalhador produz, pior é a sua condição de vida.

O estranhamento do trabalho em sua relação com o resultado da atividade de produção, manifesta-se também com relação a natureza. A natureza é condição necessária para a existência do trabalhador e para a efetivação de sua atividade. Ela oferece tanto os meios de vida no sentido de ser a matéria no qual o trabalho efetiva-se, quanto no sentido estrito de prover os meios necessários da subsistência física do trabalhador. Na medida em que o trabalho é estranhado, a natureza deixa de ser um meio de vida em ambos os sentidos. Deste modo, o trabalho estranhado resulta na “miséria” do trabalhador; por isso, quanto mais o trabalhador produz, menos possui.

O trabalho estranhado apresenta-se não só com relação ao produto do trabalho, mas também como a própria atividade de produção. O seu trabalho, enquanto atividade, torna-se estranho ao próprio trabalhador, parece pertencer a outro que não ele. A atividade produtiva torna-se, aqui, a atividade de negar-se a si mesmo, em que o trabalhador se perde, torna-se estranho a si mesmo. Como Marx (Ibid., p. 83) postula:

Examinamos o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos. 1) A relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho com *ato da produção* no interior do *trabalho*. Esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele (...). A energia espiritual e física própria do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. O *estranhamento-de-si*, tal qual acima o estranhamento da *coisa*.

Marx extrai ainda uma terceira determinação do trabalho estranhado das duas formas anteriores: o estranhamento da vida genérica. O homem torna-se um ser genérico quando faz do gênero o seu objeto, o que se dá de dois modos: tanto prática quanto teoricamente. Isto significa igualmente relacionar-se consigo mesmo enquanto um ser universal. O que jaz sob a concepção de um ser genérico é a capacidade humana de “criar uma vida para nós mesmos de um modo consciente” (Wartenberg, 1982, p. 82). É a “atividade consciente livre” que distingue o homem do animal. A ação do homem não visa simplesmente atender uma carência, uma necessidade da natureza, não estabelece uma identidade entre sua atividade vital de reprodução instintiva

da sua existência física e o seu ser. Como diz Marx (2010a, p. 84):

O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade animal. Justamente, e só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre.

O ser genérico do homem é relacionar-se tanto com as coisas, quanto consigo mesmo de modo consciente e livre. É ser capaz de construir um mundo objetivo, de conduzir a sua atividade vital e de produzir segundo a sua consciência: “quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso a si mesmo num mundo criado por ele” (Ibid., p. 85). O estranhamento da vida genérica faz com que esta seja reduzida de seu caráter universal ao seu caráter individual, abstrato. Neste estranhamento, não há autorrealização do ser genérico, mas, pelo contrário, faz da atividade vital do homem “apenas um meio para sua existência” (Ibid.), quando muito de sua existência física. Com o estranhamento da sua atividade vital, altera-se, portanto, também a consciência na medida em que a vida genérica torna-se apenas um meio.

Seja no estranhamento do produto do seu trabalho, da sua atividade vital ou do seu ser genérico, seja na elaboração do mundo objetivo, na confirmação efetiva da sua essência, o cerne determinativo destas questões permanece sendo a atividade humana. Marx rejeita em sua teoria uma visão contemplativa de mundo, seja quanto à postura do teórico frente à realidade, seja na constituição da sociedade pelo próprio homem. O homem só adquire seu caráter ôntico, a determinidade do seu ser-aí no mundo, por meio da ação. Toda efetividade só vem a ser por meio da ação, independentemente se o resultado for o estranhamento, a exteriorização em que tudo torna-se alheio ao homem, ou a confirmação da sua essência. Por isso é possível dizer ainda que, como consequência das formas de estranhamento, o homem torna-se também estranho ao próprio homem: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem” (Ibid., p. 86).

Este ponto, o estranhamento do homem pelo próprio homem, é essencial para o entendimento posteriormente do diagnóstico social de Max Horkheimer. Se por um lado, nas primeiras determinações ocorria uma forma de estranhamento de si em decorrência do estranhamento do produto do trabalho e da atividade laboral, aqui, com o estranhamento do

ser genérico, destaca-se também o homem estranhado de outros homens: “todo autoestranhamento do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo” (Ibid., p. 87). Isso revela-se importante por duas razões principalmente: primeiro, porque no estranhamento o sujeito é ainda abstrato e individualizado, isto é, não é universal e, portanto, não é livre. Segundo, porque a efetivação do dever-ser depende deste universal. Sendo a consciência do sujeito afetada pelo estranhamento, inviabiliza-se o reconhecimento da potencialidade do presente e a luta em torno da efetivação do dever-ser.

A questão da relação entre o particular, abstrato, unilateral e o universal reaparece aqui, mostrando-se também central para o entendimento da alienação em Marx. Quando ele se utiliza do conceito de externalização, está a descrever um duplo aspecto: 1) a objetivação, a criação de algo ou a existência de algo externo à subjetividade, à percepção sensível; 2) essa existência pode não ser apenas externa, mas estranha, independente, com “potência (*Macht*) autônoma” diante do trabalhador em “que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (Ibid.p, 81). Como aparece em Hegel, na alienação, a consciência falha em perceber a identidade entre sujeito e objeto, isto é, a inerência de ambos em sua estrutura ontológica. Marx não está longe desta postura. Mesmo sendo difícil falar numa filosofia da identidade em Marx, ao que tudo indica, nos “Manuscritos econômico-filosóficos”, essa questão ainda possui certo alinhamento com o seu pensamento. Isto porque a efetivação da essência humana está interligada com a objetivação e com a relação do homem com o mundo sensível por intermédio da sua atividade consciente. Na alienação, em Marx, a “identidade” entre o trabalhador e o produto do seu trabalho, entre o trabalhador e a sua atividade, entre o homem e o seu gênero, entre o homem e a natureza, entre os homens, é quebrada e, nesse processo, ambas as partes assumem uma existência ôntica fraturada e antagônica, que só pode ser entendida como abstração já que não reflete mais seu todo. Portanto, as relações que Marx aborda entre o trabalhador e o mundo não podem ser classificadas como uma simples relação de posse. A apropriação que se dá nessas relações tem significado ôntico e ontológico fortes.

O fato de tanto o produto quanto a própria atividade do trabalho serem estranhados do próprio trabalhador e voltarem-se contra ele revelam um outro aspecto da alienação. Marx argumenta nos “Manuscritos” de modo a evidenciar que a atividade e o produto do trabalho pertencem a um não trabalhador – ainda que se trate de outro “homem” e não uma entidade divina

como ocorre nas concepções religiosas da alienação. Destaca-se, então, a exploração e a divisão e luta de classes como uma explicação. Como o próprio Marx (2010a, p. 86s) expõe:

Considere-se ainda a proposição colocada antes, de que a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem. Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem.

Se na primeira parte deste capítulo dos “Manuscritos” Marx aborda a perspectiva do trabalhador, na segunda ele busca expor exatamente esse “estranho” que se apropria do produto e da produção, estabelecendo o seu domínio sobre estes e sobre o próprio trabalhador. Este domínio, no entanto, dá-se por intermédio do trabalho estranhado e exteriorizado, engendrado também pelo próprio trabalhador em sua relação com o não-trabalhador. Desta relação, tanto quanto do estranhamento, resulta, segundo Marx, a propriedade privada, que figura como síntese última desta problemática social:

Somente no derradeiro ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada vem à tona novamente este seu mistério, qual seja: que é, por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, sem segundo lugar, que é o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização*. (Ibid., p. 88)

Nesse sentido, a emancipação do estranhamento só pode ser concebida como a eliminação da propriedade privada. Esta é, como aparece nos “Manuscritos”, a solução apresentada por Marx para uma emancipação universal. E aqui é importante lembrar aquele movimento de universalização antes comentado: primeiramente, o diagnóstico social apresenta um caráter universal (o estranhamento); segundo, o dever-ser, postulado como emancipação, deve igualmente ser universal³⁷. Por outro lado, o diagnóstico social mesmo reflete já uma dissolução do universal no sentido de sua inexistência, isto é, a realidade social apresenta-se fragmentada e abstrata. Enquanto isso, o dever-ser pode igualmente ser visto como a reestruturação desse universal por meio da emancipação.

A propriedade privada como resultado último do trabalho alienado revela a distinção entre trabalhador e capitalista – em seu antagonismo –, no qual aquele é caracterizado pela atividade alienada e este por existir num estado alienado. Se nos “Manuscritos”, no entanto, o resultado final

³⁷ Conferir principalmente a nota de rodapé c, em “A ideologia alemã” (Marx; Engels, 2007, p. 38s). Ali fica explícita a necessidade de uma condição social efetiva universal para que ocorra uma superação igualmente universal.

e ponto de superação é a propriedade privada, em “A ideologia alemã” (Marx; Engels, 2007), isto aparece como a divisão do trabalho. Apesar da distinção do termo, Marx e Engels chamam a atenção para a identidade entre propriedade privada e divisão do trabalho: “Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (Ibid., p. 37). O problema da divisão do trabalho e seu caráter alienante está justamente em que a divisão não representa a vontade e a unicidade comunitária, mas decorre de um processo não voluntário:

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente todo querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (Ibid., p. 38)

A alienação, seja nos “Manuscritos”, em “A ideologia Alemã” ou mesmo nos “*Grundrisse*” (Marx, 2011), aparece também sob o aspecto da coisificação do homem em sua transformação em capital e mercadoria, isto é, enquanto reificação. Para introduzir essa questão, saliento a seguir duas passagens, uma extraída dos “Manuscritos” e a segunda dos “*Grundrisse*”:

Como capital, o valor do trabalhador aumenta no sentido da procura e da oferta e, também *fisicamente*, a sua *existência (Dasein)*, a sua *vida*, se torna e é sabida como oferta de *mercadoria*, tal como qualquer outra mercadoria. O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. (...) O homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é *estranho*. Mas porque ambos, capital e trabalho, são estranhos entre si e estão, por conseguinte, em uma relação indiferente, exterior e acidental, esta estranheza (*Fremdheit*) tem de aparecer como [algo] *efetivo (wirklich)*. (Marx, 2010a, p. 91)

Na medida em que a maquinaria se desenvolve com a acumulação da ciência social, da força produtiva como um todo, o trabalho social geral não é representado no trabalhador, mas no capital. A força produtiva da sociedade é medida pelo *capital fixo*, existe nele em forma objetiva e, inversamente, a força produtiva do capital se desenvolve com esse progresso geral de que o capital se apropria gratuitamente. Este não é o momento para tratar em detalhe do desenvolvimento da maquinaria, mas só sob o aspecto geral, na medida em que, no *capital fixo*, o *meio de trabalho*, sob seu aspecto material, perde sua forma imediata e se defronta materialmente com o trabalhador como *capital*. O saber aparece na maquinaria como algo estranho, externo ao trabalhador; e o trabalho vivo é subsumido ao trabalho objetivado que atua autonomamente. (Marx, 2011, p. 582)

O desenvolvimento da concepção da alienação enquanto transformação do homem em mercadoria, em sua coisificação, dos “Manuscritos” para os “*Grundrisse*” apontam para aquilo que já estava também presente em “A ideologia alemã”, a saber, o aprofundamento da própria teoria de Marx quanto a sua análise social, que pode ser visto como uma transformação de

uma abordagem mais filosófica para uma mais científica social – o que não quer dizer que sejam excludentes, mas antes complementares – e que culmina na obra “O capital” (Marx, 2013). Nos “*Grundrisse*”, esse desenvolvimento aparece principalmente na análise da “ciência” e sua relação com o capital³⁸, assim como no desenvolvimento das máquinas e o seu papel no modo de produção capitalista (tanto quanto posterior papel na revolução comunista). De todo modo, a alienação aqui representa a substituição da mediação do homem com seus pares para uma mediação com algo externo, alheio a si. Esta mesma lógica aparece posteriormente em “O capital”, em que o foco é razoavelmente alterado da concepção do trabalho para a da mercadoria, na forma da circulação da mercadoria, que se torna a mediadora das relações.

De fato, a concepção de alienação defendida por Marx indica, em todas as suas fases, a incapacidade da sociedade de definir-se a si mesma – de modo racional – tanto quanto o seu rumo. Essa mesma concepção da dissociação do plano individual do plano estrutural – ou melhor dizendo, da dominação das relações sociais por intermédio de uma força alheia apresentada na forma das “regras do mercado” (o que já figura como forma de fetichismo), em que as forças sociais são suprimidas e limitadas em sua própria capacidade de ação – é retomada posteriormente por Horkheimer e figura como um ponto nodal de sua teoria. Em Marx, como expõe Vandenberghe (2012, p. 167s):

Na falta de um princípio de identificação artificial dos interesses privados e do interesse geral, assim como de um organismo central regulando ao mesmo tempo a produção e a distribuição dos produtos, a coordenação das ações e dos trabalhos individuais não se faz de maneira consciente e intencional, mas de maneira espontânea, segundo as leis do mercado. É a “mão invisível” do mercado que coordena naturalmente a produção e o consumo. Consequentemente, não é senão *a posteriori*, quando os produtos são trocados no mercado, que o caráter social dos produtos e dos trabalhos individuais que nele são incorporados se afirma. A coordenação das ações individuais se faz, portanto, à revelia dos indivíduos.

Se por um lado há uma objetificação, ou coisificação (reificação) do sujeito, como aparece na seção sobre o caráter fetichista da mercadoria em “O capital”, há, em certa medida, também uma subjetivação dos objetos na forma mercadoria:

a estes últimos [os produtores], as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas. (Marx, 2013, p. 148)

A reificação significa, portanto, tomar as relações sociais como relações entre coisas. Essa

³⁸ Esse é um ponto que abordarei de modo mais detido na obra de Horkheimer.

forma de relação só é possível, no entanto, dada a dissociação entre particular e universal, ou, dito de outra perspectiva, entre o indivíduo e a estrutura social. Em “O capital”, Marx já apontava para a atomização do homem e a primazia dos interesses privados. O resultado disso é que, frente a esse individualismo, a estrutura social é constituída como resultado não-intencional da ação dos indivíduos, adquirindo autonomia frente a eles e, conseqüentemente, sobredeterminando as relações sociais a partir das suas próprias regras. Essas regras, evidentemente, são as chamadas “leis” do mercado e, assim, portanto, as relações sociais passam a figurar como reificados, isto é, como relações entre coisas e não relações entre pessoas. A essa má compreensão da distinção entre as relações humanas, entre produtores e consumidos, e das relações entre as coisas, Marx define como fetichismo:

Em *O capital*, Marx explica o mercado em termos do fetichismo das mercadorias. Por meio desta expressão peculiar, ele quer dar significado à substituição do valor de troca pelo valor, das relações entre objetos sociais por relações entre os seres humanos que os produzem, ambos na vida cotidiana quanto na representação científica da economia. O fetichismo caracteriza uma sociedade na qual as relações econômicas entre os indivíduos são governadas pelas forças que eles libertaram por meio de suas interações não planejadas do mercado. Em tal sociedade, a “lei” do mercado assume independência e poder, um “caráter material”, que os indivíduos mesmo crescentemente perdem. (Feenberg, 2014, p. 70)

Uma outra forma de ver esta problemática pode partir também do diagnóstico hegeliano da modernidade em que há um distanciamento entre sujeito e objeto. Se, por um lado, Hegel apontava o espírito absoluto como unidade entre sujeito e objeto, por outro, Marx, ao promover esta leitura da modernidade também como uma dissociação, aponta para o comunismo como solução dos antagonismos, ou antinomias. A diferença entre estas concepções está em que uma ainda figura como teórica-contemplativa e a outra como teórico-prática. De fato, a solução marxista pode ser lida como uma resposta ao postulado hegeliano (Feenberg, 2014). Do mesmo modo, a distinção entre a filosofia especulativa hegeliana e a filosofia da práxis marxista indica uma ruptura igualmente importante do ponto de vista normativo, qual seja: se, para Hegel, a concepção da realização da filosofia na história é de certo modo passiva, no qual o dever-ser realiza-se ao seu próprio modo e tempo; para Marx, a efetivação da filosofia na história, a realização do dever-ser dá-se por meio da práxis³⁹:

Ele (Marx) então chega a impressionante proposição de que a mudança social poderia não apenas realizar tais objetivos como a reconciliação entre indivíduo e sociedade,

³⁹ Sobre a crítica de Marx à concepção hegeliana da história, conferir Mészáros (2008).

responsabilidade moral e auto-interesse, mas também que ela poderia também unir sujeito e objeto, pensamento e ser, homem e natureza. (Ibid., p. 4)

A práxis como aspecto central tanto no nível de essência como de existência eleva, ainda mais que na filosofia de Hegel, a importância na história. Na teoria marxista, portanto – e também posteriormente na teoria crítica –, tanto o estado atual da sociedade quanto o seu dever-ser são resultados da ação do homem na história e não um mero constructo lógico-teórico. O modo de ser-aí no mundo dos seres humanos depende da sua ação na realidade e da forma como se insere, segundo a atividade que exerce, nesse mundo. O ser humano não pode ser visto, então, como um mero espectador que vê a história desenrolar-se segundo sua suposta lógica inerente. A história não é apenas a história da filosofia, mas, como aparece na famosa tese sobre Feuerbach, a filosofia precisa ser efetivada por meio da práxis. Há, portanto, uma forma distinta de concepção da identidade em Hegel e Marx: Hegel pressupunha especulativamente a história da filosofia como história da humanidade, enquanto Marx, por outro lado, entendia o fim dessa antinomia entre teoria e práxis como uma tarefa histórica a ser efetivada por meio da ação.

Não é que não exista em Hegel uma concepção de práxis. Na verdade, um dos objetivos de sua filosofia era também a unificação entre teoria e práxis. Entretanto, para ele, a práxis era exercida pelo espírito que se efetiva na história e, como vimos na crítica de Marx sobre a Hegel, este último inverte sujeito e predicado, isto é: para Marx, o espírito não é sujeito, mas predicado. Seguindo esse pensamento – e a inversão entre sujeito e predicado –, a crítica que Marx realiza visa postular não o espírito ou a razão como sujeito, mas o próprio ser humano. Ontologicamente, o ser humano torna-se práxis, ele é aquilo que ele faz – e este é o principal aspecto da filosofia marxista da práxis. Mas, em Marx, essa visão não se restringe a apenas um aspecto positivo, isto é, de um ser humano que mantém, em seu ato de produção, a totalidade de seus potenciais, porém, igualmente, prevê uma atividade abstrata que forma um ser abstrato: a atividade alienada. Em Marx, portanto, a objetificação não resulta necessariamente em alienação. Aqui reaparece, novamente, a concepção de uma retomada racional da produção como objetivo da transformação social em que há a superação deste estado abstrato de existência: os seres humanos retomariam o controle sobre a produção de modo que esta proporciona-se condições suficientes para uma sociedade e um ser humano livre. A práxis, portanto, proporciona o entendimento da relação entre o ser e o dever-ser em Marx: ao mesmo tempo que o diagnóstico social do presente indica que a práxis atual conduz a uma existência alienada, o dever-ser,

enquanto afirmação normativa, também está diretamente relacionado a práxis: por meio da práxis revolucionária, que altera o estado atual da sociedade em sua alienação, e da práxis enquanto produção racional da realidade segundo as necessidades e vontades dos seres humanos.

A transformação social almejada por Marx não trata apenas de modificações da consciência. Partindo do pressuposto de que não é a consciência que faz a realidade – visão idealista –, mas sim o oposto, uma verdadeira transformação só pode ser trazida à tona a partir da alteração da própria estrutura social. Logo, do ponto de vista individual, qualquer mudança de consciência não é suficiente, e não proporciona condição suficiente, para a efetivação da liberdade humana, que só se realiza igualmente a partir da transformação da estrutura. Apenas na medida em que há uma verdadeira alteração do modo de ser-aí no mundo, em que há uma reconexão da parte com o todo, isto é, em que a existência humana não se encontra mais abstraída em sua forma alienada – marcada exatamente pela dissociação da parte com o todo – que as condições para a liberdade encontrar-se-iam dadas.

Apesar de não se tratar apenas da modificação da consciência, há ainda na filosofia da práxis de Marx um segundo e importante momento que se refere a esta instância: o papel da crítica. Não é por menos que Marx refere-se nas teses sobre Feuerbach sobre o erro do materialismo prévio àquele desenvolvido posteriormente por ele que em sua formulação ainda mantinha uma separação entre subjetividade e objetividade, entre o pensamento e a realidade: “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente” (Marx; Engels, 2007, p. 533). É nesse sentido que Marx usa o termo “atividade prático-crítica” para referir-se à práxis revolucionária, já que esta pressupõe, como dito antes, a unidade entre teoria e práxis. Nesta medida, o próprio pensamento, a própria teoria torna-se uma questão prática⁴⁰. A teoria emana das demandas práticas ao mesmo tempo em que sua objetividade, sua confirmação só pode ocorrer igualmente por meio da prática. Isto já aponta também para uma distinção em relação ao pensamento hegeliano, já que há aqui uma limitação, uma finitude do pensamento, enquanto que em Hegel o conhecimento possui caráter infinito. Por meio da crítica, portanto, é possibilitado conhecimento da realidade, da origem dos problemas sociais, de sua raiz: a alienação humana.

⁴⁰ Esta visão de que a teoria emana de questões práticas historicamente situadas reaparece posteriormente também na obra de Horkheimer. Conferir também a segunda tese sobre Feuerbach de Marx que faz referência direta.

É a partir deste momento que a crítica se torna práxis ao mesmo tempo que se torna igualmente facilitadora da práxis revolucionária. Como Bernstein (1999, p. 55) sugere: “a crítica da filosofia levou Marx dialeticamente à conclusão de que somente um entendimento correto e detalhado da realidade social existente poderia afetar uma tal revolução”.

2. CONCEPÇÕES E AVANÇOS DA HERANÇA HEGELIANO-MARXISTA EM HORKHEIMER

As obras tanto de Hegel quanto de Marx são amplamente citadas nos textos de Max Horkheimer. Sua influência perdura longamente na carreira intelectual do autor. Para constatar tal fato, basta uma simples conferência quantitativa das inúmeras referências que Horkheimer faz a ambos. O livro “Fenomenologia do Espírito” de Hegel, por exemplo, aparece citado pelo menos trinta e sete vezes num período que se estende desde a publicação de “Primórdios da filosofia da história burguesa” em 1930, até meados da década de 1950 (principalmente em uma palestra sobre a filosofia da história de Hegel, ministrada em 1953)⁴¹. Comparativamente, o único autor que recebe a mesma atenção que Hegel e Marx por Horkheimer é Immanuel Kant, que figura como principal autor trabalhado tanto em sua tese de doutorado como em sua habilitação catedrática⁴². Evidentemente, outros autores como Nietzsche, Schopenhauer e Freud também exerceram uma certa influência e são citados com frequência por Horkheimer, no entanto, não se comparam aos anteriormente mencionados.

Mesmo diante da grande quantidade de citações de Hegel e Marx, ainda há uma lacuna expositiva quanto a determinados temas. Por esse motivo, no capítulo anterior, expus de modo mais claro e detido alguns temas importantes para a compreensão da teoria de Horkheimer. Como acontece com frequência nas formulações teóricas, a abordagem desses autores e seus conceitos por Horkheimer não é tão completa a ponto de que haja clareza quanto à utilização e influência desses conceitos, os quais, em sua maioria, aparecem como dados, exigindo do leitor um certo nível de conhecimento prévio. Então, entendo como necessário abordar essas questões para que faça maior sentido e para que seja possível deslindar com maior clareza sobre a teoria de Horkheimer.

Ainda sobre a influência de Marx sobre a teoria crítica como um todo, é importante lembrar que Instituto para Pesquisa Social foi criado com o exato e explícito intuito de realizar

⁴¹ Os registros das citações tanto de Hegel quanto de Marx, assim como de outros autores, por Horkheimer podem ser encontrados no volume dezoito das obras completas do autor (Horkheimer, 1996).

⁴² O título da tese de doutorado de Horkheimer, defendida em 1922, é “A antinomia do juízo teleológico” (Horkheimer, 1987b). Sua habilitação, datada de 1925, recebeu o título “Crítica do juízo de Kant como um elo entre a filosofia teórica e a prática” (Horkheimer, 1987c).

pesquisas teoricamente orientadas pela obra de Marx. No entanto, o marxismo presente na obra de Horkheimer diverge razoavelmente daquele de caráter mais “ortodoxo” que vigorava nas pesquisas do Instituto sob a direção de Carl Grünberg, que durou da fundação do Instituto em 1923 até sua aposentadoria em 1929⁴³.

Apesar da abordagem marxista de Horkheimer apresentar grandes similaridades com aquela de Lukács, realizar uma conexão direta entre ambos os autores traz consigo determinadas complicações, já que Horkheimer não faz referência explícita a Lukács em seus textos. Por esse motivo, evitei abordar como fiz com Hegel e Marx as obras de Lukács, mas optei por trazer sempre que necessário referências ao seu pensamento para esclarecer questões que aparecem em Horkheimer e são também frutos dos debates da época. Assim, o que segue nesta primeira parte da abordagem da obra de Horkheimer, trata-se de uma análise dos principais aspectos de sua visão sobre a teoria marxista e hegeliana, utilizando principalmente de uma leitura direta da fonte. Creio que, assim, cria-se uma fundamentação que permite posteriormente adentrar nas discussões em torno da normatividade que subjazem à teoria de Horkheimer. Igualmente, nessa fase em que o marxismo é mais influente na obra de Horkheimer, que se estende de 1930 a 1936, como aponta Vandenberghe (2009), o diagnóstico social realizado por Horkheimer, segue em boa medida aquele esboçado pelo próprio Marx, apesar de apresentar por vezes uma certa descrença em relação ao proletariado enquanto sujeito histórico da revolução, o que fica mais evidente a partir de 1937 com a publicação do texto “Teoria tradicional e teoria crítica”.

A dúvida sobre o sujeito histórico responsável pela revolução socialista não era algo específico a Horkheimer, mas antes, um ponto amplamente debatido naquele contexto histórico. Havia, por um lado, aqueles que defendiam o partido socialista como o agente capaz de levar à efetividade as transformações sociais necessárias, por outro, aqueles que afirmavam a importância dos sindicatos, e ainda aqueles que postulavam a centralidade do movimento de “massa”, ou a revolução pelo povo. De um lado ao outro do espectro de possibilidades, discordâncias e divisões sempre estiveram presentes, o que pode ser visto, por exemplo, na separação entre o Partido Social-Democrata Alemão (SPD) e o Partido Comunista Alemão (KPD). Do mesmo modo, figuras como Georg Lukács e Karl Korsch, durante a década de 1920, participaram abertamente destas discussões. As leituras do problema entre a integração entre teoria e práxis, do sujeito histórico da

⁴³ Horkheimer assumiria a direção do Instituto no ano seguinte.

ação, e o estabelecimento de um dever-ser (a sociedade socialista conjuntamente com ideias iluministas) realizada por esses autores foi, em boa medida, o que transformou a discussão em torno do marxismo, abrindo as portas para uma nova retomada dessa teoria, a qual escaparia das leituras mais mecanicistas que exerceram forte presença durante a fase anterior, em especial durante a segunda Internacional Comunista, que era tida como um revisionismo marxista. Apesar de Horkheimer não ter se filiado a nenhum partido da época, os problemas e as principais discussões políticas certamente não escapavam a sua preocupação, principalmente a crítica à economia política sob a forma do capitalismo e a crise da modernidade.

Assim como em Marx, para Horkheimer, o teórico crítico exerceria um papel central na transformação social, vinculando a teoria à práxis, de modo também a trazer à tona a consciência de classe, ou, em termos mais amplos, no desvelamento das condições da vida individual e social que precisam ser apreendidas para que a ação transformadora encontre sua direção apropriada. Na perspectiva desenvolvida por Horkheimer, a relação entre teoria e práxis assume uma série de distinções que precisam ser explanadas, mas que cai comumente sob a denominação de materialismo interdisciplinar devido à pressuposição da interrelação entre filosofia e pesquisa empírica. Por um lado, portanto, é possível falar de uma herança marxista que abrange o saber-fazer, o método e o programa de pesquisa da teoria crítica de Horkheimer. Por outro, há um débito sobre a aceitação, por parte de Horkheimer, de inúmeros postulados de Marx, na forma do diagnóstico social do presente, sobre o capitalismo, o que inclui a visão de que o modo de produção vigente não acomoda os interesses da comunidade como um todo, na mesma medida em que é um obstáculo para a efetivação das potencialidades do ser humano.

Neste capítulo, busquei retomar as questões apresentadas anteriormente não de modo a refletir um passo-a-passo sobre o posicionamento de M. Horkheimer em relação a cada ponto distinto. Esses são pressupostos para toda a discussão que aqui vigoram. No entanto, essas discussões podem ser encontradas ao longo de todo o texto, permeando-o. Apesar de não seguir o mesmo padrão de apresentação, faço menção às questões anteriormente tratadas e aponto como Horkheimer posicionava-se quanto a elas. Em boa medida, o conteúdo deste trecho da tese já adianta também as discussões sobre normatividade que procedem no capítulo seguinte da mesma forma em que são necessários para a discussão lá apresentada.

É ainda digno de nota ressaltar que as posições que M. Horkheimer assume, seja com relação

à herança hegeliano-marxista ou na proposição da teoria crítica, são decisivamente contraditórias, o que dificulta a exposição analítica. Neste capítulo, esforcei-me em apontar ambos os lados: seus postulados e a forma como estes se contradizem. Deste modo, a leitura aqui realizada pode ser considerada como crítica de M. Horkheimer e não apenas uma coleção de adjuntos analíticos⁴⁴. Como Brunkhorst (1993, p. 68) ressalta sobre as contradições no pensamento de M. Horkheimer:

É gritante, no entanto, a inconsistência de seus artigos [de Horkheimer] para inspirar a Ideia filosófica mais uma vez com força sistemática. São muito claras, desde o início, as contradições de seu pensamento, que não mais podem ser solucionadas dialeticamente, para fazê-lo um promissor candidato para um paradigma científico-social. De modo algum isso escapa à percepção de Horkheimer. Consequentemente, ele direciona seus experimentos filosóficos a aporias evidentes.

A divisão deste capítulo e o conteúdo dos textos aqui apresentados buscam, portanto, ao mesmo tempo demonstrar como o projeto de teoria crítica de M. Horkheimer é dependente da herança hegeliano-marxista e as contradições que dessa mesma proposição surgem. Assim, inicio este capítulo pela introdução da relação entre pesquisa e apresentação que constitui o cerne do seu materialismo interdisciplinar, para posteriormente tratar de questões como a identidade, da relação entre universal e particular, da totalidade, assim como outros aspectos fundamentais de sua teoria que estão presentes ao longo de todo o texto, como, por exemplo, a relação entre teoria e práxis.

⁴⁴ Há uma boa bibliografia que se dedica a uma exposição mais analítica da obra de M. Horkheimer e da teoria crítica. Cf. (Held, 1980), (Hoy; McCarthy, 1994), (Morrow; Brown, 1994).

2.1 A vida de Max Horkheimer e a fundação do Instituto para Pesquisa Social⁴⁵

Max Horkheimer nasceu em 14 de fevereiro de 1895 em Zuffenhausen, uma pequena cidade que se localizava nos arredores de Stuttgart na Alemanha. Seus pais, Moritz Horkheimer e Babette Lauchheimer, eram ambos de famílias judias que se estabeleceram na região e obtiveram rápida ascensão econômica durante o século XIX. Moritz Horkheimer era um nacionalista fervoroso que acreditava que o seu sucesso na indústria têxtil estava diretamente relacionado à região onde residia e às oportunidades que surgiram com o capitalismo liberal que se instaurava na Alemanha Imperial. Esse nacionalismo fez com que dedicasse sua produção aos esforços de guerra durante a Primeira Guerra Mundial no início do século XX, contribuição a qual lhe garantiu diversas honrarias e medalhas concedidas ao fim da guerra. Como descreve John Abromeit (2011), a dedicação de Moritz era tão grande que, mesmo frente à ascensão nazista ao poder, ele ainda refutava a ideia de deixar a Alemanha, o que só veio a ocorrer em 1939. Essa refuta, de modo suficiente impressionante, dava-se porque, segundo uma de suas afirmações, “sua família vivia ali [na Alemanha] há muito mais tempo que Adolf Hitler” (Abromeit, 2011, p. 20).

Tanto seu pai quanto sua mãe tiveram um papel importante no início da vida de M. Horkheimer, principalmente quanto as influências culturais. No entanto, se sua mãe lhe prestava apoio emocional, os planos de seu pai atendiam à visão liberal e prática do capitalismo. Desde cedo, os planos de Moritz para M. Horkheimer estavam direcionados à própria indústria e o desejo que ele assumisse os negócios da família.

Outro jovem, que também foi criado sob a orientação familiar para assumir uma posição dentro da indústria, teve um duradouro impacto na vida de M. Horkheimer. Ainda durante o início do século XX, por volta de 1910, M. Horkheimer veio a conhecer Friedrich Pollock, os quais

⁴⁵ Esse subcapítulo foi escrito tendo principalmente três referências como base: os livros de John Abromeit (2011), Martin Jay (1996) e Rolf Wiggerhaus (2002). Além dessa literatura secundária, busquei também informações sobre a biografia de M. Horkheimer em suas entrevistas, que aparecem no volume 7 de suas obras completas (Horkheimer, 1985) e nas cartas que constam no volume 15 (Horkheimer, 1995), assim como em algumas cartas traduzidas para o inglês em Horkheimer (2007). Apesar de não entrar detalhadamente no período de seu exílio nos Estados Unidos, mais informações podem ser encontradas no livro “*The Frankfurt school in exile*” de Thomas Wheatland (2009).

permaneceram amigos – e parceiros intelectuais⁴⁶ no círculo interno do Instituto para Pesquisa Social posteriormente – por mais de 60 anos, até o falecimento de F. Pollock em 1970.

Dentre outras manifestações que perduraram durante a vida de M. Horkheimer, desde sua juventude, constam a crítica à sociedade da época, principalmente à indústria capitalista, a crítica à religião e seu já conhecido pessimismo. Apesar dessas posturas, M. Horkheimer, depois de viajar ao exterior para adaptar-se aos avanços da indústria e com o início da guerra⁴⁷, assumiu, assim como F. Pollock também o fez respectivamente em relação a sua própria família, cargo na indústria de seu pai. Mesmo tendo uma posição que ele considerava privilegiada dentro da indústria, bem como um futuro no mundo econômico da época, M. Horkheimer ainda mantinha suas críticas e seu incômodo com essa realidade⁴⁸.

Esse incômodo refletiu-se não só em sua ruptura com a religião, mas principalmente no conflito com seus pais. Em sua juventude, essa sua inquietação era traduzida por ele em pequenos textos, nos quais geralmente figurava – de modo autobiográfico, mesmo que implicitamente – a vontade de desvencilhar-se da sua situação atual para poder dedicar-se a uma vida mais intelectual⁴⁹. O ponto de rompimento com seus pais⁵⁰, no entanto, surgiu principalmente por conta de seu relacionamento com Rosa Riekher⁵¹. De origem menos privilegiada financeiramente e cristã, R. Riekher não recebeu a aprovação dos pais de M. Horkheimer. Como forma de afastá-los um do outro, Rosa, que era secretária pessoal de Moritz Horkheimer na indústria têxtil, foi por ele demitida. Isso, no entanto, não foi suficiente para deter o relacionamento e ambos se casaram em 1926, casamento tal que durou até o falecimento de Rosa em 1969.

⁴⁶ A influência intelectual de F. Pollock veio ainda na juventude de ambos. Os escritos de Schopenhauer, que vieram posteriormente a ter um grande impacto no pensamento de M. Horkheimer foram introduzidos exatamente por seu amigo de longa data F. Pollock.

⁴⁷ M. Horkheimer prestou serviço militar de 1916 a 1918, quando foi dispensado e direcionado para tratamento por conta de sua saúde frágil e já debilitado àquela época. De todo modo, seu próprio alistamento é inusitado, já que ele mantinha desde os primeiros momentos da guerra uma postura contrária.

⁴⁸ Esse incômodo pode ser visto, por exemplo, nas folhas de seu diário datadas de 1915 (Horkheimer, 1988).

⁴⁹ Coincidentemente ou não, os escritos da juventude de M. Horkheimer sempre terminavam de forma trágica, em que os ideais de vida sempre eram perdidos ao fim. Não menos inusitado, e por isso coincidente, a teoria crítica de M. Horkheimer, como demonstro posteriormente, também se imbuíu em determinado momento desse pessimismo trágico, o que provavelmente reflete ainda o impacto de Schopenhauer e Nietzsche em seu pensamento desde a sua juventude.

⁵⁰ Esse rompimento não deve ser visto como o fim da relação, mas como um acirramento das discordâncias. M. Horkheimer ainda recebia auxílio financeiro de seus pais apesar deles desaprovarem seu relacionamento com Rosa.

⁵¹ Rosa Riekher, ou Maidon, como M. Horkheimer a chamava, aparece também como personagem em vários dos escritos da juventude de forma não nominal.

A vida intelectual formal de M. Horkheimer – assim como de F. Pollock, já que ambos atenderam a mesma universidade – teve início apenas no pós-guerra. Apesar de freqüentar algumas aulas em Munique, primeiramente por interesse em compreender a situação social e política da época, foi na então recém estabelecida *J. W. Goethe Universität* em Frankfurt que M. Horkheimer deu início a sua carreira intelectual. Seus interesses concentravam-se principalmente em psicologia e filosofia, mas não só, tendo também estudado economia e política.

Foi durante seus estudos em Frankfurt, em 1919, que M. Horkheimer conheceu, durante uma classe sobre I. Kant, o então professor Hans Cornelius, com quem trabalharia posteriormente como assistente em 1923 depois de defender sua tese⁵². Esse encontro, no entanto, assim como a postura geral de M. Horkheimer frente à universidade e à filosofia em geral, não se deu sem conflitos e críticas. A forte impressão de Schopenhauer sobre M. Horkheimer ainda era aparente nas suas discussões na época, o qual, com freqüência, era mencionado para refutar as leituras apresentadas por seus professores⁵³.

1923 foi um ano importante para a história aqui recontada. Primeiramente por ter sido o ano de defesa da tese de doutorado de Horkheimer (2012a), intitulada “Sobre a antinomia do julgamento teleológico”. Em segundo lugar, por M. Horkheimer ter se tornado assistente de Hans Cornelius que, apesar das discordâncias de pensamento entre ambos, foi um verdadeiro tutor para M. Horkheimer, principalmente por que sem a sua ajuda, Horkheimer não teria defendido a sua tese, já que a sua tentativa anterior foi rejeitada pela instituição. M. Horkheimer escreveu a sua primeira tese, com o título “Mudanças de forma na zona daltônica do ponto cego”, sobre psicologia com a orientação de Friedrich Schumann. Como uma pesquisa com o mesmo conteúdo foi publicada antes da defesa de M. Horkheimer, F. Schumann preferiu indeferir a tese. E foi exatamente H. Cornelius, que já havia se impressionado com a leitura de I. Kant por

⁵² Hans Cornelius foi o orientador de M. Horkheimer em seu doutorado sobre a crítica do julgamento em I. Kant. A sua habilitação catedrática (*Habilitationsschrift*) também abordou o mesmo tema e foi defendida em 1925.

⁵³ Cf. Horkheimer (1985). Em sua conversa com Gerhard Rein (Ibid., p. 442-479), M. Horkheimer fala sobre seu primeiro encontro com Hans Cornelius em que fica aparente a forte presença da influência de Schopenhauer nas suas leituras. Nessa conversa também constam falas sobre sua família, sua passagem por Londres, Munique e Frankfurt. Apesar de tocar em diversos assuntos, essa conversa permite ter uma visão geral sobre esse período da vida do jovem M. Horkheimer. Em outra conversa, a qual também aparece nesse mesmo volume dos “Escritos completos” de M. Horkheimer (Ibid. p. 435-441), realizada por Otmar Hersche, o início de sua vida intelectual em Frankfurt, tanto quanto seu contato com Felix Weil e as discussões sobre o Instituto para Pesquisa Social são recontadas.

M. Horkheimer, quem o convidou para terminar a tese agora não sobre psicologia, mas na área de filosofia. Por fim, também foi em 1923 que dois eventos importantes ocorreram, a saber: a Primeira Semana de Trabalhos Marxistas, que se passou na Turingia e a fundação do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt. Ambas as empreitadas foram realizadas sob os cuidados e financiamento de Felix Weil, a quem M. Horkheimer conheceu em 1919.

Apesar de M. Horkheimer não ter participado, a Primeira Semana de Trabalhos Marxistas foi importante para o pensamento marxista da época, já que contou com a presença e debate de G. Lukács e K. Korsch. Mesmo não tendo presenciado, M. Horkheimer teve a oportunidade de ouvir os relatos de F. Pollock e F. Weil posteriormente. M. Horkheimer havia iniciado seus estudos sobre K. Marx em 1920, mesmo período que, em Freiburg, assistiu aos seminários de Edmund Husserl e Martin Heidegger. O evento de estudos marxistas organizado por F. Weil foi importante para concretizar até certo ponto os direcionamentos da fundação do Instituto para Pesquisa Social. Por sua vez, F. Pollock havia defendido no mesmo ano que M. Horkheimer, 1923, a sua tese sobre a teoria do dinheiro de Karl Marx.

Como aparece em M. Jay (1996)⁵⁴, e isso serve também de elucidação sobre a direção assumida pelo Instituto para Pesquisa Social, um dos primeiros nomes estipulados para a empreitada então concebida seria Instituto para o Marxismo. Evidentemente, as primeiras figuras a assumirem a direção do Instituto em sua criação compartilhariam dessa visão teórica. Assim, o economista Albert Kurt Gerlach seria, não fosse o seu falecimento em 1922, o primeiro diretor do Instituto. O trabalho, no entanto, de orientar as pesquisas desenvolvidas no Instituto recaiu sobre a responsabilidade de Carl Grünberg⁵⁵, anteriormente professor de direito e ciência política na Universidade de Viena. Ambos eram reconhecidos marxistas da época.

É importante ressaltar que o marxismo à época não gozava de uma boa recepção nem no meio acadêmico⁵⁶ e nem nos demais meios sociais. Os esforços de criar um instituto autônomo tanto intelectual quanto financeiramente certamente não são de fácil mensuração. Conseguir vincular o Instituto, portanto, à então criada Universidade de Frankfurt foi um grande feito, assim como a aprovação pelo Ministério da Educação alemão. Financeiramente, desde a

⁵⁴ Martin Jay apresenta uma descrição detalhada do processo de fundação do Instituto para Pesquisa Social e seus primeiros membros.

⁵⁵ F. Pollock atuou como diretor do Instituto em 1922 até que Grünberg assumisse o cargo.

⁵⁶ Grünberg foi o primeiro marxista a ter uma cátedra dedicada ao marxismo nas universidades alemãs.

construção da sede do Instituto até os salários dos pesquisadores, foi Hermann Weil, o pai de F. Weil, quem subsidiou e possibilitou a realização desse feito.

Assim, os jovens doutores que previamente alimentavam suas ideias e sonhos em grupos de discussões sobre o socialismo e marxismo finalmente encontraram o seu espaço⁵⁷. No entanto, a versão que dominou os primeiros anos do Instituto, sob a direção de Grünberg, foi algo diferente das transformações teóricas que o marxismo perpassava então. Grünberg retinha uma visão mais mecanicista, pouco dialética e até certo ponto antagônica às leituras mais teóricas do marxismo, o que resultava numa percepção do marxismo mais como uma metodologia de pesquisa. De fato, seria apenas em 1931, quando Max Horkheimer assumiu a direção do Instituto, que uma versão mais “dinâmica” do marxismo surgiria como cerne do pensamento e das pesquisas do Instituto.

Durante esse período da década de 1920, o pensamento de M. Horkheimer começava a apresentar as mudanças e acúmulos intelectuais que o conduziram a desenvolver o que foi definido como teoria crítica. Mesmo que até 1925, com a defesa de sua habilitação (Horkheimer, 2012b) intitulada “Sobre a crítica do julgamento de Kant como elo entre a filosofia teórica e prática”, M. Horkheimer ainda mantivesse seu interesse e foco em seus estudos sobre I. Kant, novos horizontes começavam a abrir. Como mencionei, no início da década M. Horkheimer já se dedicava aos estudos de K. Marx. Durante o mesmo período, suas leituras de Hegel também começavam a adquirir maior espaço. Creio não ter sido por menos que M. Horkheimer chegou à conclusão de que I. Kant falhou em sua tentativa de vincular a razão teórica à prática – ainda mais considerando que nas observações finais de sua habilitação reside um comentário sobre a ideia da efetivação da razão em Hegel.

Apesar do grande feito de fundar um instituto para pesquisa autônomo e reunir grandes figuras do pensamento científico social e filosófico da época, os tempos mais pacíficos não duraram tanto. Desde o discurso inaugural de posse da diretoria do Instituto por Horkheimer, em 24 de janeiro de 1931 até a sua expulsão das instituições acadêmicas alemãs, haviam pouco mais de dois anos. Com a ascensão do nazismo ao poder em 1933, os membros do Instituto, assim como Horkheimer, foram forçados a exilar-se. Em sua maioria de origem judia e orientação teórica marxista, os “Frankfurtianos” estavam dentre os primeiros a sofrer as perseguições políticas –

⁵⁷ A criação oficial do Instituto data de 3 de fevereiro de 1923, mas a construção do prédio só foi concluída em 22 de junho de 1924.

Horkheimer tendo sido o primeiro em todo o país a receber sua resignação. E ali começou uma longa jornada de imigração para os Estados Unidos.

Evidentemente, o cenário político e social alemão afetou as publicações dos membros da “Escola de Frankfurt”. Não em termos de paralização do trabalho, já que conseguiram, através de várias tentativas e estratégias, manter a publicação de seus trabalhos, mas em termos da alteração das perspectivas e objetos de interesse e estudos. O autoritarismo tornou-se um dos grandes temas das pesquisas do Instituto após as reviravoltas históricas. Da mesma forma, a crença na razão e numa evolução positiva da sociedade no seu desenvolvimento histórico fora abalada e, assim, um crescente pessimismo ganhava lugar no pensamento dos membros do Instituto. Em boa medida, a transição de um marxismo-hegeliano que ainda acreditava no potencial emancipatório da sociedade sob o prisma da teoria crítica alternava-se para um criticismo social, que figurou nas publicações do Instituto a partir da década de 1940 principalmente, por conta dessas mudanças históricas.

E ainda assim, os textos dos membros, sejam eles internos, externos ou contribuintes mais esporádicos, continuaram a ressoar nos meios acadêmicos. Figuras como Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Lowenthal e tantos outros, marcaram uma geração de pensadores críticos comprometidos com o “bem social”, com um “futuro mais brilhante” para a sociedade.

2.2 A dialética entre pesquisa e apresentação

Os textos escritos por Horkheimer durante as décadas de 1920 e 1930 podem ser vistos como um esboço de uma complexa teoria nos moldes de uma construção de um projeto de pesquisa. É como se Horkheimer, àquela época, tentasse responder às perguntas implícitas a um projeto, de modo a estabelecer uma nova teoria social crítica. Em sua busca por novos parâmetros de pesquisa e critérios normativos, Horkheimer assumiu uma posição teórica e metodológica de cunho hegeliano-marxista, a qual determinou fortemente os rumos da produção acadêmica de todo o Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt que estava sob sua direção, principalmente a partir da proposta de um materialismo histórico interdisciplinar.

O método dialético herdado de Hegel e Marx, explícito no modo de exposição dos textos de Horkheimer e na forma como aborda as questões trabalhadas, assume uma força sobredeterminante em sua teoria. Assim como boa parte das questões trabalhadas por Horkheimer durante o período assinalado, a contribuição de Hegel e Marx à sua teoria encontra-se fragmentada em pequenos textos. Talvez o ponto mais nevrálgico desta herança seja a percepção da tarefa da filosofia: a crítica, a qual se manifesta principalmente na proposição de superar a separação dicotômica entre contrários. Esta crítica em Hegel é orientada principalmente ao atomismo autorreferencial kantiano e ao seu dualismo dissociativo entre conteúdo e forma. Todavia, a polarização de dualidades remonta primariamente à distinção, que na filosofia moderna encontra-se representada principalmente na obra cartesiana, entre *res cogitans* e *res extensa*, a qual deixou impressões duradouras na filosofia ocidental. A tarefa da filosofia em Hegel apresentava-se, portanto, justamente como a superação destas dicotomias e o restabelecimento da unidade entre identidade e diferença. Entretanto, a abordagem hegeliana ainda era idealista e especulativa, sobredeterminada por seu sistema lógico, vindo apenas a ser superada pela teoria marxista, na opinião de Horkheimer.

É peculiar, por outro lado, a forma como Horkheimer aborda a teoria de Karl Marx, raramente fazendo críticas ou demonstrando como suas abordagens são distintas. Esta distinção talvez esteja presente na tentativa de Horkheimer de dar à psicologia um papel mais central dentro de sua concepção materialista, mas isso dificilmente poderia ser visto como

uma ruptura com a proposta de Marx – ruptura esta que ocorre principalmente na década de 1940 com a publicação de “Dialética do esclarecimento” em conjunto com T. Adorno. Na visão de Horkheimer, o grande marco da teoria de Marx foi seu distanciamento do sistema lógico idealista de Hegel, assim como o abandono do telos imanente presente em sua concepção de história: na teoria hegeliana, ao mesmo tempo em que há um telos imanente, há uma fundamentação normativa que encontra seu ideal apenas no passado; em Marx, e conseqüentemente em Horkheimer, a crítica imanente encontra seu fundamento no presente que veio a ser. O que pode ser dito sobre a forma como Horkheimer aborda os escritos de Marx é que, aquele, não buscou realizar uma investigação dialética sobre a obra deste último, isto é, Horkheimer não realizou, assim como Marx fez com a teoria hegeliana, uma análise crítico-dialética de modo a identificar e superar as contradições internas à proposta própria de Marx. O que Horkheimer fez, todavia, foi buscar operacionalizar esta dialética no conflito entre positivismo e metafísica⁵⁸, apresentando o materialismo como sua suprassunção. De fato, diversos debates teóricos estão presentes nos textos de M. Horkheimer, o qual sempre os apresenta de modo dialético, iniciando todo o movimento, que culmina com o materialismo como suprassunção, ao expor sempre esses debates como que originados por duas vertentes contrárias do pensamento.

No modelo expositivo de Horkheimer, esse legado aparece na sua tentativa de mediar as abordagens as quais ele considerava como polarizadas a partir de contrários, como seria o caso do dualismo apresentado como mutuamente excludente entre positivismo e metafísica. Essa mediação consistia em apontar tanto os pontos que distanciavam ambas as correntes quanto aqueles que estas compartilhavam e, por fim, rerepresentá-las, contrapondo-as e incorporando-as ao materialismo. O projeto do materialismo interdisciplinar de Horkheimer, portanto, é resultado deste processo metodológico mais do que de demandas práticas. Horkheimer, todavia, defende o argumento de que o materialismo tem como característica abordar exatamente as questões práticas que surgem em determinado momento histórico, motivo pelo qual o materialismo de seu tempo assumiu as relações econômicas como centro gravitacional de suas análises:

a teoria crítica da sociedade começa com a ideia da simples troca de mercadorias e define a ideia com a ajuda de conceitos relativamente universais. Ela, então, vai mais além, usando todo o conhecimento disponível e coletando material adequado de pesquisas de outros assim como de pesquisas especializadas. Sem negar seus

⁵⁸ A apresentação dialética do debate entre o positivismo e a metafísica assume aqui um caráter central, porque resume, de certo modo, todas as discussões que M. Horkheimer traz em seus textos.

próprios princípios como estabelecidos pela disciplina especial da economia política, a teoria mostra como uma economia de troca, dada a condição do homem (o qual, claro, muda sob a própria influência de tal economia), precisa necessariamente levar ao aumento daquelas tensões sociais que na era histórica presente conduz, em seu turno, a guerras e revoluções. (HORKHEIMER, 1972a, p. 226)

Entretanto, frente ambas situações (de ordem teórica ou prática), o que define o que é ou não relevante, assim como sua ressignificação e reapresentação, são os princípios teóricos do materialismo dialético, os quais já estavam presentes de modo a priori à análise mesma. Ou seja, o resultado do movimento dialético é, em Horkheimer, sempre já pressuposto pelos princípios teóricos assumidos de antemão, o que certamente permite com que este altere sua aparência segundo os objetos de análise, mas que conserva os fundamentos previamente selecionados.

A interdisciplinaridade do projeto de teoria crítica de Horkheimer, como este mesmo expõe, tem seu ponto de partida na dialética entre pesquisa e apresentação, a qual já se encontrava na obra de Marx⁵⁹. Este modelo de teoria social, como ressaltai, encontra sua justificativa nas análises do que Horkheimer considerava como os debates teóricos mais relevantes de seu tempo e na reconstrução materialista da história da filosofia moderna. Nele, Horkheimer tenta incorporar tanto o objetivismo descritivista – o qual ele vê como constitutivo das diversas ciências – como a análise mais abstrata da filosofia. Nestes termos, Horkheimer busca, então, conciliar, por meio de uma constante colaboração, estas duas vertentes. Não obstante, mesmo que ele indique a intenção de uma unificação entre ciências e filosofia sob seu projeto, as tarefas permanecem como atividades distintas na mesma medida que a sua execução. Isso faz com que fique aparente nos termos de Horkheimer a sobredeterminação da tarefa – a qual ele escolheu para si próprio – de reapresentar na forma de síntese as conclusões mais gerais alcançadas pelas pesquisas do Instituto. De acordo com Horkheimer:

O materialismo requer a unificação entre filosofia e ciência. Obviamente, ela reconhece que as técnicas de trabalho diferem nas buscas mais gerais da filosofia e nas tarefas mais limitadas da ciência, assim como reconhece distinções de método da pesquisa e da apresentação da pesquisa. Mas não reconhece qualquer diferença entre ciência e filosofia enquanto tais. Isto não significa que as ciências contemporâneas individuais ou mesmo a sua própria autoconsciência especial, isto é, sua teoria, devem ser tomadas como incorporando o mais alto nível de intuições (*insights*) disponíveis hoje. Por causa das condições existentes, a prática científica predominante é, de fato, afastada de importantes intuições e é ultrapassada em sua forma. (...) o

⁵⁹ Essa dialética pode ser vista em Marx (2013, p. 90) na seguinte passagem: “deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real”.

significado da demanda materialista de que filosofia e ciência sejam unificadas, o verdadeiro sentido é o exato oposto de qualquer tentativa de absolutizar doutrinas científicas particulares. Ela requer, ao invés, que cada pedaço de conhecimento seja considerado, não, claro, como uma criação puramente arbitrária, mas como uma representação por homens particulares em uma sociedade particular, num contexto e momento do tempo, uma representação que é um produto, mas que pode se tornar uma força produtiva por sua vez. (HORKHEIMER, 1972b, p. 34s)

Helmut Dubiel (1985), em sua análise sobre o Instituto para Pesquisa Social, conseguiu expor de modo claro como as tarefas de pesquisa e apresentação estavam divididas entre os membros do Instituto e os papéis designados a partir do modelo de uma divisão do trabalho. Contudo, passa despercebido o que decorre desta divisão: o distanciamento do filósofo responsável pela apresentação do objeto pesquisado e, em certa medida, do próprio pesquisador. Por outro lado, mesmo quando analisadas as publicações dos demais membros do Instituto responsáveis por realizar as pesquisas empíricas, não há traços de uma discussão que envolva a relação entre experiência e conhecimento a partir das relações que se estabelecem entre “sujeito cognoscente” e “objeto cognoscível”. O que se encontra, todavia, é uma discussão sobre como problematizar a filosofia proposta por Horkheimer de modo que seja possível transformá-la, isto é, operacionalizá-la em pesquisas empíricas nas mais diversas áreas, o que pode ser visto também como um consenso de que as pesquisas do Instituto seguiriam uma orientação teórica marxista. Desse modo, mesmo que Horkheimer tivesse buscado em seus escritos da década de 1930 responder às questões de ordem epistemológica, sócio-ontológica e normativa que subjazem a qualquer projeto de pesquisa, mesmo que por vezes de modo implícito, na estruturação da pesquisa social a ser realizada pelo Instituto, estas discussões retornam ao modelo segregado comum a estes projetos e frequentemente gerando contradições internas.

A operacionalização da teoria para o uso na pesquisa empírica nada mais é que sua redução a uma aplicação técnica, destituindo assim o caráter ético-político do fazer sociológico, ou, como prefiro denominar, da práxis sociológica. Deste modo, a práxis do teórico crítico ficaria restrita ao resultado de todos os procedimentos, que toma forma por intermédio da apresentação. Ela assume uma forma estática enquanto enjaulada nas publicações do Instituto.

Portanto, se por um lado M. Horkheimer buscou unificar filosofia e ciências sob o manto de um materialismo interdisciplinar, por outro, esse projeto ainda refletia como conseqüência da forma como postulado 1) a sobredeterminação e primazia da filosofia sobre as ciências

empíricas⁶⁰, 2) o ofuscamento das pesquisas, as quais são tornadas invisíveis pelo modo de apresentação que não as expõe, visto que a apresentação é tarefa da filosofia e é posta sempre como síntese universal, 3) o confinamento das ciências ao positivismo e 4) a desconsideração tanto da influência da normatividade sobre a práxis de pesquisa quanto da importância do pensamento dos indivíduos que são pesquisados. Essas conseqüências são tratadas nos subcapítulos seguintes de modo mais claro.

De todo modo, na visão de M. Horkheimer, e apesar das conseqüências do modo como este formulou o projeto de teoria crítica na década de 1930, o objetivo do materialismo interdisciplinar era, como apontam Morrow e Brown (1994, p. 99), “superar a separação entre pesquisa empírica e filosofia, onde esta última estaria vinculada a concepção hegeliano- marxista da razão histórica”. Essa superação veio a ser estabelecida primeiramente de modo teórico na reafirmação dos pressupostos da própria herança tratada no capítulo anterior. Marx, comparativamente a Horkheimer, foi mais bem-sucedido em sua empreitada em relacionar dialeticamente pesquisa e apresentação se considerarmos o todo de sua obra. Em segundo lugar, na afirmação da relação entre os papéis desempenhados pelos constituintes do Instituto, sejam eles filósofos ou “pesquisadores”.

Como é comum a abordagem de Horkheimer, a necessidade de suprassunção na forma do materialismo interdisciplinar surgia de uma crise que afetava tanto a ciência como a filosofia. A filosofia, frente às constrições e aliciamento das demandas do mercado, começava a “copiar” o modo de pensar das ciências e a perder a sua liberdade e capacidade crítica. A ciência, pelo mesmo motivo e pela sua característica própria de estar imbuída na realidade social sem chances de distanciamento – ou seja, sem possibilidade de ser crítica pelo seu próprio modo de ser –, assim como pela especialização extrema que isolava a sua forma de pensamento. Do mesmo modo, como também é comum a todas as soluções apresentadas por Horkheimer, a única forma de pensamento capaz de superar todos os obstáculos teóricos e práticos, todas as crises, é o recurso ao materialismo dialético.

⁶⁰ H. Dubiel (1985) aponta para o fato de que mesmo a construção teórico-dialética de Horkheimer e as pesquisas dos demais membros do Instituto para Pesquisa Social não eram tão mediadas quanto as afirmações de Horkheimer pressupunham. Para uma visão mais detalhada da previsão, segundo o projeto de Horkheimer, da divisão das tarefas e objetivos de filósofos e pesquisadores, conferir esta mesma obra.

2.3 A determinação sócio-histórica da ciência

Mesmo durante a reconstrução “intelectual” realizada por Horkheimer, há uma insistência em ressaltar a forma como as diversas ciências estão vinculadas e determinadas pela objetividade e pela ordem social vigente. Ou seja, Horkheimer insiste em aproximar os cientistas, suas respectivas áreas de conhecimento e o produto de suas atividades às demandas sociais das forças conservadoras da situacionalidade histórica na qual estão inseridos. Ao mesmo tempo, ressalta o que ele considera como uma característica básica da filosofia: o seu distanciamento, ou melhor dizendo, a sua desvinculação destas mesmas demandas, o que lhe permite alcançar um pensamento livre e crítico. Horkheimer ressalta, no entanto, que nenhum conhecimento é inteiramente autônomo: essa liberdade só é alcançada na medida em que, por meio do pensamento dialético, o filósofo consegue visualizar a totalidade social e as forças operantes no presente historicamente determinado, e assumir uma posição crítica.

Essa reconstrução materialista da história da filosofia moderna realizada por Horkheimer tem como objetivo identificar as crises e transições da filosofia e contextualizá-las a partir das crises e transições históricas da sociedade. Este objetivo faz com que seu modelo analítico se distancie em grande medida de uma simples história das ideias. De mesma monta, caracteriza a substituição e crítica das empresas metafísicas em encontrar uma fundamentação imutável e totalizante que possa ser tomada enquanto verdade irrefutável por uma adução oriunda de pesquisa empírica da história, agregando a possibilidade de transitoriedade à própria teoria. Como discorre Horkheimer:

Na medida em que podemos corretamente falar de uma crise na ciência, esta crise é inseparável da crise geral. (...) Entendimento sobre a crise da ciência depende de uma teoria correta da situação social presente; a ciência, como uma função social, reflete no presente as contradições com a sociedade. (HORKHEIMER, 1972c, p. 9)

Essa transitoriedade vinculada à teoria é exposta nos textos de Horkheimer pela própria mudança nas discussões e orientações que o materialismo sofreu ao longo da história. A totalidade enquanto verdade proveniente da identidade entre conceito e realidade, como apresentada por Hegel, é substituída em Horkheimer por uma indeterminação ontológica em que, por meio de pesquisa empírica, a compreensão da realidade concreta histórica e socialmente determinada se desvela.

As ideias predominantes de uma época têm raízes que vão mais profundo do que as más intenções de certos indivíduos. Tais ideias são endêmicas a uma dada estrutura social, cujos contornos são dados pelo modo no qual os indivíduos sustentam a si mesmo no tempo. (...) a vida intelectual dos indivíduos está vinculada com o processo vital do corpo social do qual eles são parte e o qual determina suas atividades. A realidade não é um objeto sólido, nem é a consciência um espelho em branco que, como o Iluminismo a consideraria, poderia ou embaçar-se pelo ar quente do ignorante ou malicioso, ou ser polida por aqueles que possuem conhecimento. Pelo contrário, o todo da realidade é idêntico com o processo vital da humanidade, no qual nem a natureza, nem a sociedade, nem a relação entre as duas permanece inalterada. É por isso que é impossível compreender o conteúdo ou a natureza da maquiagem intelectual das pessoas sem o conhecimento da época na qual eles vivem, ou, certamente, (...) sem conhecer a posição específica que eles ocupam no processo social de produção. (HORKHEIMER, 1993a, p. 360)

Frente à pergunta sobre o que é a verdade, é ainda possível responder a partir de Hegel: o todo; mas este todo não forma nem um sistema, nem uma ordem uniformemente construída, ou mesmo um ‘cosmos’, mas, ao invés, seu conteúdo apresenta-se a si mesmo em cada momento pela provisoriade dos eventos e pontos de vista nos mais diversos campos, assim como no nosso conhecimento dos homens e dos animais, da sociedade e da natureza, outrossim nos processos cognitivos e na estrutura lógica. (HORKHEIMER, 1987, p.227s)

A crítica, na sua concepção ou nos desdobramentos teóricos que dela seguem, não é entendida como um simples posicionamento político. É por meio dela, e a partir dela, que o filósofo consegue colocar-se para além das determinações histórico-sociais que a ele se impõem. Por esse motivo, Horkheimer critica o trabalho de Karl Mannheim na medida em que não seria suficiente apenas identificar grupos e suas ideologias, mas ser capaz de superá-las enquanto unilateralidades, identificar a forma como os sujeitos inserem-se historicamente em determinada realidade social e criticar as injustiças que se manifestam devido à ordem social mesma. Para Horkheimer, a teoria de Mannheim pretende-se neutra por causa da inexistência de um critério crítico-normativo e, conseqüentemente, apenas reproduziria a ordem social dada e suas injustiças. Diferentemente de Mannheim, Horkheimer, ao tecer sua teoria materialista da história, tenta não cair nem em uma “ilusão idealista”, como ele mesmo diz, nem em um relativismo:

A aplicação estereotipada do conceito de ideologia para todo padrão de pensamento é, na última análise, baseada na noção de que não há uma verdade filosófica, e, de fato, nenhuma verdade em absoluto para a humanidade, e que todo pensamento é *seinsgebunden* (situacionalmente determinado). Em seus métodos e resultados, ele pertence apenas a um estrato específico da humanidade e é apenas válido para este estrato. (HORKHEIMER, 1972d, p. 264)

Em “Sobre o problema da verdade”, Horkheimer (1999) ainda expõe uma concepção muito próxima daquela de Marx sobre o estado da ciência: esta, em primeira instância, atendeu às necessidades revolucionárias da burguesia frente à religião e ao absolutismo, impulsionando a melhoria da vida social, mas, mesmo dada a tentativa de desvinculação, a ciência ainda sujeitou-se

às forças retrógradas da sociedade. A ciência, assim como a filosofia tida como tradicional, estaria imersa em uma contradição em que, por um lado, vigoraria a atividade científica séria, minuciosa que se pretendia livre das constrações sociais e, por outro, uma crença em dogmas a-históricos, fundamentados numa crença quase “bíblica”, em que religião e ciência, duas esferas que supostamente deveriam permanecer separadas, conviveriam na forma de contradição. Portanto, se em um momento a ciência buscou livrar-se das amarras do pensamento teológico, essa libertação não se deu por completo⁶¹. De certo modo, o que Horkheimer está a apontar é a existência de uma tensão entre a ciência e a estrutura social historicamente determinada:

A luta competitiva dentro da economia burguesa, por meio da qual se desenvolveram as forças desta sociedade, produziu um espírito crítico que não só foi capaz de libertar-se das burocracias da Igreja e do Absolutismo, mas também, impulsionado pela dinâmica da engrenagem econômica, conseguiu colocar a seu serviço, em escala fantástica, a natureza. Mas este poder é seu apenas aparentemente. Decerto, estão disponíveis os métodos para a produção da riqueza social, são amplamente conhecidas as condições dos efeitos benéficos da natureza, e a vontade humana é capaz de produzi-los. Mas este espírito e esta vontade existem de forma falsa e dilacerada. Do conceito de um sujeito que tem poder sobre uma coisa faz parte a capacidade de decidir-se e servir-se desta coisa de acordo com as suas intenções. (Horkheimer, 1999, p. 143)

Nessa passagem, Horkheimer exorta, assim como Marx, o caráter alienado da sociedade que se reflete na ciência. A potencialidade humana ainda não se encontra sob o domínio do próprio ser humano e seu destino, portanto, foge ao seu controle. Assim como Marx apontou para a importância dos avanços da indústria, da técnica e da ciência, tanto quanto para as conseqüências históricas nefastas do modo de produção capitalista, Horkheimer também o fez de modo muito similar.

⁶¹ Como aponto no capítulo seguinte, a divisão das esferas sociais – dentre elas a religiosa, política e científica – já estavam presentes na obra de Max Weber.

2.4 O problema da identidade

Do mesmo modo, Horkheimer critica a identidade entre teoria e a práxis de determinados grupos, como seria o caso da teoria de Lukács e sua identidade às práticas do proletariado. Para que a crítica fosse possível, tal espelhamento entre teoria e destinatário da teoria não poderia existir. No entanto, por mais que Horkheimer rejeite a filosofia da identidade, bem como a disposição em contrários polarizados, ao creditar naturezas de diferente ordem à sociologia e à filosofia, habilitando apenas a esta última a possibilidade de crítica, ele acaba por, *nolensvolens*, hierarquizá-las ao invés de unificá-las, como era sua intenção original. Essa contradição revela-se principalmente quando tomada em consideração a postura ético-teórica de Horkheimer frente ao papel de cada uma das disciplinas, o que não se assemelha a questão da identidade na metafísica hegeliana-marxista de Lukács:

Também ele [Lukács] atrela o conhecimento da “totalidade” a um “sujeito- objeto”, claramente substituindo o espírito absoluto pela “consciência de classe do proletariado”, mantendo a identidade como condição para a possibilidade da “verdade” e, simultaneamente, fazendo de tal unidade supra- individual a portadora do conhecimento e da ação. (HORKHEIMER, 1987, p. 223)

Na visão de Horkheimer, a crítica exige um tensionamento, e simultâneo afastamento, entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, assim como a tarefa da apresentação. Isto significa que tanto as ciências e certas tradições filosóficas quanto o próprio sujeito reproduziriam a ordem social vigente, sendo apenas o pensamento crítico-dialético, mesmo que inserido na mesma realidade concreta, capaz de compreender a totalidade sócio-histórica e criticá-la. É a repetição do mantra de cunho hegeliano por Horkheimer (1993d, p. 4): “a filosofia eleva-nos acima do ponto de vista do observador empírico”. A função da crítica e da apresentação é a mesma: a transfiguração (*Verklärung*)⁶². À filosofia, portanto, fica a tarefa de dar sentido à realidade que, de outra forma – a partir do ponto de vista do sujeito comum ou do cientista –, seria incompreensível. A tarefa da teoria de Horkheimer, portanto, é a própria transfiguração, isto é, “trazer razão ao mundo” (HORKHEIMER, 1972d, p. 268). Todavia, a proposta de Horkheimer, ao unificar pesquisa empírica e apresentação a partir do materialismo interdisciplinar, despir-se-ia do caráter

⁶² M. Horkheimer era crítico, como aparece em “Sobre o problema da verdade”, da filosofia como responsável pela transfiguração da realidade social. Ainda assim, o resultado da sua proposta teórica é a reprodução do próprio pensamento por ele rejeitado.

especulativo hegeliano e tornar-se-ia capaz de compreender o sofrimento causado pelas injustiças sociais. A tarefa das ciências, portanto, em contraposição à filosofia, é, por meio da pesquisa, dar conta do plano da experiência, entrar em contato com o sujeito concreto. Unida à apresentação, a pesquisa confere o caráter materialista da teoria social crítica de Horkheimer, mesmo que este fique unicamente encarregado da tarefa de síntese e apresentação das pesquisas empíricas, nunca realmente entrando em contato com o “objeto” de pesquisa, a qual mantém-se vinculada a uma fundamentação empiricista.

A teoria crítica, em última instância, realiza-se no processo de apresentação, a partir do qual é possível o distanciamento estipulado como necessário à crítica e à compreensão da totalidade. Nesta concepção, o entendimento é um processo de mão única, realizado por um sujeito isolado frente a observações generalistas. O sujeito comum só atém entendimento sobre si e sobre a estrutura social na medida em que compreende a teoria tida como correta: ele mesmo não toma parte alguma em sua formulação. Apenas deste modo é possível afirmar que a tarefa da filosofia é reconectar o sujeito à estrutura social. Somente assim pode um filósofo assumir uma posição frente à sociedade de modo a postular que “o homem precisa ser levado a ver” (HORKHEIMER, 1972d, p. 265). Na teoria crítica de Horkheimer, a tarefa de entendimento da totalidade permanece atrelada ao filósofo desvinculado da realidade e a pesquisa empírica – fundamentada no empiricismo, na neutralidade axiológica e na autoridade do pesquisador – permanece função do cientista.

Enquanto o cientista contribui parcialmente para a compreensão materialista da situacionalidade presente e para a contextualização histórica, o filósofo reconstrói as discussões teóricas e reapresenta em forma de síntese dialética estas distintas etapas. O principal problema decorrente dessa divisão de tarefas no programa interdisciplinar da teoria crítica é que, durante a fase de pesquisa, assim como no empiricismo, como exposto pelo próprio Horkheimer (1972e, p. 153s), os seres humanos em geral, assim como o cientista social, são considerados como um mero objeto. O sujeito, tomado como objeto, figura como capaz apenas de uma percepção passiva do mundo, a qual só se altera uma vez que este começa a pensar dialeticamente e, deste modo, assume uma posição ativa de entendimento. Essa transição de objeto cognoscível a sujeito cognoscente é, de certo modo, um dos objetivos da teoria crítica. O foco principal, todavia, é a alteração da ordem social, a qual é vista como injusta. Mas esta alteração só pode ser levada a

cabo por meio da ação histórica, orientada pela teoria correta, dos indivíduos – por meio de constelações de grupos sociais. Fato é que, nesta composição, a experiência do sujeito enquanto objeto cognoscível é tida como uma experiência restrita, isto é, este sujeito não é um sujeito cognoscente na medida em que ele não enxerga a essência, mas apenas a aparência dos fenômenos sociais. O indivíduo só se torna um sujeito cognoscente, na teoria de Horkheimer, na medida em que ele consegue transcender intelectualmente à tensão entre indivíduo e estrutura social, isto é, quando ele se torna um teórico crítico, o que figura praticamente como um modo de ser ou existir específico e distinto. O método dialético é visto, portanto, como a ferramenta que permite ao indivíduo transcender a essas tensões.

Esta concepção revela, então, a separação entre experiência e conhecimento inerente à proposta do materialismo interdisciplinar. O conhecimento oriundo da proposta de Horkheimer, por mais que este afirme o contrário, é extrínseco ao indivíduo, o qual não toma qualquer parte no seu desenvolvimento a não ser como objeto cognoscível. O entendimento é um processo unilateral no qual o indivíduo reflete sobre um mundo externo, composto por natureza, outros indivíduos e uma estrutura supra-individual. A condição de entendimento é puramente metodológica, não há nenhum processo social envolvido. A teoria de Horkheimer classifica os indivíduos segundo tipos de conhecimento: o sujeito comum está apto apenas a uma percepção não problematizada e imediata da experiência sensível; o cientista, versado em metodologias de pesquisa e na teoria tradicional, produz um certo tipo de conhecimento mais complexo, mas ainda assim determinado pela forma como se insere na realidade social; e, por fim, o teórico crítico, o qual consegue, por meio da dialética, transcender às determinações histórico-sociais e produzir conhecimento sobre a totalidade social e seu processo de vir a ser. Estes indivíduos, classificados segundo sua capacidade de entendimento, representam formas distintas de ser aí no mundo. As co-determinações que Horkheimer estabelece para dar a impressão de tensão entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, conceito e realidade etc., ocorrem única e exclusivamente no modo de entendimento do teórico crítico por meio do método dialético. Na visão de Horkheimer, o conhecimento é sempre vinculado a outros fatores: psicológicos, morais e sociais; porém apenas o teórico crítico, por meio da dialética e da crítica, consegue definir racionalmente sua posição frente aos diversos fatores em jogo. A forma como os demais sujeitos entram em contato com o conhecimento produzido pela teoria social crítica nunca é exposta, mas esta depende dessa validação social como critério de

verdade. Se Horkheimer buscava fugir da identidade estabelecida por Lukács, com o afastamento necessário do objeto cognoscível para que a crítica se tornasse possível, ele acaba aproximando-se inevitavelmente ao reducionismo característico à autoridade epistêmica: para que os indivíduos saibam como se inserem na conflitante realidade social descrita por Horkheimer, é preciso que sejam introduzidos à teoria crítica.

Entretanto, o desenvolvimento da teoria crítica é próprio do filósofo: o sujeito comum só entra em contato realmente com a apresentação feita pela teoria crítica, porém nunca alcança a capacidade de realmente efetuar esse tipo de entendimento. Há uma separação, de fato, entre experiência e conhecimento, a primeira vinculada ao “sujeito comum” e ao cientista, o segundo vinculado ao teórico crítico:

Os pontos de vista que posteriormente [o teórico crítico] deriva da análise história como os objetivos da atividade humana, especialmente a ideia de uma organização razoável da sociedade que satisfaria as necessidades de toda a comunidade, são imanescentes ao trabalho humano, mas não são apreendidos corretamente pelos indivíduos ou pela mente comum. (HORKHEIMER, 1972a, p. 213)

Os reflexos da separação entre experiência, episteme e teoria são vastos. A crítica, por exemplo, é direcionada singularmente à estrutura social e nunca ao indivíduo. Isto porque o indivíduo é visto, no plano geral do entendimento, como passivo, enquanto que a sociedade é subjetificada na forma de um sujeito ativo. Do ponto de vista ético, o indivíduo pode ser visto como reprodutor da ordem social vigente ou como agente de sua transformação, mas não como alguém responsável por injustiças sociais, as quais ocorrem verticalmente tanto a partir de teorias que menosprezam ou obscurecem essas injustiças mesmas, numa forma de reprodução teórico-epistemológica da injustiça, quanto a partir da estrutura social, a qual figura como manancial das injustiças e como “terra de ninguém”: na visão de Horkheimer, os indivíduos, focados em si mesmos a partir de uma visão de mundo liberal, deixam a estrutura social abandonada ao acaso. A tarefa da teoria crítica frente a essa situação é lançar luz sobre esse desacoplamento do indivíduo com a estrutura social, de modo que seja possível que este, ao entrar em contato com a teoria, perceba a forma como está inserido nesta realidade social concreta e retome as rédeas da carruagem, passando a organizar a vida coletiva por meio da razão.

O conceito de razão, em Horkheimer, revela-se intimamente atado à noção de liberdade: é apenas na medida em que os indivíduos, por intermédio do uso da razão, deliberam e organizam-se socialmente que são livres. Porquanto os indivíduos encontram-se entorpecidos pela ordem social, assumindo-a como “natural”, tal fim não poderia ser alcançado. Se, todavia,

a teoria crítica conforme formulada por Horkheimer assume o papel que este a imbui, então a teoria torna-se em última instância a própria objetificação da razão, independentemente da escolha dos indivíduos.

O conhecimento torna-se, em Horkheimer, uma forma de percepção transcendental que desvela as estruturas concretas da totalidade do social, na qual o sujeito está inserido. Essa estrutura, assim como as teorias tradicionais, assume a função de uma tampa: estreitando a visão e impossibilitando que se veja o plano por completo ao mesmo tempo em que gera conformidade, ou, no seu uso mais específico, domesticação. Se o conhecimento, produto da teoria crítica, é a única forma de visualizar esta estrutura, a ação do indivíduo isolado em nada afeta a mesma: apenas a ação histórica de constelações de grupos de indivíduos tem condição de alterá-la, desde que estejam de posse do conhecimento correto, isto é, da teoria crítica. A teoria crítica torna-se, portanto, uma norma para a ação⁶³. Ao tomar como pressuposto a mutabilidade da totalidade concreta ao longo da história, ao invés de uma rígida ontologização em estruturas eternas, as normas para ação que têm sua origem na teoria crítica são temporariamente válidas. A isso corresponde igualmente a noção da teoria crítica enquanto um projeto aberto: ela tem de sempre dar conta dos conflitos atuais e das mudanças históricas.

A teoria crítica, portanto, pretende conhecer os indivíduos e os conflitos nos quais estes estão inseridos de um modo no qual estes, por si mesmos, não seriam capazes; conhecimento este que o indivíduo não faz parte senão como objeto cognoscível, como portador de um percepção rasa da realidade. A validade da teoria não se alcança por meio de processos sociais comunicativos, mas por meio de uma “melhor” e mais “profunda” compreensão da realidade que, assim, alcança status de verdade – sua verdade está em si mesma. Esta verdade, extrínseca ao indivíduo, concretiza-se na realidade, entretanto, por meio da ação do próprio indivíduo enquanto parte de um grupo social: a efetivação, então, não é critério de veracidade, mas apenas de confirmação. É um engano, portanto, ver a teoria crítica como sujeito histórico da revolução: há uma clara separação entre aqueles que compreendem a realidade e aqueles que alteram a realidade. A teoria crítica, em sua formulação dialético- materialista, é uma norma formal para a ação, mesmo que reivindique para si ater a substância material que compõe a realidade total.

⁶³ Trato mais especificamente, no capítulo seguinte sobre a concepção da normatividade, da questão da teoria crítica gerar normas para ação.

A crítica ao pressuposto da identidade entre teoria e destinatário da teoria tem suas consequências: se em “História e consciência de classe”, Lukács (2012) eleva a consciência do proletário a uma posição transcendental, Horkheimer, em seu turno, eleva a teoria crítica. A consciência, tanto do proletário quanto da burguesia, é equalizada na falsidade do imediato: “a intuição sobre a relação na qual o conteúdo da vontade suporta o desenvolvimento de toda a sociedade, no entanto, é dada não pela consciência, mas pela teoria correta” (HORKHEIMER, 1993c, p. 24). O que ambos teóricos compartilham é uma redução da realidade social à esfera pública da sociedade civil: por mais que afirmem o contrário, não há espaço em suas teorias para que a identidade e o discurso do sujeito venha à tona. Da mesma forma, o sofrimento causado pela injustiça social só se objetiva na sua efetivação na classe social, não restando espaço para as agruras do sujeito “comum”. Mesmo a psicologia, enquanto ciência auxiliar, não estaria interessada no indivíduo, mas na forma como o universal se particulariza, isto é, na forma como a totalidade social age sobre o indivíduo⁶⁴.

A questão da identidade entre teoria e objeto da teoria permanece, todavia, inerente à proposta de Horkheimer. Se, por um lado, Horkheimer entendia a teoria de Lukács como uma apresentação da própria consciência de classe do proletariado, elevando-a a uma posição transcendental, a teoria de Horkheimer, por outro, gerava esta mesma identidade na medida em que o destinatário da teoria precisaria apreendê-la para compreender a totalidade. A identidade manifesta-se, portanto, no ato de entendimento do sujeito frente à teoria. À proposta de Horkheimer, contudo, faltam dois movimentos importantes da dialética: primeiro, ela não realiza o movimento primário de identificar na proposta anterior seus limites e conflitos internos⁶⁵. Como resultado, Horkheimer fica livre para aplicar o modelo de Marx para a análise da realidade sem que a proposta de Marx tenha que passar pelo momento dialético. E isto revela, na mesma medida, o segundo ponto: a teoria crítica de Horkheimer, apesar de manifesta a concepção de entender-se enquanto projeto aberto, não deixa espaço para a crítica de si mesma, já que

⁶⁴ Ao dar centralidade às categorias econômicas, Horkheimer confere também um novo papel à psicologia, a qual assumiria a função de uma ciência auxiliar que visava iluminar não o indivíduo isolado em si e suas atitudes baseadas em interesse próprio, mas "diferenciar dentro de cada época os poderes espirituais totais disponíveis nos indivíduos – as lutas que se originam na raiz de seus esforços físicos e intelectuais, e os fatores espirituais que enriquecem os processos da vida individual e social”. (HORKHEIMER, 1993, p. 119)

⁶⁵ A auto-crítica certamente é um elemento apresentado por M. Horkheimer como importante para a teoria crítica. No entanto, as consequências ao assumir de modo a priori determinadas concepções teóricas como pressuposto levam a uma contradição interna.

se considera como, digamos, a objetificação da razão enquanto teoria e práxis, ou seja, uma auto-visão como aquela teoria que permitiria a compreensão da totalidade da realidade social.

A questão que aqui se evidencia é que, ao não efetuar o movimento inicial e contínuo da dialética, a teoria de Horkheimer acaba por figurar não apenas como a objetificação do espírito (*Geist*), mas como o movimento final da dialética, isto é, como a teoria que haveria, finalmente, superado seus conflitos internos, quando ela efetua, de fato, o mesmo papel que Horkheimer relegou às ciências específicas. Por outro lado, ao tentar escapar da questão da identidade entre teoria e destinatário da teoria, não vendo mais o proletário como agente portador do telos revolucionário, a teoria de Horkheimer acaba por assumir ela mesma a aparência do espírito absoluto. Há, em última análise, portanto, uma ruptura com o movimento dialético tanto no nível teórico, quanto no concreto. Horkheimer elimina a possibilidade mesma de um suprassumir (*aufheben*) imanente. Resta, deste modo, apenas a possibilidade de uma crítica imanente à própria crítica que se pretende suprassunção por ter compreendido os sórdidos mistérios da coruja de Minerva⁶⁶.

⁶⁶ Este trecho faz menção a uma passagem na *Filosofia do Direito* de Hegel em que ele expõe a sina filosófica de compreender os eventos após sua concretização (ou efetividade) na realidade: “Sobre o ensinar como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto *pensamento* do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu. Aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mesmo mundo, apreendido em sua substância na figura de um reino intelectual. Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenecer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo” (Hegel, 2010, p.44).

2.5 Totalidade social

A totalidade encontra-se entre as mais importantes e antigas concepções filosóficas, cujo estudo remonta à noção de *arché* na filosofia pré-socrática – e aos postulados sobre a unidade e harmonia do cosmo –, tanto quanto às obras de Platão e Aristóteles. No período moderno, atinge seu ápice no pensamento de G. W. F. Hegel, especialmente na concepção do espírito absoluto, e é, posteriormente, reinterpretada por Karl Marx e retomada pelos pós-marxistas do início do século XX, mais precisamente G. Lukács e representantes da teoria crítica frankfurtiana como M. Horkheimer, T. W. Adorno e H. Marcuse. Mais recentemente, nos estudos que tomam estes autores “pós-marxistas” como objeto, a noção de totalidade é abordada a partir de uma combinação entre a formulação teórica e o diagnóstico social presente em seus textos. Este é o caso dos estudos de M. Jay (1984) e F. Vandenberghe (2009). Eu retorno a estas análises da totalidade – não a partir do diagnóstico social, mas com foco em uma crítica dos pressupostos teórico-conceituais ali contidos – para argumentar que mais além da concepção de totalidade, em sua versão idealista tanto quanto materialista, jaz uma inexaurível necessidade de universalidade, a qual marca intrinsecamente a abordagem de M. Horkheimer.

M. Jay publicou (em 1973) um livro sobre a história da Escola de Frankfurt que retém até os dias atuais a mais alta relevância nesta linha de estudos. Refiro-me, aqui, ao “A imaginação dialética” (Jay, 1996), um estudo – realizado durante seu doutorado e depois revisado para publicação – que abrange o Instituto para Pesquisa Social desde 1923 até 1950. “Marxismo e totalidade” (Jay, 1984) pode ser visto como uma empreitada de igual esforço teórico e histórico, na qual M. Jay aborda a concepção de totalidade no marxismo ocidental nas obras de G. Lukács às de J. Habermas. Nesta obra, no entanto, dada a abordagem de M. Jay que mescla uma riqueza de detalhes históricos à compreensão teórica, também manifesta no livro anteriormente citado, há uma perda considerável em termos de densidade analítica – por mais elucidativo que o texto seja – principalmente por tratar do percurso da concepção de totalidade dentro de uma tradição ampla e complexa, como é o caso do marxismo ocidental.

Essa perspectiva de inserir as concepções teóricas em conjunturas históricas e intelectuais é, por certo, uma grande contribuição à compreensão destes pensadores pós-marxistas que

assumem os holofotes ainda no início da década de 1920 e colocam-se em oposição à tradição interpretativa da teoria marxista da segunda Internacional – que veio a ser conhecida como um marxismo revisionista (Andreucci, 1989) tanto quanto promulgadora de uma leitura mecanicista da teoria de K. Marx. Sem dúvidas, o embate entre G. Lukács e K. Korsch na Primeira Semana de Trabalhos Marxistas – ocorrida em 1923 e organizada por Felix Weil – teve um impacto, juntamente com a publicação de "História e consciência de classe" (Lukács, 2012), irrefutável tanto na criação do Instituto para Pesquisa Social quanto no pensamento de M. Horkheimer. E creio ser esta influência o ponto de partida assumido por M. Jay para abordar o posicionamento de M. Horkheimer quanto à concepção de totalidade, já que esta se encontrava no cerne do pensamento de G. Lukács.

Se, por um lado, segundo M. Jay, G. Lukács e a centralidade por ele legada à concepção de totalidade influenciaram M. Horkheimer, por outro, a recepção deste não foi de assimilação completa e irrestrita. As principais diferenças entre M. Horkheimer e G. Lukács, de acordo com o autor, residiam 1) na inserção da psicologia – dada a formação acadêmica de M. Horkheimer e a influência de E. Fromm – na teoria social por via da integração entre o pensamento de S. Freud e K. Marx, mesmo que com isso M. Horkheimer mantivesse um "otimismo ainda Lukácsiano sobre o método dialético holista" (Jay, 1984, p. 205), o qual também era visto em seu posicionamento quanto a conexão entre totalidade e práxis; 2) na não transferência direta, por parte de M. Horkheimer, das categorias do idealismo ao marxismo – o que aparece principalmente na crítica de M. Horkheimer à filosofia da identidade de G. W. F. Hegel em sua busca por reconciliar sujeito e objeto –; 3) na incredulidade de M. Horkheimer em um “meta-sujeito” e na noção de “um criador genético unificado da história” (Jay, 1984, p. 214), o que o tornava desconfiado quanto ao conceito de totalidade de G. Lukács como capaz de superar “as antinomias do pensamento burguês” (Ibid.); e 4) na descrença por parte de M. Horkheimer da presença ou reflexo da totalidade na consciência do proletariado:

Apesar de destacar o elo entre teoria e práxis, Horkheimer e seus colegas não tinham ilusões sobre aquela totalização normativa impeditiva do mundo pelo proletariado celebrada em História e Consciência de Classe. De fato, na revisão de Horkheimer de Ideologia e Utopia e em seus ensaios subsequentes na revista do Instituto, o fundamento epistemológico do conhecimento totalizante na classe trabalhadora, ou mesmo em qualquer agente social existente, era ausente. Arguindo assim, Horkheimer era mais próximo de Lukács com seu desdém leninista pela consciência empírica do proletariado do que, diga-se, de Korsch com sua dependência “historicista revolucionária” na consciência de classe real. (...) Mas diferentemente de Lukács,

Horkheimer inequivocamente rejeitava a ficção de uma consciência de classe essencial refletindo a “possibilidade objetiva” da classe trabalhadora. (Jay, 1984, p.208s).

O fato de M. Horkheimer manter-se fiel à abordagem dialética e holista – exposto principalmente em seu programa interdisciplinar de pesquisa apresentado no momento de sua posse como diretor do Instituto em 1931 –, e à integração entre teoria e práxis é tomado por M. Jay como condição suficiente para inseri-lo dentro daqueles autores “pós-marxistas” que acreditavam ainda na centralidade da concepção de totalidade para a compreensão da realidade. A totalidade aqui era vista como um antídoto tanto para o reducionismo economicista quanto para o empiricismo positivista. No período que se inicia na década de 1940, no entanto, M. Horkheimer, na percepção de M. Jay, perdeu o otimismo em relação à concepção de totalidade, a qual passou a significar nada mais que um sinônimo para totalitarismo:

A totalidade torna-se um conceito usado quase que exclusivamente para denotar a integração opressiva da sociedade contemporânea, um “mundo administrado” de homogeneidade unidimensional, ao invés de uma comunidade verdadeira de sujeitos realizados em uma sociedade socialista. (Jay, 1984, p. 216).

Em “Uma histórica filosófica da sociologia alemã” – um texto que, assim como “A imaginação dialética” de M. Jay, originou-se a partir de uma tese de doutorado e tornou-se uma importante fonte de pesquisa sobre teoria crítica –, F. Vandenberghe (2009) defende uma visão singular e, portanto, distinta em relação à compreensão de Jay (1984) sobre a questão da totalidade em M. Horkheimer. Se Jay (Ibid.) assume uma postura mais descritiva, Vandenberghe faz uma importante crítica a M. Horkheimer, cuja contundência é exposta desde a apresentação do capítulo em que aborda a obra de M. Horkheimer e a qual é digna de nota:

Nas páginas seguintes, eu mostro que, desde o início, a concepção de Horkheimer de seu programa teórico incluía somente processos que contribuem para a reprodução da dominação e da reificação. Da minha própria perspectiva metacrítica, o modelo fechado de uma sociedade inteiramente administrada é o resultado direto de um “funcionalismo do pior caso” fundamentado no “a priori da reificação” – um a priori que obscurece a percepção de modo que apenas processos de dominação e reificação podem ser apreendidos. Como Horkheimer limita o espaço metacrítico da sociologia a uma combinação de um conceito estratégico de ação e um conceito materialista de estrutura social, poderia ser dito que, ecoando o famoso livro de Marcuse, em que a sociedade unidimensional é o resultado da própria unidimensionalidade do pensamento de Horkheimer. (Vandenberghe, 2009, p. 161s)

De fato, a crítica de F. Vandenberghe não apenas coloca a proposta teórica de M. Horkheimer em uma situação de difícil solução por expor uma contradição incontornável, mas também a coloca na mesma esteira das concepções que M. Horkheimer tanto criticou. A concepção de totalidade que emerge desta crítica representa a intransponibilidade da dominação e a

impossibilidade de crítica e emancipatória, ou, em outras palavras, representa um ponto final tanto para a capacidade crítica quanto para a emancipatória. Esta crítica, no entanto, só é possível dado o sistemático trabalho de exposição e metacrítica das concepções de reificação na sociologia alemã realizado por F. Vandenberghe, o qual aponta, tanto no diagnóstico social quanto nos pressupostos e postulados teóricos, uma redução ou completo fechamento dos espaços metateóricos de possibilidade.

Esta problemática, a qual F. Vandenberghe reconstrói e que o leva a postular o fracasso de M. Horkheimer, pode ser resgatada desde a introdução de seu livro: “uma teoria crítica que não vê que o a priori da reificação deve ser contrabalanceado pelo a priori da autonomia do indivíduo não é uma teoria crítica, mas oferece, ao invés, apenas uma teoria unidimensional do mundo social” (Vandenberghe, 2009, p. 26).

Apesar de F. Vandenberghe temporalizar a obra de M. Horkheimer em quatro momentos distintos – o período do materialismo interdisciplinar (1930-1936), da teoria crítica (1936-1941), da crítica da racionalidade formal e instrumental (1941-1950), e, por fim, do pessimismo metafísico (1950-1973) –, a cristalização dos espaços de possibilidade, segundo o autor, não só estaria presente desde o início, mas seria comum a toda produção intelectual de M. Horkheimer. A conclusão que M. Horkheimer chegaria na década de 1940 de que a sociedade estaria imersa em uma reificação total era algo inerente e inevitável, portanto, desde as primeiras formulações da teoria crítica. A crítica da não-identidade entre sujeito e objeto na consciência de classe do proletariado feita por M. Horkheimer a G. Lukács levaria à ruína tanto da teoria de um quanto do outro.

O que F. Vandenberghe explicita insistentemente e enfaticamente é, como M. Jay (1984) apontou, a transformação da totalidade em totalitarismo. Igualmente, ambos os autores compartilham da visão, assim como H. Dubiel (1985), de que a teoria de G. Lukács, mesmo com as devidas alterações propostas, está no cerne da teoria de M. Horkheimer. Não só isso, o fracasso de M. Horkheimer, exposto por F. Vandenberghe, está em justamente ter restringido o "espaço de possibilidades" a partir das mudanças em relação à teoria de G. Lukács, que, por si só, já apresentava problemas criticáveis. Como F. Vandenberghe (2009, p. 141) argumenta, a síntese alcançada por G. Lukács é desfeita pela Escola de Frankfurt: “Eles radicalizam a perspectiva weberiano-marxista e substituem a dialética hegeliano-marxista da consciência com a teoria

freudiana da supressão repressiva, produzindo, por fim, uma teoria unidimensional da ‘reificação total’”.

Essas observações sobre a obra de M. Horkheimer são possíveis justamente por vê-la contraposta à obra de G. Lukács. Por vezes, tanto M. Jay quanto F. Vandenberghe parecem desconsiderar a formação e as longas discussões teóricas de M. Horkheimer ao estabelecer estas correlações diretas de influência sem mencionar como M. Horkheimer apresenta o pensamento de G. Lukács em sua obra – o que é suficientemente interessante – já que M. Horkheimer praticamente não cita G. Lukács.

M. Horkheimer abordava em boa medida os mesmos problemas teóricos que G. Lukács e ambos compartilhavam heranças intelectuais comuns, principalmente uma leitura de G. W.F. Hegel e de K. Marx, de modo que seria mais razoável ler M. Horkheimer como um dentre outros autores que buscavam àquela época contornar um marxismo mecanicista por meio da retomada da dialética, refutar tanto a metafísica quanto o positivismo e postular uma teoria social crítica. É a partir desta leitura em específico que gostaria de começar a traçar as linhas gerais do principal argumento deste subcapítulo: que para além do problema da totalidade jaz inerente a toda proposta dialética uma necessidade de universalização

Ao partir do pressuposto de que M. Horkheimer realizou uma leitura de K. Marx com forte influência de sua igual leitura de G. W. F. Hegel, torna-se possível argumentar que a crítica total, ou a reificação total (Vandenberghe, 2009) não só apresenta-se desde seus textos da década de 1930, mas também que ela é logicamente necessária à própria formulação teórica. Neste entendimento, o abandono por parte da teoria crítica de Frankfurt da concepção de um sujeito universal, como aparece em G. Lukács, realmente geraria um problema, demandando sua substituição – como comumente é arguido que M. Horkheimer substituíra o proletariado pela própria teoria crítica como portadora histórica da consciência revolucionária (Dubiel, 1985) –, ou a busca durante a década de 1940 por M. Horkheimer, T. W. Adorno e H. Marcuse por uma teoria substitutiva para a teoria da consciência de classe (Vandenberghe 2009). De fato, se realizarmos uma leitura de M. Horkheimer a partir de G. W. F. Hegel e considerarmos que, assim como G. Lukács, ele assumiu o método dialético como central em sua teoria, não só se torna necessária a postulação de um sujeito universal, como o diagnóstico social e a crítica teriam por base um ponto universal, seja ele a reificação, seja a subjetificação da razão. De mesmo modo, não poderia ser possível falar em emancipação que não fosse balizada por este mesmo

critério. De outro modo estaríamos negando a própria dialética.

Com isso não quero afirmar uma leitura mais correta de nenhum desses autores. Estas leituras servem para refletir sobre o problema geral desta tese. Como M. Horkheimer ressalta constantemente o caráter aberto de seu projeto de teoria crítica e, em mesma conta, como ele tampouco é claro e preciso em seus postulados, os quais se encontram dispersos em vários textos, tentar defender uma única leitura verdadeira dos textos de M. Horkheimer é uma tarefa sem sentido aqui. No que segue, portanto, busco oferecer uma interpretação que ajude a compreender um dos problemas sobre os quais esta tese trata: a necessidade de universalização. Mesmo sendo esta uma leitura mais hegeliana, Vandenberghe (2009) tinha razão ao definir o marxismo de M. Horkheimer como sendo schopenhaueriano, afinal, o próprio M. Horkheimer (1972, prefácio, p. ix) afirma-o:

O meu primeiro contato com a filosofia veio por intermédio de Schopenhauer; minha relação com Hegel e Marx, e o meu desejo de entender as mudanças sociais da realidade não obliteraram minha experiência de sua filosofia, apesar da oposição política entre esses homens.

A leitura que M. Horkheimer faz de G. W. F. Hegel é mais pontual e explícita, mesmo estando igualmente dispersa entre seus textos. É possível identificar suas discordâncias e concordâncias. Mas ao invés de apontar a leitura que M. Horkheimer faz de Hegel de modo extensivo, passo a uma indicação do problema específico que trato aqui, a saber, que, na medida em que o foco, principalmente em M. Jay (1984), esteve na totalidade, na relação entre o todo e as partes, a relação entre contrários, isto é, entre universais, que concernem ao movimento dialético não recebeu a devida atenção. Evidentemente, em G. W. F. Hegel estas duas relações estão entrelaçadas, porém, como desde M. Horkheimer, houve um abandono da noção de espírito absoluto, tanto quanto do sistema fechado hegeliano, é possível pensar estas duas relações separadamente: uma concerne especificamente ao conceito de totalidade, a outra ao método dialético. Em última instância, o que busquei indicar são as reminiscências hegelianas que atravessam K. Marx e renovam-se na leitura de M. Horkheimer. Como F. W. Schmidt (1970, p. 137) afirma:

A história de autoconsciência de Hegel tem um duplo caráter: é tanto apresentação quanto crítica. Ela representa as formas concretas particulares da relação sujeito-objeto e as critica como subjetividade abstrata. Hegel entende essa negação das determinações ideais abstratas como uma negação imanente da consciência refletindo suas próprias formas; não é uma reflexão tardia da filosofia. Horkheimer assumiu essa dialética da representação e da crítica como uma figura central na teoria crítica de Hegel.

Passo, no subcapítulo seguinte, a falar sobre a relação entre universal e particular em M. Horkheimer. Quando menciono que há uma necessidade de universalização, não quero dizer simplesmente que parte do particular para o universal ou argumento do gênero. A necessidade aqui tem um sentido forte que indica tanto uma primazia quanto a asserção forçada e inescapável do universal.

2.6 A relação entre o universal e o particular

A forte influência de G. W. F. Hegel em M. Horkheimer pode ser vista, inicialmente, na transformação ocorrida dentro do próprio Instituto para Pesquisa Social quando da assunção deste último como seu diretor em 1931. A disciplina na Universidade de Frankfurt assegurada ao Instituto dedicou-se, por longos anos, sob orientação e presença de seu primeiro diretor, Karl Grünberg, à economia política. Quando M. Horkheimer assumiu em definitivo a direção do Instituto – após Karl Grünberg ter se afastado do cargo por questões de saúde, em 1929, e o período em que Friedrich Pollock foi seu diretor interino – a cátedra pertencente ao Instituto foi dedicada ao estudo da filosofia social. Esta mudança foi anunciada na apresentação inaugural de M. Horkheimer como novo diretor do Instituto, a qual se intitula, não por coincidência, “A situação atual da filosofia social e as tarefas do Instituto para Pesquisa Social” (Horkheimer, 1993d). Nesta apresentação, M. Horkheimer inicia por uma definição da filosofia social:

O seu objetivo último é a interpretação filosófica das vicissitudes do destino da humanidade – o destino da humanidade não como meros indivíduos, no entanto, mas como membros de uma comunidade. Está preocupada, acima de tudo, com os fenômenos que só podem ser entendidos no contexto da vida social humana: com o estado, a lei, a economia e a religião – em resumo, com toda a cultura material e intelectual da humanidade. (Horkheimer, 1993d, p. 1)

Essa visão contrapõe-se, desde G. W. F. Hegel, à filosofia social centralizada no subjetivismo isolacionista, como a de I. Kant. Geralmente tomada como holista, a proposta de compreensão da realidade que tem por base a relação entre o sujeito particular com a totalidade, busca afirmar uma objetividade que se forma por intermédio da ação dos sujeitos, em que há não apenas um movimento de interiorização, mas igualmente de exteriorização, ou, como M. Horkheimer diz sobre a filosofia social hegeliana: “o destino do particular é realizado no destino do universal, a essência ou a forma substantiva do indivíduo manifesta-se não em seus atos pessoais, mas na vida do todo ao qual ele pertence” (Horkheimer, 1993d, p. 2s).

Todavia, o projeto de G. W. F. Hegel teria se dissolvido ao longo do tempo, dando lugar à ascensão do positivismo e da negação da existência de uma esfera supraindividual, o que conduz a um relativismo e à impossibilidade, portanto, de tratar da questão da verdade e da realidade, que seriam plurais. O que M. Horkheimer está a propor em seu discurso inaugural como diretor do Instituto é a supressão dialética do idealismo objetivista, por um lado, e o

positivismo, por outro. E nisto consiste a sua proposta de um materialismo interdisciplinar: a filosofia social em seu idealismo objetivista encontra sua negação no positivismo e, agora, precisa suprassumir, retornar a si mesma conservando os contrários. Antes de dizer que o materialismo interdisciplinar de M. Horkheimer é um marxismo comum de época, é preciso entender que ele é uma proposta dialética de suprassunção do que a filosofia social e as ciências sociais vieram a ser. A proposta de unificação entre filosofia e ciências sociais pretendia ser mais que uma mera “justaposição entre construção filosófica e pesquisa empírica na investigação social” (Ibid., p. 11). Como M. Horkheimer argumenta, apontando ao mesmo tempo para a interdisciplinaridade quanto para a conexão com a proposta hegeliana:

O projeto de investigar as relações entre estes três processos [a questão da conexão entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as mudanças no reino da cultura num sentido restrito] é nada mais que a reformulação (...) da antiga questão concernindo a conexão entre a existência particular e a Razão universal, a realidade e a ideia, a vida e o Espírito. (Horkheimer, 1993d, p. 11s)

Na percepção de M. Horkheimer, estas relações poderiam ser investigadas tanto filosoficamente quanto sociologicamente a partir de uma localização temporal e espacial. E nisto M. Horkheimer retoma uma problemática hegeliana em dois sentidos: primeiro, quando identifica claramente na passagem supracitada o problema da conexão entre a existência particular e a razão universal, entre a realidade e a ideia, que é evidentemente a questão a qual G. W. F. Hegel dedicou-se em sua obra; segundo, quando indica a problemática que orbita em torno do começo, em torno da difícil pergunta: por onde começar? Pelo universal ou pelo particular, pelo indeterminado ou pelo determinado, pela imediatividade ou pela mediação, pelo conceito abstrato ou pelo empírico? Em boa medida, é disto que o referido texto de M. Horkheimer trata. Por um lado, temos a filosofia social hegeliana que buscou uma superação do idealismo subjetivista, de origem cartesiana e reformulação kantiana, pela postulação de um idealismo objetivista. A formulação hegeliana, por sua vez, também foi reinterpretada e reformulada na busca pela afirmação de uma estrutura supraindividual que estivesse para além do nível empírico, um “esforço para demonstrar – acima do nível real dos eventos – a existência de um reino mais elevado e autônomo do ser, ou, ao menos, um reino de valor ou normatividade no qual os seres humanos transitórios detêm uma parcela, mas o qual é em si mesmo não redutível aos eventos mundanos”, (Ibid., p. 6), que leva a uma nova filosofia do espírito objetivo. Por outro lado, dispõe-se o positivismo que reduz tudo ao nível individual, ao particular, e que a tudo busca transformar em fatos. Esta problemática entre teoria e empiria, se assim puder colocá-la,

reflete-se igualmente no abandono da filosofia social do seu objeto primário, a vida cultural da humanidade, e na sociologia, que apesar de tratar do mesmo objeto, nada fala sobre o “grau de realidade” ou o “valor” dos fenômenos sociais. A solução deste dilema, como intenta demonstrar M. Horkheimer, estaria numa dialética entre a teoria filosófica, em sua busca pelo universal, e a práxis de pesquisa científica, em sua análise do particular:

A especialização caótica não será superada por meio de uma má síntese de resultados de pesquisas especializadas, assim como pesquisas empíricas imparciais não acontecerão pela tentativa de reduzir seus elementos teóricos a nada. Pelo contrário, essa situação pode ser superada na medida em que a filosofia – um empreendimento teórico orientado para o geral, o “essencial” – for capaz de dar a estudos particulares um animador impulso, e, ao mesmo tempo, permanecer suficientemente aberta para deixar-se ser influenciada e transformada por esses estudos concretos. (Horkheimer, 1993d, p. 9)

O ponto de partida, portanto, trata-se novamente do movimento de dupla determinação do universal e do particular, da síntese dialética entre espírito e realidade. Isto envolve não assumir como a priori nenhuma teoria geral da sociedade de modo dogmático, isto é, nem G.

W. F. Hegel e nem K. Marx, mas partir simultaneamente das problemáticas que surgem da filosofia da história e da realidade concreta, ambas em seu vir a ser codeterminado. Os textos publicados por M. Horkheimer durante a década de 1930 retomam constantemente a problemática da relação entre particular e universal, abordando diversas questões distintas, seja a relação entre práxis e teoria, ciência e filosofia, pesquisa e apresentação, realidade e conceito, indivíduo e sociedade, e assim por diante. Como busco demonstrar aqui, mesmo enfatizando constantemente a importância do particular, a necessidade de universalidade oriunda da dialética exerce um empuxo suficientemente forte, que conduz ao prevaletimento do universal. M. Horkheimer identificou este mesmo problema em G. W. F. Hegel e no idealismo alemão, o que renovou sua defesa do materialismo, o qual, em sua visão, equilibraria a relação entre particular e universal:

De acordo com os materialistas, o conhecimento de tendências amplas que aponta para além do momento imediato pode ser tão válido quanto o conhecimento do detalhe particular; ele pode ser bastante crítico da visão de que a ciência deveria limitar-se a simples verificação de “fatos”. Porém, para materialistas, julgamentos que abarcam toda a realidade são sempre questionáveis e não muito importantes, porque encontram-se afastados do tipo de atividade que os geraram. Nos sistemas metafísicos, pelo contrário, o estresse tende a ser o exato oposto: o conhecimento de particulares é normalmente tomado simplesmente como um exemplo do conhecimento de universais. (Horkheimer, 1972b, p. 20)

De modo geral, portanto, no que segue à exposição inicial feita por M. Horkheimer em 1931, enquanto o Instituto, em boa medida, dedicou-se a pesquisas empíricas, M. Horkheimer prosseguiu investigando o que pode ser definido como a “fundamentação” do materialismo. Com isto quero

dizer que M. Horkheimer não assumiu uma leitura ou outra qualquer do marxismo, mas percorreu ele mesmo o caminho de questionar diversas correntes do pensamento e contrapô-las ao materialismo. Decorre disto, portanto, o fato de o projeto de teoria crítica de M. Horkheimer ser necessariamente aberto e não um sistema fechado. Não apenas pela necessidade de compreender as mudanças históricas, mas também por buscar evitar a todo custo o dogmatismo. Talvez, o trecho contido no mesmo parágrafo que a citação recém feita acima ajude a lançar luz sobre as questões levantadas até o momento:

A importância de princípios que surgem não da teoria apenas, mas das tarefas as quais a um dado período devem ser dominadas com a ajuda da teoria. Então, por exemplo, o criticismo de um dogma da fé religiosa pode, em um momento e lugar particulares, ter um papel decisivo na complexidade das visões materialistas, enquanto que sob outras circunstâncias tal criticismo pode não ser importante. Hoje, o conhecimento dos movimentos e tendências que afetam a sociedade como um todo é imensamente importante para a teoria materialista, mas no século dezoito o problema da totalidade social era ofuscado por questões da teoria do conhecimento, nas ciências naturais e da política. A metafísica normalmente tem seu olhar fixado na “unidade estrutural desta única, grande e desconhecida realidade cujas questões nós não temos respostas”, mas para os materialistas tal unidade é habitualmente nem o ponto de partida e nem o objetivo final. (Horkheimer, 1972b, p. 20s)

Primeiramente, M. Horkheimer indica o equilíbrio entre o particular (realidade) e o universal (teoria). Todavia, ao final da primeira sentença, já é possível perceber a tendência que tal tensão segue: apesar do materialismo atentar tanto à teoria quanto à realidade, a compreensão desta última só é possível dada a necessária ajuda da própria teoria, isto é, do próprio materialismo. E nisto revela-se a necessidade de universalidade, a prevalência do universal. O projeto aberto, por sua vez, é marcado pela contingência histórica, em que a particularidade de determinado momento histórico adentra ao materialismo, isto é, o particular é incorporado e retorna sempre ao universal. Mesmo a questão da totalidade pertence à contingência histórica e pode ser vista como um particular, de modo a não assumir uma posição fixa e necessária dentro da teoria. O particular que se manifesta na história torna-se realmente algo determinante no materialismo, o que o distingue da e marca o abandono da lógica hegeliana que, como afirmei anteriormente, não trata do puramente ideal, mas é tida como correspondente ao real. No entanto, este eterno retorno ao universal, que marca a dialética, seja ela idealista ou materialista, mesmo diante do abandono da unidade entre identidade e diferença, faz-se presente como necessidade. É certo dizer que a teoria se altera conforme as transformações do real, mas, da mesma forma, ela permanece como supressão, como o universal que dá sentido e por meio do qual é possível, unicamente possível, compreender o real e, nesta medida, ao voltar-se sobre o

real, revelando suas contradições, torna-se algo necessário à transformação da realidade. Por isso, também, tem-se a teoria crítica (Dubiel, 1985), por vezes, como metassujeito da transformação social no lugar do proletariado: o que se transcendentaliza não é a consciência do proletariado, mas o conhecimento propiciado pela própria teoria crítica. Mesmo que isto aponte para a transição entre o período do materialismo interdisciplinar para o da teoria crítica, não é menos importante que em 1933 M. Horkheimer (1972b, p. 22) já postulasse convictamente: “A teoria apropriada para as lutas atuais é o materialismo”.

Na visão de M. Horkheimer, o movimento dialético presente no materialismo não se assume como totalidade infinita, mas como movimento infinito em que ambas as oposições antitéticas mudam continuamente ao longo do tempo por meio da negação. Na mesma medida em que oposição e transformação são permanentes, ao passo que ambos os elementos se determinam mutuamente, devem eles igualmente ter estabelecido sua efetividade enquanto fator ativo, ou, em outras palavras, não há identidade entre sujeito e objeto que apresente como resultado a supremacia de um sobre o outro na forma de um cognoscente infinito. Segundo M. Horkheimer, portanto, a dialética é o constante tensionamento entre seus elementos. Assim, na relação entre sujeito e objeto há uma interpenetração que não conduz, como em G. W. F. Hegel, a uma concepção de um sistema absoluto, mas que ressalta a tensão e o mudar das partes continuamente. Porém, aqui novamente, isto só é compreensível na medida em que a própria dialética seja o conhecimento da interrelação disposta. M. Horkheimer tenta submeter a dialética à história, assim como, de certo modo, G. W. F. Hegel o fez, imbuindo à teoria a percepção sensível do real e suas transformações. Contudo, a circularidade sempre e de novo afeta a dialética: se o real interpenetra a teoria, tanto ele quanto a interpenetração só podem ser conhecidos pela teoria, logo, só se conhece devido a teoria que já estava presente no início. Mesmo que a teoria se modifique junto às alterações históricas, onde se depara com a sua negação, ela sempre retorna a si mesma. A sensibilidade dialética às alterações temporais e das condições materiais da humanidade não reduz seu status de universalidade que se particulariza num círculo infinito. Ou seja, mesmo a negação do espírito absoluto não destitui a necessidade de universalidade que se manifesta também na circularidade. A teoria, o materialismo dialético, em M. Horkheimer, não se reduz jamais às suas partes, mas opera sempre de modo a supracompreendê-las, conservá-las e colocá-las em um nível superior: “mesmo no mesmo período temporal os sujeitos individuais têm percepções

contrárias e as diferenças não podem ser resolvidas simplesmente por recorrer a uma maioria, mas apenas com a ajuda da teoria” (Horkheimer, 1972b, p. 43).

A circularidade, entretanto, não é indício de que a teoria seja em qualquer instância o motor da história. Nisto, também, a teoria de M. Horkheimer, ao assumir o materialismo, distingue-se de G. W. F. Hegel: não se pode aqui falar de um espírito absoluto que se desvela, efetiva e toma consciência de si na história, assumindo autonomia, nem mesmo de uma consciência de classe substituindo o espírito absoluto, que seria o caso de G. Lukács. Como

M. Horkheimer expõe:

No materialismo, os indivíduos e os grupos sociais, trabalhando e lutando, claro, com tais capacidades que o desenvolvimento histórico prévio os propiciou, têm um efeito por sua vez sobre as relações econômicas correntes. No idealismo, pelo contrário, uma força intelectual cujos traços essenciais são fixados antecipadamente é a originadora dos eventos; a história, conseqüentemente, não é um processo de interação entre a natureza e a sociedade, as culturas emergentes já existentes, a liberdade e a necessidade, mas é o desdobramento ou a manifestação de um princípio unitário. (Horkheimer, 1972f, p. 51)

O que provém não intencionalmente e constitui contradição na postulação de M. Horkheimer é que a dialética almeja sempre a unidade entre identidade e diferença, na medida em que busca supressão ao mesmo tempo em que conservar tanto o seu momento negativo quanto o positivo, o concreto real e o especulativo. A ruptura com G. W. F. Hegel a partir da concepção do espírito absoluto em que há uma unidade entre identidade e diferença, entre sujeito e objeto, é apenas parcial em M. Horkheimer. Mesmo que M. Horkheimer critique G.

W. F. Hegel neste quesito, mesmo que ele negue a consciência transcendentalizada do proletariado como portadora de verdade última, ele continua a postular a teoria como locus máximo do desvelamento da realidade e de significação. A filosofia social novamente assume, assim como em G. W. F. Hegel, a tarefa de transfiguração do mundo.

Um dos pontos que se destacam da necessidade de universalidade e da prevalência da teoria é uma ruptura epistemológica entre o teórico (aquele que compreende a partir da teoria) e o leigo, do “sujeito ordinário”, como diz M. Horkheimer, que só é capaz de “entendimento”, de acesso ao imediato. Está preso, este sujeito, a ideologias e nunca, a não ser por intermédio da teoria dialética, é capaz de conhecimento das mediações.

Um segundo e importante ponto manifesta-se na hipóstase conceitual. Sua manifestação primária está na circularidade do método: inicia-se pela teoria como a priori e prossegue pela confusão de conceito e realidade, porquanto na aplicação de soluções teóricas a problemas de

mesma qualidade, tomam-nas como reais. Assim, é como dizer: o universal concreto, que é teórico, é o real. Como busco demonstrar, M. Horkheimer transpõe sua crítica teórica do utilitarismo para a realidade: aquilo que era uma crítica teórica transforma-se em um diagnóstico social; e mais, um diagnóstico universal do prevailecimento da razão subjetiva, formal e instrumental, levando a impossibilidade de normatividade.

Ambos os problemas da ruptura epistemológica e da hipóstase conceitual são heranças hegelianas. Desde “A fenomenologia do espírito” (Hegel, 2008), a consciência em seu primeiro momento é imediata (§418), é consciência sensível que vê o objeto como singular. Em um segundo momento, pelo próprio conteúdo da consciência sensível ser dialético, o sensível percebe-se outro em sua multiplicidade de predicados, isto é, passa a referir-se a um universal. A este segundo momento G. W. F. Hegel chama de “o perceber” (§420), o qual é, de modo geral, próprio da “consciência ordinária” e da ciência:

Parte-se de certezas sensíveis [provindas] de apercepções ou observações singulares, que devem ser elevadas à verdade ao serem consideradas em sua relação, ao se refletir sobre elas; em geral ao se tornarem, ao mesmo tempo, segundo categorias determinadas, algo necessário e universal: ao se tornarem experiências. (Hegel, 2008, p. 191)

Nesse segundo momento, o objeto não é tomado mais em sua imediaticidade, mas em sua mediação entre singular e universal, na relação entre o sensível (imediatamente) com o universal (não observável imediatamente). No entanto, singular e universal aqui são referentes um ao outro, mas não há interpenetração, isto é, trata-se de uma mescla, na medida em que um mantém-se separado do outro, e não em unicidade. Num terceiro momento, denominado “o entendimento”, o sujeito cognoscente tem a si mesmo como objeto, ou seja, toma consciência-de-si, ao mesmo tempo em que se objetiva: é objetivo para si mesmo. Esse movimento da consciência imediata à consciência-de-si é compreendida em G. W. F. Hegel como uma progressão lógica, a qual a própria consciência-de-si é, posteriormente submetida – a consciência-de-si singular (primeiro momento), que passa pelo processo de reconhecimento e começa a unificação entre singular e universal (segundo momento), para tornar-se, finalmente, consciência-de-si universal (terceiro momento). À consciência-de-si universal corresponde à razão (§437). Por fim, em que já recaía toda a expectativa, a filosofia tem “a razão que se sabe, o absolutamente universal” (Hegel, 2008, p. 364).

É exatamente esta progressão lógica de um singular imediato ao universal mediado que marca a necessidade de universalidade presente na dialética em M. Horkheimer. E, assim,

permanece distinguindo os atores sociais a partir de sua atividade cognitiva: os “sujeitos ordinários” e os cientistas sociais têm acesso apenas ao singular tido como imediato, à mais básica consciência sensível; aqueles que pensam dialeticamente tem uma compreensão mais profunda da realidade por meio da filosofia. Outras teorias filosóficas, que não a erguida sobre a dialética, alcançariam apenas o saber de segundo nível. Deste modo dá-se a ruptura epistemológica em M. Horkheimer, em que a consciência do “sujeito ordinário”, o seu saber, em muito pouco ou nada contribui para o conhecimento da verdade. É apenas por meio da dialética que se conhece e se dá sentido ao mundo, quando as partes encontram unicidade na teoria.

A hipóstase de conceitos em G. W. F. Hegel encontra-se inicialmente no status ontológico dado à dialética. Em um segundo momento, na própria noção de espírito absoluto, assim como no resultado da mediaticidade entre racionalidade e efetividade: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (Hegel, 2010, p. 41). Em M. Horkheimer, a hipóstase encontra-se principalmente na correlação entre crítica teórica e diagnóstico social, como anteriormente indicado, assim como na circularidade. O problema da relação entre realidade e conceito, da submissão do singular ao universal, ou, em outras palavras, da submissão do sujeito ao espírito absoluto, já estava em K. Marx, especialmente na “Crítica à filosofia do direito de Hegel” (2005). A crítica aqui aponta para uma contradição insuperável, em que G. W. F. Hegel não só erra ao subsumir tudo ao espírito absoluto, mas igualmente falha ao tentar fazê-lo. Como consequência, G. W. F. Hegel acabaria por, segundo K. Marx, elevar o Estado alemão à condição de efetividade do espírito objetivo, isto é, haveria uma inversão do postulado, uma vez que não seria a realidade aspirando ao espírito, mas sim a realidade retratada abstratamente como espírito. A lógica enquanto sistema fechado, abstrato e especulativo, teria tão somente representado erroneamente a realidade. Em M. Horkheimer ocorre um processo semelhante: mesmo negando a transplantação de uma necessidade lógica a uma real (Horkheimer, 1999), acaba gerando uma antinomia entre o tensionamento do particular e do universal, por um lado, e o afastamento da realidade visto como necessário à crítica, por outro. Como resultado desta antinomia, o qual está expresso principalmente em seus textos pós 1940, está a hipóstase, enquanto algo concreto e universal, do que na década anterior figurava apenas como crítica teórica. Ao mesmo tempo, M. Horkheimer eleva o que era particular ao nível de universal por meio da universalização da razão – seja ela razão subjetiva ou objetiva, fato é que não corresponde à totalidade da realidade, mas exprime

apenas uma visão eurocêntrica do mundo.

Essas questões recém expostas ecoam numa mudança dramática na teoria de M. Horkheimer na passagem da década de 1930 para 1940, especialmente com a publicação junto a T. W. Adorno de “Dialética do esclarecimento” (Adorno, Horkheimer, 1985) e de “Eclipse da razão” (Horkheimer, 2015). A hipóstase conceitual reflete-se, creio, nesta mudança teórica.

M. Horkheimer cria que a especulação, presente em G. W. F. Hegel, teria sido superada por K. Marx. A especulação, enquanto momento positivo da dialética, permaneceu, todavia, incrustada na noção de crítica imanente, ou seja, no desvelamento do potencial concreto da própria realidade social. Nos textos de 1930, este potencial era apresentado tanto do ponto de vista negativo quanto positivo, apontando tanto os possíveis riscos de acirramento das injustiças quanto da superação daquelas já presentes nas sociedades. Estes riscos eram traduzidos como mistificação da realidade, por parte da metafísica, e pela instrumentalização generalizada, por parte do empiricismo. A especulação positiva sobre a potencialidade, o germen do futuro, o qual, supostamente, a teoria crítica seria portadora, indicava a retomada da razão pela sociedade e na autodeterminação de seu próprio objetivo, assim como o fim das injustiças sociais. Aqui, entretanto, algumas leituras divergentes são possíveis.

Não é incomum a afirmação de que a dialética desde K. Marx a M. Horkheimer e T. W. Adorno seria uma dialética sem o seu momento de síntese, isto é, sem o momento positivo (Safatle, 2017). A minha interpretação caminha em direção oposta: mesmo que por vezes a síntese não esteja exposta, ela aparece como pressuposto. A especulação, momento positivamente racional da dialética, em G. W. F. Hegel, emerge da negação determinada como outro momento da dialética, como o afirmativo. A especulação, como momento positivamente racional, expressa a unidade entre identidade e diferença, o absoluto, mostrando-se como concreto e totalidade, conservando e suprassumindo a diferença entre subjetividade e objetividade. Durante toda a década de 1930, M. Horkheimer buscou demonstrar exatamente isto, tanto sob a alcunha de materialismo dialético como de teoria crítica. Sua proposta teórica almejava unificar filosofia e ciências empíricas, metafísica e positivismo, os quais eram vistos como contrários, sendo suprassumidos e tendo, em sua negação, conservado aquilo que tinham de positivo. O especulativo permitiria a M. Horkheimer não subjugar o conhecimento nem a um empiricismo que totalizava a experiência, nem a uma metafísica que negava totalmente a experiência, ambos promulgadores de um saber a-histórico.

A mesma posição outorgada à dialética, como um pensamento que suprassume o positivismo e a metafísica, aparece novamente em 1937 no texto “O último ataque à metafísica” (Horkheimer, 1972e). O que marca de forma mais acentuada a produção intelectual de M. Horkheimer neste período é esta empreitada de confrontar constantemente outras formas de pensamento ao materialismo dialético, na tentativa de redefini-lo como superação da negação dos contrários, isto é, como o positivamente racional que emerge do conflito entre positivismo e metafísica. Esta busca pela definição de um projeto teórico finda por volta dos últimos anos da década de 1930 e dá lugar a textos cuja intensidade volta-se sobre o diagnóstico social. Nestes, especialmente “Dialética do esclarecimento” e “Eclipse da razão”, a mudança torna-se visível também por outros motivos. Primeiro, além da ausência da metacrítica dialética que M. Horkheimer exerceu fortemente durante a década anterior, nestes textos, o diagnóstico social figura como a efetivação dos riscos oriundos de determinadas formas de pensamento criticadas por M. Horkheimer na década anterior, como seria o caso da seguinte afirmação, por exemplo: “A confusão do pensamento calculista com o racional enquanto tal solidifica o isolamento monodolítico do indivíduo engendrado pela forma presente da economia (Horkheimer, 1972e, p.180). Se durante a década de 1930 M. Horkheimer apontava, a partir de sua crítica teórica, para um duplo potencial socialmente imanente, na década seguinte ele confirma que aquele potencial negativo teria prevalecido e efetivado-se, o que chamei de hipóstase conceitual.

Segundo, esse diagnóstico também se justificava a partir de reflexão sobre a premissa marxista da luta de classes. Os textos da década de 1940 apontam para uma leitura da realidade em que, se primeiramente o avanço da técnica trouxe consigo a potencialidade, frente a retomada do controle do futuro social pela razão, da solução dos problemas de desigualdade referentes à condição material de reprodução da vida (o que ainda era defendido na década anterior), agora, esta potencialidade estava inoperante frente à efetivação do potencial negativo também presente neste desenvolvimento histórico, a partir do prevalecimento da dominação. As teses da década de 1930 haviam caído frente aos acontecimentos históricos que marcaram aquela época. Então, dada a estagnação do potencial, visto como emancipatório, o último obstáculo que se mantinha contrário à racionalização instrumental do mundo era a própria teoria crítica. Esta mudança de perspectiva, todavia, não ocorreu de modo abrupto.

Desde o discurso inaugural no Instituto, em 1931, passando por “Teoria tradicional e teoria

crítica”, em 1937, até a publicação de “Eclipse da razão”, em 1947, o diagnóstico do fim da possibilidade de normatividade a partir de uma crítica imanente foi sendo constituído. Primeiro a partir da constatação da ausência de consciência revolucionária no proletariado, segundo pelo potencial negativo desvelado pela crítica teórica, até, por fim, a efetivação deste potencial negativo. A saída encontrada por M. Horkheimer para este problema foi colocar a própria teoria crítica como negação determinada ao universal contrário, a racionalização do mundo, ou, em outras palavras, conduzir a razão ao tribunal da razão. Com isso, como M. Horkheimer expõe em “Eclipse da razão”, talvez um dos textos mais hegelianos produzidos pelo autor: “A negação desempenha um papel crucial na filosofia. A negação é dupla – negação das pretensões absolutas da ideologia dominante e negação das pretensões impetuosas da realidade” (Horkheimer, 2015, p. 200).

As críticas de M. Horkheimer, em toda a sua produção, sempre se direcionaram a um diagnóstico universal – como é o caso da crítica à razão instrumental, presente principalmente nos escritos da década de 1940, mas também as críticas feitas na década anterior, como é o caso das “Observações sobre ciência e crise” (Horkheimer, 2015). E, nestas críticas – em que há a necessidade da negação determinada e universal – a teoria sempre teve um objetivo constante: desvelar as contradições da realidade e a potencialidade que ali jaz. Potencialidade que efetivada corresponderia não a uma mudança localizada e parcial da realidade, mas uma transformação de mesmo nível que as etapas anteriores: transformação universal. Nisto não houve qualquer alteração. E ainda aqui, M. Horkheimer acreditava que, a partir da crítica teórica, a potencialidade de suprassunção presente no vir-a-ser histórico da sociedade, desvelar-se-ia. Como ele mesmo postulou: “A tarefa da filosofia não é a de jogar, teimosamente um conceito contra o outro, mas a de promover uma crítica mútua e, assim, se possível, preparar no domínio intelectual a reconciliação dos dois na realidade” (Horkheimer, 2015, p. 191).

A dupla negação que M. Horkheimer apresenta, no entanto, em “Eclipse da razão”, gera uma contradição, não pela suposta ausência do pressuposto de um sujeito autônomo, mas por impossibilitar a própria justificação normativa

2.7 Lapsos e lacunas na dialética de Horkheimer

O que a teoria de Horkheimer mantém de mais importante como legado de Marx é a concepção da tarefa teórica enquanto crítica das instituições sociais – crítica, nestes termos, corresponde diretamente à noção de compreensão. Contudo, a separação entre a tarefa de compreensão e a práxis, operacionalizada por Horkheimer a partir da crítica à identidade em Lukács, a qual pressupõe o afastamento entre aquele que exerce a tarefa de apresentação e o objeto de seu conhecimento, parece nulificar a dialogicidade entre pesquisador e pesquisado presente, porém esquecida, em Marx, na terceira tese sobre Feuerbach: “A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado” (Marx, 2007, p. 533).

Horkheimer, ao definir a função da teoria crítica e sua necessidade de não-identidade com o objeto de estudo, acaba por subtrair da própria realidade social a capacidade de superar-se a si mesma, isto é, mesmo que fosse necessário uma mobilização de constelações de grupos sociais agindo conjuntamente para alterar a ordem social vigente, a consciência do conflito só surgiria por meio da compreensão mais profunda desta realidade, o que se dava por meio da teoria dialético-crítica. A aceitação do dado como dado era a limitação da experiência.

A crítica que Horkheimer faz às ciências talvez, se invertida, bem possa ser seu ponto mais interessante: é no estar em contato direto com os outros sujeitos igualmente imersos na realidade social que a possibilidade de construção de um conhecimento que perpassa o mútuo entendimento torna-se potencialidade. Boa parte do esforço feito até aqui teve o intuito de indicar que o movimento dialético e o afastamento necessário à crítica têm efeitos contrários à proposta mesma de Horkheimer, transformando uma teoria que se pretendia crítica em uma forma de conhecimento autoritário e formalista. Todavia, os textos de Horkheimer trazem uma diversidade de insights e proposições que não devem ser desvalorizados, a começar pela afirmação de que “o que é necessário é uma reconsideração radical, não do cientista sozinho, mas do indivíduo cognoscente enquanto tal” (Horkheimer, 1972a, p. 199).

A tarefa de reconsiderar o “indivíduo cognoscente da ciência”, juntamente com o “indivíduo cognoscente enquanto tal” requer, primeiramente, retomar o caráter dialógico da pesquisa sociológica. Em segundo lugar, é preciso pensar uma proposição que tenha como preocupação não hierarquizar o entendimento do pesquisador sobre o do pesquisado. Por fim, também entra em vista, a partir deste segundo ponto, retrabalhar a questão de que o telos da emancipação do sujeito não seja definido pela teoria, isto é, não é a teoria que está prenhe da emancipação, mas a potencialidade emancipatória que já está contida na realidade que se revela ao pesquisador por meio do diálogo e da imersão na realidade social. Contudo, a tarefa que aqui se põe não se resume apenas a análise do “processo de entendimento” a partir da consideração do sujeito cognoscente isoladamente.

O projeto de Horkheimer tinha como base a análise crítica de três questões distintas – a teoria, a estrutura e a práxis –, as quais tinham como pressuposto indicar que o dever-ser derivava-se do ser, ou seja, que as condições de superação, e o próprio telos, já estavam dados no que veio a ser. A visão de um ordenamento harmonioso e eterno da totalidade não mais se sustenta, portanto, diante da crítica de Horkheimer, por ele ressaltar o caráter flexível e mutável da realidade concreta. A proposta de uma abordagem reconstrutiva e genealógica do processo histórico de formação da realidade social presente, o qual desvela simultaneamente os conflitos internos desta realidade e, destes, a potencialidade de sua superação, é, no entanto, uma importante contribuição ao debate aqui delineado e que abrange os três pontos acima mencionados.

Entretanto, a abordagem com tais características – reconstrutiva e genealógica – em Horkheimer não foi, assim como os demais aspectos de sua teoria, satisfatoriamente aprofundadas. Destarte, creio que se faz necessário compreender tal abordagem como parte de um modelo de crítica imanente. Deste modo, a abordagem distingue-se de um método que visa apenas à crítica teórica, ou como Calhoun (1995, p. 23) a descreve:

No coração da teoria crítica jaz uma noção de “crítica imanente”, uma crítica que funcionou por dentro das categorias existentes do pensamento, radicalizando-as, e mostrou em vários graus ambos os seus problemas e as suas possibilidades não reconhecidas.

A crítica imanente, enquanto considerada como um método na obra de Horkheimer, envolve a integração dos fragmentos em sua teoria. Primeiro, ela faz menção a já citada noção de que a potencialidade de superação dos conflitos já está sempre presente na realidade social. Segundo, ela tem como objetivo ancorar o critério normativo da crítica na própria realidade

social e não em uma fundamentação transcendental. Terceiro, ela vê o teórico crítico como parte da realidade concreta e não como alguém capaz de livrar-se dos grilhões sócio-temporais, colocando-se como se alcançasse uma posição para além de seu tempo ou livre de valores e intencionalidade. A interpretação de uma crítica imanente nesses termos, mesmo que se trate de uma tentativa frustrada devido às contradições internas à argumentação de Horkheimer, diferencia-se de concepções restritas, como em Calhoun (1995) e em Hoy e McCarthy (1994, p. 125) quando este afirma que “por intermédio da ‘crítica imanente’ uma posição mostrar-se-ia ter uma origem que é radicalmente diferente do que se acredita que sua origem seja”, posição que destaca apenas uma faceta da crítica imanente.

O primeiro ponto levantado faz referência à forma como Horkheimer aborda a história e o vir a ser da realidade social. Aqui, a influência de Marx (reconstrução), na forma de crítica à ideologia, e Nietzsche (genealogia) compõem o quadro metodológico analítico de Horkheimer. Entretanto, a dependência sobre um modelo teórico apriorístico e sua primazia, conduzido por uma filosofia da história de caráter teleológico, acaba por refutar o próprio resultado obtido em sua aplicação devido à petição de princípio que se instala. Contudo, este ponto torna-se relevante na medida em que extrai da teoria seu status de portadora de razão última e irrefutável, tanto quanto de força definitiva que impulsiona por si as transformações sociais.

O segundo ponto, antítese às empreitadas metafísicas, fundamenta-se numa análise descritiva da moral e escapa à normatividade, não sendo suficiente para justificar o critério da crítica. Sua relevância, no entanto, assim como ocorre nos demais pontos, revela-se em evidenciar que a crítica se ampara nas relações sociais concretas e demanda continuamente a dinamicidade da práxis, ausente, todavia, em Horkheimer.

Por fim, o terceiro ponto assume apenas um caráter de artifício da razão, devido a divisão e hierarquização das atividades em pesquisa e apresentação. Como na teoria tradicional, em que o pesquisador finge colocar-se em um plano distinto da realidade que investiga, a inserção na realidade social pelo teórico crítico não se efetiva para além da intenção, isto é, enquanto um pressuposto nada mais é do que uma ficção. Mesmo sendo uma questão inexorável à discussão em torno da importância de identificar a forma como o próprio pesquisador insere-se na realidade social, a formulação de Horkheimer, em consonância com a ausência de uma concepção de investigação sociológica como práxis crítica, torna a atividade inexecutável.

3. **NORMATIVIDADE**

Como aponta Strydom (2011), a inexistência de uma “fundamentação” sistemática da normatividade representa um lapso na teoria crítica de Horkheimer. O meu objetivo aqui é buscar “juntar as peças” desse quebra-cabeça e postular uma concepção de normatividade – e das etapas necessárias para a formulação da normatividade – que subjazem a obra de M. Horkheimer.

Como busco demonstrar, a concepção da normatividade em M. Horkheimer requer 1) um diagnóstico social do presente, 2) o estabelecimento de dever-ser, 3) a justificação dos postulados normativos, o que inclui aqui questões metodológicas sobre como é possível conhecer a realidade e sobre como o dever-ser postulado recebe sua validade e 4) a concepção de uma práxis que permita vincular a postulado do dever-ser à luta por sua efetivação.

Essa concepção da normatividade advém da análise da própria construção teórica presente nas várias publicações de M. Horkheimer. Todavia, a maior parte dos elementos necessários para conceber a normatividade encontram-se nos textos da década de 1930, já que é exatamente ali que M. Horkheimer buscou dar “fundamentos” à teoria crítica. Os textos posteriores perderam essa base de justificação dos seus procedimentos e, em sua maioria, tornaram-se algo mais próximo de uma crítica social do que de uma teoria crítica.

Neste capítulo, além de ressaltar a concepção da normatividade a partir da teoria crítica de M. Horkheimer, busquei também conectá-la às discussões anteriores, as quais creio serem imprescindíveis para o entendimento dos argumentos que aqui são expostos. Assim, iniciei este capítulo pela apresentação das aporias entre normatividade e metodologia presentes na obra de M. Horkheimer para só em sequência discutir de modo mais específico os demais elementos que constituem a normatividade.

3.1 Relações e aporias entre normatividade e metodologia

A teoria crítica do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt despertou, desde seu surgimento na década de 1930, um longo e acirrado debate nas ciências humanas e filosóficas sobre a relação entre teoria e investigação social, principalmente concernindo questões normativas e metodológicas. Este debate, que se estende até os dias atuais, envolve não apenas as proposições mais recentes de teoria crítica, como a de Axel Honneth, mas retomam, frequentemente, os modelos propostos por Max Horkheimer e Jürgen Habermas. Com certa recorrência, a triangulação entre os distintos modelos de teoria crítica resulta na busca por reformular a relação entre teoria e investigação social destes modelos, não se privando ao âmbito analítico-explicativo.

Seguindo esse sentido, tanto a própria teoria desenvolvida por J. Habermas quanto aquela de A. Honneth são frutos do árduo trabalho de análise crítica das propostas das respectivas gerações anteriores. Evidentemente, os novos caminhos da teoria crítica, delineados ao longo das décadas, resultaram em novos obstáculos e desafios. Àqueles que visam dar continuidade a esta linha teórica não resta alternativa outra que reavaliar as potencialidades e os percalços que jazem nestas propostas teóricas.

O texto publicado por Olivier Voirol (2012), assim como tantos outros, enquadra-se nesta empreitada de continuamente revitalizar a teoria crítica a partir da análise das distintas propostas metodológicas. Retomando principalmente o modelo materialista interdisciplinar de M. Horkheimer – em que pesa centralmente uma dialética entre pesquisa e apresentação – e o modelo reconstrutivista de J. Habermas, O. Voirol tenta mesclar aspectos importantes daquele modelo neste último a fim de estabilizar a relação entre teoria e pesquisa: na visão de O. Voirol, a dialética entre pesquisa e apresentação como proposta por M. Horkheimer, por prever uma constante reformulação tanto da investigação social quanto da teoria, colocaria a investigação social num plano mais central da teoria crítica, enquanto que, por outro lado, o método reconstrutivo de J. Habermas teria dado primazia à teoria, na medida em que a investigação social assumiria uma posição auxiliar frente à construção filosófica. A solução apresentada por Voirol, portanto, estaria na introdução da dinâmica entre formulação teórica e investigação social ao reconstrutivismo. Ocorre que essa retomada da dialética entre pesquisa e apresentação, mesmo que ressaltando determinados aspectos mais do que outros, não avalia as próprias contradições

internas da proposta de M. Horkheimer, ao mesmo tempo em que não considera a relação entre metodologia e normatividade. Em geral, no que concerne às distintas gerações da teoria crítica e aos esforços de renovação desta linha de pensamento por vias de metacrítica, tanto a metodologia quanto a justificação normativa são tratadas separadamente, ou, como ocorre em alguns casos, há uma separação entre a metodologia filosófica e a sociológica em que esta última permanece isolada das questões normativas.

A metodologia, aqui, não deve, todavia, ser tratada como simples técnica de investigação, mas tomada como o modo como acessamos a realidade e construímos um saber. Por outro lado, a normatividade também não deve ser vista meramente como uma postura moral em relação ao estado atual da sociedade. Neste subcapítulo, busco expor e arguir sobre a relação destas duas questões – a normatividade e a metodologia – na teoria crítica de M. Horkheimer.

O problema da relação entre metodologia e normatividade não é algo novo à sociologia. Basta aqui lembrar das exortações de Max Weber em “Ciência como Vocação” (Weber, 2008) e em “Metodologia das ciências sociais” (Weber, 2016). De acordo com M. Weber, porquanto a ciência não mais atende aos interesses, tanto quanto não é determinada primariamente pela influência da religião, da política, ou de qualquer outra esfera da vida social – isto é, dada a sua autonomização frente ao domínio que antes sobre ela era exercido –, ela deve permanecer igualmente restrita a sua própria lógica interna onde os seus pressupostos e postulados encontram plena validade. E aqui há uma dupla exortação: primeiro, esta conjuntura é atual e resulta do próprio desenvolvimento histórico, tratando-se tal disposição, portanto, de um diagnóstico social de época; segundo, a autonomia da ciência requer uma delimitação clara de seu campo e modo de atuação.

Dada a especificidade e distinção da ciência frente a outros âmbitos da vida social, caberia à ciência responder às seguintes questões: como ela compreende a realidade social e quais são os seus limites práticos e teóricos. Ambas envolvem problemas de ordem metodológica e normativa. O postulado da singularidade da lógica interna e do modo de conhecer das ciências atua de modo prescritivo (normativo), isto é, ordena primariamente um dever-ser e um dever-fazer ineludíveis. Nesta medida, é possível dizer que todo postulado sobre uma forma correta de fazer ciência é já sempre normativo, mesmo que sua validade seja apenas interna e própria da ciência. Todavia, os modos específicos de proceder que conferem validade à ciência são questões intrínsecas à

metodologia. É possível afirmar, portanto, que normatividade e metodologia estão diretamente relacionadas, assim como há entre elas uma mútua determinação – o mesmo é válido quanto aos limites práticos e teóricos da ciência.

A separação entre a esfera da ciência e a da política em M. Weber (2008) é um ponto crítico para a definição dos limites práticos e teóricos da ciência em sua abordagem. É devido a esta separação constar como um pressuposto que M. Weber pode definir e restringir a ciência ao caráter analítico-descritivo e a simultânea abdicação de julgamentos de valor quanto aos demais âmbitos da vida social. E é exatamente quanto a este ponto que a teoria crítica assume uma postura oposta. Se em M. Weber – e nas sociologias que reivindicaram a sua herança – o conhecimento assume este caráter autônomo, livre de interesses e objetivos outros que não os seus próprios, que resume a sua atividade à descrição e exposição de modo neutro (sem juízo de valor) da realidade social; a teoria crítica tanto parte de um pressuposto distinto quanto postula uma outra direção.

Primariamente, o conhecimento não é autônomo e livre, e tampouco livre de influências e interesses externos. M. Horkheimer reconstrói de modo extensivo as imbricações entre a ciência e os interesses de determinadas classes sociais. De acordo com esta visão, não só a ciência postula um conhecimento que intenta dominar a natureza e o próprio “homem”, mas estaria constituída de modo tal a atender os interesses da burguesia. E além, a ciência por si só estaria incapacitada de libertar-se desta determinação. Em completa oposição a M. Weber, portanto, para M. Horkheimer a ciência seria apenas parte da sociedade burguesa, atendendo aos seus interesses na forma de um instrumento. Por isso, M. Horkheimer precisou reformular tanto a concepção de política quanto a de teoria.

De fato, a saída encontrada pela teoria crítica para a relação entre política e teoria encontrava-se na própria crítica tanto da ciência moderna positivista e da filosofia metafísica, quanto da concepção de política que delas originava, de modo a reproduzir determinadas formas de injustiça e o status quo presentes na sociedade. É a partir deste movimento, em que a política se refere também à noção de justiça social, que se torna possível falar em uma práxis que visa transformar a realidade social. Assim, por intermédio das concepções de práxis e justiça social, revitaliza-se a relação entre teoria e política na teoria crítica, na mesma medida em que é ampliada a concepção de normatividade que passa a referir-se não apenas a uma normatização metodológica sobre como fazer ciência e filosofia, ou seja, uma normatização do conhecimento,

mas também requer a formulação e justificação de uma concepção de vida boa e de justiça social.

Antes de prosseguir a uma análise mais detalhada, uma definição mais aguçada da concepção de normatividade é necessária. Claramente, esta tarefa deve ser cumprida com vista à própria teoria crítica, retomando e dando continuidade ao pouco que até aqui ressaltai, principalmente a problemática entre teoria e política e a relação entre metodologia e normatividade. Deste modo, a definição da concepção de normatividade também abre um caminho que permite expor tanto o objetivo deste capítulo quanto os meandros da própria teoria crítica, visto que a normatividade é inerente à crítica e tanto os procedimentos requeridos para realizar a crítica quanto para definir a normatividade confluem. De fato, na ausência da normatividade, a teoria crítica tornar-se-ia apenas criticismo.

A concepção de normatividade a qual traço aqui a partir da teoria crítica de M. Horkheimer tem uma significação ampla. Como já havia mencionado, não se trata de uma mera postura moral, e muito menos pode ser concebida a partir de uma compreensão reducionista e mecanicista em que a normatividade corresponde ao ordenamento do Estado e à legislação. Em primeiro lugar, a normatividade refere-se a uma concepção de dever-ser. Mas a indicação de um dever-ser indeterminado não satisfaz as condições da normatividade, porque torná-la-ia vazia. Então, aqui – tanto quanto na dialética – há a necessidade de uma determinação por via da negação que, por obviedade, igualmente não pode ser abstrata, mas concreta. Esta primeira instância da normatividade incide no cerne da concepção de crítica: a partir de um diagnóstico social torna-se possível desvelar “desvios”, “patologias”, “anomalias”, as quais não correspondem à determinação prescrita na concepção do dever-ser. E aqui emerge uma miríade de formas de distinguir e justificar a relação entre aquilo que é e como deveria-ser.

Assim, é possível ressaltar o postulado de um dever-ser e o modo de sua definição como um primeiro aspecto da normatividade, em que ocorre um julgamento do estado das coisas a partir deste horizonte que se abre como normatividade. Isto porque, em última instância, a negação de determinado ser em favor de um dever-ser trata exatamente disto: de um julgamento sobre determinada forma de existência. Por isso é frequente a indicação de que quando se distingue entre o que é certo e o que é errado, bom ou ruim, justo ou injusto, ou seja, quando se faz um julgamento de valor, tem-se como referência a normatividade.

Tanto a determinação do dever-ser quanto o diagnóstico do estado social atual, isto é, a

determinação do que é, são momentos críticos para o entendimento da concepção da normatividade e para a proposição de uma teoria crítica. Enquanto o diagnóstico social tomado isoladamente poderia, em tese, ser realizado mesmo por intermédio de uma sociologia empiricista, o postulado de um dever-ser requer procedimentos específicos que tal abordagem que se pretende neutra estaria, na maior parte das vezes, impossibilitada de prover. A estes procedimentos de determinação do dever-ser quero chamar-lhes de justificação. São os meios pelos quais é possível chegar a uma concepção de dever-ser que, ao mesmo tempo, justificam a necessidade de transposição do estado atual para o desejado.

Michael Walzer (1993) destaca pelo menos três importantes formas de justificação da normatividade, ou, em suas palavras, três formas de fazer filosofia moral: o descobrimento, a invenção e a interpretação. O descobrimento é mais comumente identificado na forma de leis naturais ou dos direitos naturais, ou, em outros termos, formulações objetivas e tidas como necessárias e irremissíveis; seu significado é objetivo e está contido na própria moralidade como parte da realidade natural independente de qualquer sujeito cognoscente. A invenção, por sua vez, não é uma moralidade que emana de leis divinas ou naturais, mas é constituída no âmbito social. No entanto, esta constituição, dada a pluralidade da realidade social, tende a assumir um caráter universal na forma de um tipo ideal. Em geral, a invenção demanda um determinado procedimento que garante a validade do fim alcançado. Na visão de M. Walzer (Ibid.), os modos de justificação tanto do descobrimento quanto da invenção são, na verdade, desnecessários. Por trás dos procedimentos adotados em cada um destes modos subjaz a interpretação. Mesmo quando se anuncia que a moralidade em questão tem sua origem numa revelação divina, há uma interpretação, em última instância, de uma moralidade já existente e factível. A interpretação não se reduz, claro, a constatação e descrição de uma moralidade socialmente constituída, mas requer que esta seja traduzida, reinterpretada, rerepresentada de uma maneira mais forte e mais clara, de modo constante em que haja cada vez maior qualidade e melhor persuasão.

O segundo aspecto da normatividade, a justificação, é peça fundamental na formulação teórico-crítica, mas não se restringe ao universo do pensamento formal-acadêmico constituído por postulados universais logicamente encadeados. A factibilidade da normatividade, assim como das formas de justificação, está bem expostas no texto de M. Walzer (Ibid.).

As exigências e o grau de exequibilidade da determinação da normatividade apresentam

vasto grau de variação. Em geral, a sistematicidade requerida em uma teoria crítica ou teoria da justiça, ou mesmo de uma normatividade institucionalizada, excedem aquelas do dia a dia, ou ainda, são de âmbitos distintos. No entanto, estes aspectos mencionados precisam ser cumpridos se há a pretensão de validação, independente do âmbito em que a normatividade é proposta. Complementarmente, a validade requer – e este é um outro aspecto – uma crença no postulado normativo e na sua justificação. No caso da teoria crítica, este requerimento demanda a formulação de uma concepção de verdade. A justificação e a sua validade assumem formas distintas de acordo com seu âmbito: numa primeira forma, a validade advém do “procedimento para justificar normas”, enquanto que numa segunda, a validade baseia-se no “procedimento para empregar normas” (Lübbe, 1990. p. 261).

Traçado este panorama sobre a concepção da normatividade, um último aspecto surge, qual seja: a ação. Independentemente da origem ou da justificação da normatividade, ou ainda de sua aplicabilidade, seja de modo negativo ou positivo, ela, em geral, implica numa determinação ou disposição para a ação. Visto que o postulado de um dever-ser diferencia-se do ser e indica já sempre o movimento de transformação, cujo fim é a efetivação do dever-ser – e assumindo que a formulação não esteja vinculada a uma concepção metafísica e a-histórica –, tal transformação requer a ação humana para o seu estabelecimento. No caso da teoria crítica de M. Horkheimer, trata-se aqui dos postulados sobre a práxis. A normatividade indica, portanto, para além do dever-ser, um dever-fazer, que estabelece critérios e modos determinados para a ação. E aqui, tanto a concepção de um dever-ser quanto de um dever-fazer demandam a reflexão dos aspectos da normatividade.

Esses aspectos, ou requerimentos, da concepção de normatividade que ressaltai – diagnóstico social, julgamento, justificação, verdade e ação – certamente não exaurem todas as questões que surgem diante do tratamento desta problemática, muito menos podem eles ser tomados como se fossem autônomos ou, isoladamente, tidos como condição suficiente para a postulação da normatividade. Seria mais correto tê-los como interligados, de modo que a apresentação acima atende apenas à necessidade analítica de exposição para compreender as tarefas envolvidas no acesso à normatividade e na proposição de uma teoria crítica. Tanto é este o caso, que estes mesmos aspectos são a base da teoria crítica.

Como R. Forst (2014) afirma, o princípio da justificação é ao mesmo tempo um princípio

da autonomia, assim como da crítica. Dado que o objetivo aqui não é encontrar um conceito que transcenda todos os conceitos e categorias de modo que possa servir de fundamento para uma teoria crítica da sociedade, como parece ser o caso de R. Forst (2014) com o conceito de justificação e A. Honneth (2003) com o conceito de reconhecimento; prefiro tomar, primeiro, a justificação como um aspecto e como um requerimento para a concepção da normatividade e, segundo, que entre a normatividade e a crítica social há um compartilhamento de procedimentos comuns, mas que um não se resume ao outro, e isto tanto quando se tem como critério as demandas sociais do cotidiano quanto as demandas acadêmico-formais para o estabelecimento de uma teoria.

Finalmente, é por conta desses requerimentos que aqui apresentei que a normatividade não pode ser desvinculada da metodologia. Exatamente por haver a demanda por um procedimento claro, pela necessidade de justificação de cada aspecto, principalmente sobre a própria questão de como ocorre e de como é possível conhecer, o que envolve também uma concepção de verdade, a concepção da normatividade requer, tanto quanto qualquer teoria, um aprofundamento sobre as questões metodológicas. Deste modo, quando se faz teoria crítica, deve-se ter em mente que o não alinhamento entre postulado teórico, normatividade e metodologia, pode decorrer em aporias inevitáveis⁶⁷.

Neste subcapítulo, trato das incongruências entre normatividade e metodologia na teoria crítica de M. Horkheimer. A importância da abordagem de M. Horkheimer dá-se por dois motivos: por tratar-se de uma proposta que assumiu a tarefa de organizar os esforços dos diversos pesquisadores que participavam tanto do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt quanto os contribuidores da revista do Instituto, a *Zeitschrift für Sozialforschung*, durante as primeiras décadas do surgimento da teoria crítica, principalmente a década de 1930, período do exílio nos Estados Unidos; e, em segundo lugar, porque os problemas encontrados na teoria de M. Horkheimer, creio, são uma constante nas demais propostas de teoria crítica. A decisão por focar em dois problemas distintos que envolvem a relação entre normatividade e metodologia, a saber, a ruptura epistemológica e a hipóstase conceitual, respalda-se nas próprias aporias presentes na obra de M. Horkheimer.

⁶⁷ Tratei de modo mais detido algumas das contradições que surgem na teoria crítica de M. Horkheimer com referência a estas questões no capítulo anterior. As mesmas são válidas aqui.

Por ruptura epistemológica quero indicar aqui uma dupla questão: primeiramente, a distinção metodológica entre filosofia e sociologia que ocorre na teoria crítica, a qual já havia mencionado anteriormente, em que a concepção da normatividade resta como tarefa da filosofia, na medida em que à sociologia faltaria os meios de acessá-la; em segundo, a distinção entre o saber teórico-acadêmico e o saber “ordinário” cotidiano.

Procurar entender a relação entre filosofia e sociologia na teoria crítica, ou ainda, entre teoria e investigação social, é uma tarefa extenuante. À primeira vista, podemos concordar com Hauke Brunkhorst (1993) e definir M. Horkheimer como um antifilósofo que tenta “salvar” a filosofia por meio da sociologia. Entretanto, chegar a uma conclusão clara sobre a posição de M. Horkheimer em relação às duas disciplinas não é empreitada de pequenas demandas. Primeiro, na aula inaugural ministrada por M. Horkheimer quando este assumiu a direção do Instituto em 1931 sob o título de “A atual situação da filosofia social e as tarefas de um instituto para pesquisa social” (Horkheimer, 1993d), assim como em seu clássico texto de 1937 “Teoria tradicional e teoria crítica” (Horkheimer, 1972a), um quadro claro de colaboração entre teoria e investigação social a partir da unificação da filosofia às ciências sociais é defendido como a saída para os extremos indesejados da metafísica e do positivismo. Segundo, ao longo dos anos, o Instituto promoveu uma série de investigações sociais importantes como o estudo sobre autoridade e família, sobre o preconceito e sobre a personalidade autoritária, que levam a crer que, de fato, houve uma integração entre filosofia e sociologia, principalmente se levarmos em conta a descrição de Helmut Dubiel (1985) sobre o modelo de pesquisa do Instituto. Todavia, as diversas controvérsias que surgiram sobre estes estudos e sua execução, como a querela entre M. Horkheimer e Erich Fromm, ou mesmo entre Theodor W. Adorno e Paul Lazarsfeld, indicam uma direção oposta. De fato, os dois personagens do Instituto realmente envolvidos com investigação social foram E. Fromm e Friedrich Pollock, e não M. Horkheimer. Por fim, na análise dos próprios textos de M. Horkheimer, para além do desenho programático de um materialismo interdisciplinar, não há sinal de qualquer pesquisa empírica. Seja por conta da dialética entre pesquisa e apresentação, ou por conveniência expositiva, os textos de M. Horkheimer permanecem demonstrando que não houve integração. Para além disso, se analisados, os pressupostos e postulados do programa de M. Horkheimer indicam não uma integração entre filosofia e sociologia, entre teoria, apresentação e pesquisa, mas uma divisão funcionalista de tarefas em que

há uma primazia das asserções filosóficas sobre a sociologia, gerando contradição com o próprio programa do materialismo interdisciplinar. Ao contrário do que O. Voirol afirma, portanto, a retomada do modelo de pesquisa proposto por M. Horkheimer não é uma solução válida para a teoria crítica, porque ali também a investigação social detém apenas função auxiliar à filosofia.

O materialismo interdisciplinar proposto por M. Horkheimer na década de 1930 era impulsionado por duas fontes distintas: de um lado, a análise epistemológica de diversas correntes do pensamento social; de outro, uma suposta análise – já que baseada numa filosofia da história – das questões sociais práticas. O propósito em vista desta dupla empreitada era justamente colocar o materialismo dialético como um fundamento teórico que não só suprassumiria as outras propostas teóricas, mas também seria uma ferramenta única na luta pela superação das injustiças sociais. O procedimento adotado por M. Horkheimer parte da análise teórica, estipulando determinadas hipóteses, as quais seriam enriquecidas com investigações sociais, constantemente transformando ambas e resultando numa formulação teórica com validação sociológica. O que ocorre de fato, no entanto, é uma circularidade que sempre reafirma a preconcepção teórica que já estava dada desde o início: parte-se do materialismo para, dialeticamente, confirmar que o materialismo é a suprassunção tanto do positivismo quanto da metafísica, por exemplo. A afirmação de que a teoria crítica parte dos problemas práticos da realidade social, portanto, não encontra base na construção teórica de

M. Horkheimer. Pelo contrário, o marco zero das deduções teóricas jaz em conceitos universais, já que as próprias demandas práticas só são compreendidas por meio da teoria que é, portanto, sempre um a priori. A relação entre conceito e realidade ou entre teoria e empiria em M. Horkheimer é conduzida pelo problema da relação entre o universal e o particular, sobre o qual pesa a forte herança hegeliano-marxista que vigorava em seus escritos:

O projeto de investigação da relação entre estes três processos [a questão da conexão entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as mudanças no reino da cultura num sentido restrito] não é nada além de uma reformulação (...) da antiga questão sobre a conexão entre a existência particular e a Razão universal, entre a realidade e a Ideia, entre a vida e o Espírito. (Horkheimer, 1993d, p. 11s)

A programática da teoria crítica encontrada nos escritos de M. Horkheimer indica sempre uma necessidade de universalidade, seja com relação ao diagnóstico social, seja relativa à formulação teórica. Assim como em G. W. F. Hegel, mesmo que o modo de apresentação faça crer que há um direcionamento que parte do particular em direção ao universal, o universal já está, de

fato, dado desde o princípio. O ponto de partida, portanto, é sempre o universal que se desvela gradualmente na apresentação, de modo a fazer crer que o processo de investigação conduziria do particular ao universal. E esta é a mesma dinâmica que determina a relação entre investigação e apresentação em M. Horkheimer: 1) os métodos de investigação e apresentação, segundo afirma o próprio autor, são distintos; 2) há uma divisão funcional das atividades em que a investigação é de responsabilidade das ciências sociais, enquanto que a filosofia, dada a sua linguagem universal e capacidade de síntese, assume a tarefa da apresentação; 3) dado o caráter sintético da apresentação, é impossível reconhecer a investigação ou qualquer outra questão relacionada a ela na apresentação; 4) por fim, a crítica, segundo M. Horkheimer, ocorre unicamente na apresentação.

O modo como ocorre a divisão entre investigação e apresentação – ou entre a tarefa da sociologia e da filosofia – tem razão específica: a crítica, que só pode ocorrer na apresentação, exige um tensionamento, e simultâneo afastamento, entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. A sociologia, imersa e “contaminada” pelo “modo de produção”, é responsável pela investigação exatamente porque não tem capacidade de colocar-se para além da visão de mundo determinada pelo seu modo de ser-aí no mundo de seus especialistas. A correspondência entre a crise da ciência (particular) e a crise geral da sociedade (universal) explica-se pelo fato de que a ciência estaria agrilhoadada, tanto quanto qualquer outra atividade laboral – com exceção do pensamento dialético⁶⁸ –, aos interesses da “burguesia”:

Por mais que se fale com razão de uma crise da ciência, ela não pode separar-se da crise geral. O processo histórico trouxe consigo um aprisionamento da ciência como força produtiva, que atua em suas partes, conforme seu conteúdo e forma, sua matéria e método. Além disso, a ciência como meio de produção não está sendo devidamente aplicada. A compreensão da crise da ciência depende da teoria correta sobre a situação social atual; pois a ciência como função social reflete no presente as contradições da sociedade. (Horkheimer, 1999, p.12)

Segundo o programa de M. Horkheimer, a sociologia, dada a sua incapacidade de colocar-se para além das amarras do “modo de produção” e da ideologia vigente, estaria apta apenas a coletar dados empíricos por meio de métodos puramente técnicos, isto é, reduzir-se-ia à techné. A isto corresponderia permanecer, portanto, dentro do escopo do positivismo e atrelada à

⁶⁸ Que fique claro que, para M. Horkheimer, tanto as ciências humanas quanto a filosofia tradicional, as quais não fazem uso do pensamento dialético, seriam de igual forma conduzidas por interesses que surgem das demandas do modo de produção capitalista.

neutralidade axiológica, visto a ausência de meios para compreensão positiva presente na especulação. A filosofia, por sua vez, com auxílio da filosofia da história, seria capaz de transfigurar, isto é, dar sentido ao vir-a-ser da realidade social, assim como postular um dever-ser.

A compreensão da realidade, segundo M. Horkheimer, é possibilitada apenas pela dialética, em sua capacidade de entender “mais profundamente” a sociedade. Para ter acesso à verdade, portanto – independentemente de tratar-se de um sociólogo ou de um “sujeito comum” (de acordo com a denominação de M. Horkheimer), já que ambos são entendidos em sua teoria não como sujeitos cognoscentes ativos, mas passivos – não haveria outro meio senão pela compreensão da dialética, que permite entender o modo como o indivíduo particular relaciona-se com a estrutura supra-individual universal.

O conhecimento oriundo da proposta de M. Horkheimer, por mais que este afirme o contrário, é extrínseco ao indivíduo, o qual não toma qualquer parte no seu desenvolvimento a não ser como objeto cognoscível. A teoria de M. Horkheimer classifica os indivíduos segundo tipos de conhecimento: o “sujeito comum” está apto apenas a uma percepção não problematizada e imediata da experiência sensível; o cientista, versado em métodos de pesquisa e na teoria tradicional, produz um certo tipo de conhecimento mais complexo, mas ainda assim determinado pela forma como se insere na realidade social; e, por fim, o teórico crítico, o qual consegue, por meio da dialética, transcender às determinações histórico-sociais e produzir conhecimento sobre a totalidade social e seu processo de vir-a-ser. Estes indivíduos, classificados segundo sua capacidade de entendimento, representam formas distintas de ser-aí-no-mundo. As co-determinações que M. Horkheimer estabelece para dar a impressão de tensão entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, conceito e realidade etc., ocorrem única e exclusivamente no modo de entendimento do teórico crítico por meio do método dialético. Na visão de M. Horkheimer, o conhecimento é sempre vinculado a outros fatores (psicológicos, morais e sociais) e interesses, porém apenas o teórico crítico consegue definir racionalmente sua posição frente aos diversos fatores em jogo. O desenvolvimento da teoria crítica é próprio, portanto, ao filósofo: o “sujeito comum” só entra em contato realmente com a apresentação feita pela teoria crítica, porém nunca alcança a capacidade de realmente efetuar este tipo de entendimento, havendo, portanto uma separação entre experiência e conhecimento:

O ponto de vista que este último [o teórico crítico] deriva da análise histórica como objetivos da atividade humana, especialmente a ideia de uma organização razoável da

sociedade que realizará as necessidades de toda a comunidade, são iminentes ao trabalho humano, mas não são corretamente apreendidos por indivíduos ou pela mente comum. (Horkheimer, 1972a, p. 213)

A teoria crítica, portanto, pretende conhecer os indivíduos e os conflitos nos quais estes estão inseridos de um modo no qual estes, por si mesmos, não seriam capazes; conhecimento este que o indivíduo não faz parte senão como objeto cognoscível, como portador de uma percepção rasa da realidade. A validade da teoria não se alcança por meio de processos sociais comunicativos, mas por meio de uma “melhor” e mais “profunda” compreensão da realidade que, assim, obtém status de verdade. Esta verdade, extrínseca ao indivíduo, concretiza-se na realidade, entretanto, por meio da ação do próprio indivíduo enquanto parte de um grupo social: a efetivação, então, não é critério de veracidade, mas apenas de confirmação. Além do que, a verdade, na concepção de M. Horkheimer, em sua objetividade, não depende da validação social.

A ruptura epistemológica entre filosofia, sociologia e saber comum tem como resultado uma restrição normativa, além de entrar em conflito com alguns dos postulados da própria teoria crítica. Na medida em que, na teoria de M. Horkheimer, apenas a metodologia filosófica possibilita a justificação normativa, outras formas de saber não têm aptidão para gerar concepções normativas válidas. Ou seja, a teoria crítica seria tanto a única fonte de conhecimento correto e válido, quanto a igualmente única origem de normatividade.

A ideia de uma sociedade justa, em M. Horkheimer, tem por base a noção de uma condição razoável de vida que está relacionada a 1) a transformação do modo de produção e 2) a autodeterminação racional da sociedade. A teoria crítica, ao menos em intenção, não pretende colocar-se como uma fonte normativa externa e superior aos indivíduos, porque isto representaria retroceder às receitas com validade eterna da metafísica que buscam determinar normas invariáveis para a ação. Frente ao problema da ruptura epistemológica, todavia, com a impossibilidade de normatividade em todas as instâncias, a teoria crítica tornar-se-ia uma utopia, na qual rezaria o seguinte: na medida em que os indivíduos habilitem-se a pensar dialeticamente segundo a teoria crítica, haverá futuramente a possibilidade de organizar-se racionalmente e, assim, talvez reconstituir uma sociedade justa. Metodologicamente, todavia, o procedimento adotado pela teoria crítica visa exatamente não formular utopias que não emanem da própria realidade que veio-a-ser historicamente.

Esta justificação da normatividade por meio de uma razão historicizada operada por M. Horkheimer é realizada por vias de uma crítica imanente. Esta concepção, no entanto, não deve ser

confundida com a derivação do dever-ser a partir do ser. Desde G.W. F. Hegel e K. Marx, crítica imanente indica a análise de contradições conceituais encontradas em determinadas teorias, principalmente na forma de dogmas e fundacionalismos e a justificação da crítica a partir de normas que subjazem a realidade social (Benhabib, 1986). Todavia, a noção de uma razão na história (Hegel, 2013) aliada a uma filosofia que sempre rememora a coruja de Minerva – assertando a si mesma a restrição de sempre olhar para o passado (Hegel, 2010) – não se perpetua no materialismo que a substitui pela reconstrução das condições materiais da reprodução social. Para M. Horkheimer, essa substituição do idealismo objetivista hegeliano pelo materialismo histórico representa a real possibilidade de justificação da normatividade. Entretanto, essa transformação metodológica da justificação normativa que envolve um diagnóstico social não significa que a teoria crítica busca na realidade atual práticas que possam conduzir à emancipação. A justificação da normatividade ainda depende aqui de uma filosofia da história que, por meio da dialética, tenta definir a normatividade teórico-conceitualmente.

Tanto quanto em G. Lukács (2012), a experiência do indivíduo concreto não é suficientemente relevante para a teoria crítica de M. Horkheimer. O desvelamento do potencial emancipatório imanente à própria realidade social é operacionalizado a partir da reconstrução dos conflitos sociais, dos meios de reprodução da vida social e da forma como o indivíduo ali insere-se. Nesta perspectiva, a crítica encontra na crise a sua condição de existência e significação. Na crise surge a potencialidade de suprassunção que se efetiva historicamente por meio da práxis. A concepção de práxis, portanto, também é influenciada pela ruptura epistemológica.

O funcionalismo horkheimeriano assume novamente o palco na diferenciação entre a atividade prática do teórico e aquela do sujeito histórico coletivo responsável pela transformação. Àquele cabe a compreensão da realidade social, sua crítica e apresentação, enquanto que deste último requer-se a aceitação da autoridade epistêmica possuída pelo teórico crítico de modo que transforme a compreensão teórica do crítico em combustível para uma ação histórica que vise a mudança das condições sociais de vida e a organização racional da sociedade.

Estes aspectos que ressaltarei aqui sobre a ruptura epistemológica confluem com o problema da hipóstase de conceito. Em geral, e M. Horkheimer é um exemplo desta prática, a hipóstase transparece pela “ontologização” conceitual, ou, em outras palavras, pela asserção da existência de determinada concepção teórica enquanto concreta e objetiva. Parte-se de um problema conceitual, confronta-o com outras abordagens oriundas de outras correntes do pensamento com o

fim de reafirmá-la novamente. Em seguida, assume-se a centralidade do conceito para compreender a realidade social e, sempre e novamente, postula a sua existência objetiva na realidade social. Este é o caso tanto da reificação quanto da crítica da razão instrumental em M. Horkheimer. Em “Eclipse da Razão” (Horkheimer, 2015), as críticas à burguesia em sua versão utilitarista sobre as quais M. Horkheimer escreveu extensamente na década de 1930 reaparecem na década de 1940 com a publicação deste livro como um problema social universal e total.

Obviamente, a concepção de normatividade, se tomarmos em consideração o que M. Horkheimer estipula em seu diagnóstico social – a universalização da razão subjetiva, formalizada e instrumentalizada –, restaria comprometida. A necessidade de universalidade que ressaltai desponta como impossibilidade de normatividade. Em vista a universalização da razão subjetiva e o declínio da possibilidade de uma razão objetiva, de onde emanaria a normatividade, não se pode concluir outra coisa senão a nulidade de qualquer norma. Por certo M. Horkheimer quer crer que a teoria crítica é a única que conseguiria colocar-se para além do fim da razão objetiva e resgatá-la a partir de si. É evidente que isto não é possível: frente a um diagnóstico universal, não há possibilidade de suprassunção, mesmo tratando-se de uma situação de crise. Aqui também M. Horkheimer procura disponibilizar sua concepção de “sujeito comum” e a sua incapacidade de razão na tentativa de justificar a ruptura epistemológica tida como tão importante para a realização de uma crítica, mas o que se segue é uma hierarquização dos modos de pensar, assim como o retorno ao posto de observador do indivíduo cognoscente.

A hipótese conceitual, destarte, está diretamente ligada à questão da relação entre a metodologia e a normatividade. O conceito como ponto de partida e de eterno retorno que perpassa os modos de conhecer das teorias sociais e desponta como círculo vicioso em que inexiste uma mediação entre os pressupostos metateóricos – ontológicos e epistemológicos – e a investigação aflige também a teoria crítica. Se assumimos, assim como M. Horkheimer, a necessidade de universalidade como critério de possibilidade para a concepção da normatividade, então não restaria outra opção a não ser seguir o exemplo das metodologias filosóficas e modelos reconstrutivos que permitem transcender ao contexto social. Por outro lado, se considerarmos a possibilidade de que os indivíduos sobre os quais falamos detém autoridade sobre a determinação de seu próprio horizonte normativo, então estas metodologias de investigação tornam-se incompatíveis com a justificação da normatividade. Não se trata apenas de validar teoricamente

uma perspectiva transcendental ou uma perspectiva contexto-imanente, mas de questionar a própria autoridade que a teoria crítica assume quando postula o modo “correto” de justificar a normatividade.

A ruptura epistemológica entre a metodologia filosófica e a sociológica está diretamente relacionada ao problema da justificação da normatividade: de fato, se o objetivo é desvelar princípios normativos universais, a metodologia da sociologia fica aquém da tarefa. Do mesmo modo, o método filosófico, além da definição de seu objeto de estudo, pouco ou nada contribui para a investigação de contextos sociais. Por isso M. Horkheimer decidiu pela interdisciplinaridade, evitando assim ambos os extremos (positivismo e metafísica). Isto não significa corroborar, no entanto, a circularidade entre conceito e realidade, cujo objetivo é sempre aprimorar aquele.

O que M. Horkheimer demonstra em sua abordagem é a divisão de área de atuação de cada disciplina: a tarefa da sociologia restringe-se à verificação dos postulados e hipóteses teórico-filosóficos. O resultado desta restrição, juntamente à reivindicação por parte da filosofia da autoridade sobre o desvelamento dos princípios normativos e de seus critérios de verdade e validade, reside numa contradição de difícil solução: a metodologia empregada pela teoria crítica nega a própria normatividade que esta busca assertar, principalmente se levamos em consideração que o objetivo principal desta linha de pensamento jaz na possibilidade de – e na contribuição para – autodeterminação do sujeito e definição de uma concepção de vida boa. A teoria crítica acaba por assumir não só a autoridade epistemológica sobre o desvelamento e determinação da normatividade, mas igualmente toma para si o poder de representação. A possibilidade que surge não é necessariamente retomar o modelo interdisciplinar entre pesquisa e apresentação, como sugere O. Voirol (2012), mas de repensar o modo como metodologia e normatividade podem integrar-se, resultando num reposicionamento da sociologia na teoria crítica. O que M. Horkheimer definiu como um problema da sociologia, isto é, de compartilhar do mesmo horizonte que os seus parceiros de interação, pode servir para a mediação dialógica dos entraves metodológicos aqui apresentados. De fato, o que ocorre com a teoria é que seu próprio conteúdo não se reverte em práxis de investigação de campo devido à ilusão de que a relação que se estabelece entre investigador e investigado tem a racionalidade instrumental como balizadora implícita.

Vistos os problemas que a ruptura epistemológica apresenta, a noção de um afastamento tido como necessário à crítica social torna-se, na verdade, um impeditivo para a própria teoria

crítica. O que se demanda metodologicamente – e o que a teoria crítica não ousou estabelecer – é a aplicação da teoria nos moldes de uma etnografia crítica em que o entendimento e a justificação da normatividade emergem como consenso da interação comunicativa. Deste modo, o objetivo que aqui transparece não só não reduz a tarefa da sociologia à *techné* regida pela verificação de hipóteses filosóficas, mas inverte e rompe com a circularidade conceitual. Ao aproximar a teoria à práxis, a dimensão de um saber prático – *phronesis* – ressurge como alternativa à tendência de negar aos indivíduos o direito de fala, ao mesmo tempo em que os coloca numa relação em pé de igualdade com o investigador.

As observações que aqui apresentei não visam a negação da teoria, ou a absolutização da empiria, mas a um realinhamento entre teoria, metodologia e normatividade. Nos moldes da teoria crítica de M. Horkheimer, é perfeitamente possível assumir uma postura axiologicamente neutra no momento da investigação empírica, tanto quanto, ao reafirmar a necessidade de universalidade, negar aos indivíduos sua capacidade de autodeterminação e capacidade intelectual. Quando se exige uma formulação abstrata, positiva e transcendental da normatividade, simultaneamente a uma metodologia filosófica para sua justificação, mesmo que se considere o indivíduo como racional e moralmente competente, o resultando que se obtém é o oposto.

3.2 Justificação

Segundo Karl-Otto Apel, a “fundamentação normativa” da teoria crítica de Horkheimer guardava as características de uma filosofia da história que “equivalaria a uma metafísica se não a uma escatologia quase-teológica” (Apel, 1992, p. 149). Essa “fundamentação”, no entanto, a partir do que busco evidenciar aqui, configura-se apenas dentro de um dos passos da formulação normativa, a justificação. O âmbito teórico da justificação que, por certo, requer que se recorra de modo geral ao debate filosófico, constitui uma parte essencial da postulação do dever-ser, apesar de não ser suficiente, por outro lado, para cumprir a tarefa de justificação da normatividade, principalmente frente a um projeto de teoria crítica interdisciplinar.

Ciente ou não, Piet Strydom (2011) ressalta as duas concepções de normatividade que mais comumente aparecem nos estudos sobre a teoria crítica: a primeira refere-se a qual tipo de organização social e quais objetivos sociais deve-se buscar enquanto sociedade; a segunda, direciona-se a uma postura moral-ética e política de valores com as quais a teoria crítica esteve já sempre preocupada seja enquanto postura frente ao mundo, seja enquanto a postura que a sociedade tem assumido ao longo da história. A primeira concepção emana da “dimensão transcendental” que a teoria crítica assume na medida em que se diferencia das demais tradições do pensamento, principalmente do positivismo, a qual é dialeticamente modulada e de onde emana os objetivos sociais últimos da teoria crítica:

a teoria crítica almeja a iluminação, a emancipação e a transformação, incluindo a auto-transformação. Seu objetivo é clarificar o processo da constituição da sociedade ao dar respostas sobre os mecanismos em jogo no processo e, particularmente, na sua deformação ou bloqueio, e o fazer de modo que facilite a solução dos problemas e na criação do mundo. (Ibid., p. 9)

Essa primeira característica da normatividade, que de modo evidente pela exposição de Strydom aparece como consequência da “dimensão transcendental” – ou, como poderia ser colocado, pela justificação do porquê a teoria assume determinada composição conceitual frente às questões ontológicas e epistemológicas que a permitem diferenciar-se das demais teorias correntes – dispõe sobre a normatividade como resultado teórico de considerações sobre a constituição do mundo e das “forças” que se desvelam a partir da “fundamentação” de uma filosofia da história, como apontou Apel, que procede à tradição hegeliana-marxista e define os fins últimos, ou o telos, ao qual a teoria, assim como a sociedade, deveria perseguir e os quais,

por imanentes, desvelam-se na própria história da humanidade.

A segunda característica da normatividade presente no texto de Strydom tem um duplo caráter: ela surge tanto das práticas e da postura sociológicas, seguindo a rejeição e aversão desenvolvidas pela teoria crítica direcionada à composição weberiana de uma sociologia livre de valores, quanto da vida social. Isso equivale a dizer que, se por um lado, há uma concepção que se distancia da vida social para realizar a crítica, a dimensão transcendental, por outro lado, e esta é uma característica importantíssima da teoria crítica como apontei no capítulo anterior, há uma esfera, a das ciências sociais, que se embrenha na realidade social e que simultaneamente se deixa influenciar e mesmo torna-se parte, compartilhando do mesmo destino e das mesmas aflições, por esta realidade. Essa segunda característica, portanto, retém um caráter ético-moral e político que envolve a própria práxis e é dependente de diagnóstico social do tempo presente:

Para a teoria crítica, por contraste, a dimensão normativa preocupa-se em como a moralidade e a ética figuram tanto na vida social quanto na prática das ciências sociais. A realidade social, envolvendo ambas, é considerada como sendo estruturada por idéias da razão ou por idéias regulativas que operam simultaneamente como obrigações morais imanentes e linhas guias transcendentais ou padrões críticos para orientações e ações de agentes autônomos eticamente informados. O conceito chave de transcendência imanente da Teoria Crítica capta precisamente o papel factual na vida social situada ou as suposições contrafactuais performativamente pressupostas na forma de ideias guias normativamente prenches. (Ibid., p. 9s)

A união entre a filosofia livre de interesses particulares – mas que visa sempre a elaboração de um interesse universal – e as ciências sociais, a qual compartilha ao mesmo tempo em que é determinada pelos interesses particulares vigentes na sociedade (e por isso sua incapacidade de crítica na visão de Horkheimer), formam a base das conjecturas normativas da teoria crítica, a qual, dada essa interdisciplinaridade, a tudo abrange temporalmente, isto é, a filosofia da história permite visualizar a constituição da sociedade ao olhar para o passado – assim como também determina um telos –; as ciências sociais, por meio do diagnóstico social, avalia o presente e a forma como as tendências históricas ali confluem, e da união de ambas torna-se possível desenhar tanto a crítica do presente como o dever-ser que orienta, também, um dever-fazer, dando continuidade e mesmo habilitando a relação entre teoria e práxis na teoria crítica a partir dessa transcendência imanente que reconstitui os ideais iluministas na presença das transformações sócio-culturais refletidas na sociedade atual.

Não é o caso, no entanto, dessas duas características da teoria crítica de Horkheimer se destacarem como algo livre de contradições, mas, como ressaltai previamente, ela está imbuída

de contradições e é mesmo possível, numa análise séria das afirmações de Horkheimer, perceber que nem mesmo a dialética é capaz de mediar as contradições entre seus postulados. Não é por menos que encontramos conclusões como a de Apel, que indica o lado metafísico da filosofia da história de Horkheimer, e conclusões como a de Hauke Brunkhorst (1993), que usa em determinado momento de seu texto “O Positivismo dialético da felicidade: A desconstrução materialista da filosofia de Horkheimer” o termo anti-filósofo para descrever a abordagem de Horkheimer. Brunkhorst (Ibid., p. 68), todavia, estava ciente das contradições internas da teoria de Horkheimer:

Ele [Horkheimer] não mais deseja ser um filósofo com uma verdadeira reivindicação filosófica da totalidade; ele é um positivista extremo, influenciado pelo criticismo empiricista, que com sua medida restrita e sua ontologia de pequena escala conhece apenas os estímulos sensoriais e coisas individuais. E ainda assim ele quer permanecer um dialético apesar de tudo, segurando-se ao ser do universal singular na figura de interesses universais verdadeiros – apenas para aprisionar-se pela sua negação incondicional do incondicional, na aporia de renunciar absolutamente o absoluto.

O que decorre das contradições de Horkheimer é que: ao tentar escapar da metafísica, ele a reproduz e, igual e simultaneamente, ao tentar escapar do positivismo, ele permanece preso ao positivismo. Não creio ser razoável aceitar, seja pelo fato de Horkheimer enunciar a unificação entre filosofia e ciências humanas por meio da dialética ou pela reconstrução de determinados debates teóricos, que suas contradições alcançam, miraculosamente, uma solução para as diversas contradições que povoam a sua proposta teórica. Simplesmente reivindicar que a teoria crítica é um projeto aberto, apesar de ser uma visão importante para uma teoria que se pretende mutável já que sempre busca dar respostas a questões concretas que surgem na história da humanidade, também não é suficiente para aplacar os problemas que ali residem.

Em boa medida, no que concerne à justificação da normatividade, essas contradições decorrem da tentativa de mesclar um neo-kantianismo a um neo-hegelianismo de esquerda “informado” por pesquisas empíricas e por pressupostos marxistas do diagnóstico do presente, como a reificação. No entanto, enquanto tomada como um projeto, o caminho percorrido por

Horkheimer ainda é um tanto quanto frutífero para indicar as tarefas da justificação da normatividade, assim como para sua própria concepção.

Se considerarmos a proposta horkheimeriana como uma teoria da normatividade, torna-se possível identificar as diversas etapas e elementos que compõe a sua constituição. Apesar da proposta de um materialismo interdisciplinar que unifica pesquisa e teoria, filosofia e ciências humanas, que parte de hipóteses filosoficamente concebidas e recorre a pesquisas empíricas para “reajustar” os postulados teóricos, como é descrito detalhadamente por Dubiel (1985), o que há de fato nos escritos de Horkheimer é a assunção prévia simultânea tanto de postulados teóricos que geram uma sobredeterminação da teoria sobre a pesquisa quanto de pressupostos teórico-sociológicos relacionados ao diagnóstico social – que é o caso da reificação, como bem apontado por Vandenberghe, que restringem ainda mais todo o espectro de possibilidades para o desenvolvimento tanto da teoria quanto das pesquisas. Todavia, excluídos a forma da abordagem e os problemas que dela surgem, a importância de ambos os elementos para a concepção da normatividade permanece: são necessários tanto um diagnóstico do presente dependente de pesquisas empíricas quanto uma proposição teórica que não se restringe à empiria.

No caso específico de Horkheimer, ambas, teoria e pesquisa, não podem ser vistas separadamente e, na mesma medida, constituem, enquanto argumento do materialismo interdisciplinar, a justificação da normatividade. Isso porque, na concepção de Horkheimer, nem a filosofia pura e nem a empiria cega seriam capazes de compreender a realidade social isoladamente. Apesar do desprezo que Horkheimer mantinha pelas ciências humanas que, como ele mesmo define, são particulares, “especializadas” e excessivamente influenciadas pelo capitalismo, por fim, ainda era necessário incluí-las no esquema da teoria crítica, principalmente para fins de acerto das hipóteses filosóficas.

De todo modo, o primeiro passo, se seguirmos o caminho percorrido por Horkheimer e desconsiderarmos o alto índice de pressupostos por ele assumidos a priori, é confrontar a própria teoria frente às demais que gozam de validade social. Ao defender a validade da própria teoria, defende-se igualmente a validade da normatividade, isto é, como a definição do dever-ser depende da formulação teórica para que seja tomado como válido, certamente, dado que essa formulação seja contraditória ou infundada, também o dever-ser perde sua força e vicissitude, tornando-se apenas uma utopia sem sentido.

Nessa medida, a teoria crítica recebe um golpe letal em seu desenvolvimento durante a década de 1940. Isto porque durante a década de 1930, apesar da série de contradições internas, o projeto de Horkheimer possuía a ambição de justificar sua postura e seus postulados normativos. Seja por empreender discussões em torno da concepção da verdade, como aparece no texto “Sobre o problema da verdade”, seja por defender o materialismo frente a outras tradições do pensamento como em “Materialismo e metafísica”, Horkheimer, em última instância, exercia o esforço de justificação da normatividade, o que também ocorre em “Teoria tradicional e teoria crítica”.

Durante a década de 1940 e posteriormente, principalmente com a publicação de “Dialética do esclarecimento”, a teoria crítica perde-se num simples criticismo apesar da complexidade do diagnóstico social ali presente. A principal mudança que ocorre nesse período, impulsionado pelos acontecimentos históricos da época como o regime Nazista e o Holocausto, é a perda da confiança na razão, algo que era presente e visível em sua teoria na década anterior. Fruto da herança hegeliana-marxista, a concepção da razão estava direta e estritamente vinculada, gerindo inclusive uma ideia de progresso positivo, à concepção da liberdade. O dever-ser da humanidade pressupunha os avanços da razão e sua efetivação na realidade e no modo de ser-aí no mundo dos indivíduos tanto quanto na determinação da estrutura social. O abandono desse projeto, com a crescente desconfiança em torno da razão, leva Horkheimer a praticamente abandonar toda forma de justificação da crítica e da normatividade, resultando, como figura em “Eclipse da razão”, e como argumentei anteriormente, na própria impossibilidade da normatividade.

O que restou a teoria crítica na década de 1940 foi despencar em um abismo em que não há qualquer oportunidade de retorno. A concepção da razão, tanto quanto o conceito da ação, perdem sua potencialidade emancipatória e subsistem, na forma de um universal efetivo, como instrumentais. A teoria crítica de Horkheimer nada mais faz do que apresentar um diagnóstico social fatalista, em que inexiste qualquer perspectiva de superação, em que toda ação emancipatória é inexequível, verdadeiramente o declínio da humanidade. Com isso, não só não é mais possível falar em normatividade, como o próprio projeto de teoria crítica – e não só o projeto, mas todo o constructo da teoria crítica – rende-se à contradição última da impossibilidade.

Apenas com um esforço e benevolência extremos, poderíamos pensar que, mesmo diante da impossibilidade, subjaz aos escritos de Horkheimer uma esperança de justificação, deduzindo

que sua proposta na década de 1940 pressupunha a teoria crítica como sinal de salvação. E aqui retornamos à visão de que a teoria crítica, estando acima de toda a realidade social e toda a vontade e desígnios da humanidade, seria capaz de guiá-la a um dever-ser desconhecido, que poderia ser considerado, por intermédio de uma projeção reflexiva, como o oposto do diagnóstico apresentado por Horkheimer e Adorno. A teoria crítica, nesse sentido, seria apenas outra forma religiosa de crença que funciona a partir de oposições binárias à qual a humanidade deveria depositar suas esperanças e “transferir” sua própria potencialidade. Neste caso, a teoria crítica não apenas reproduziria, mas seria ela mesma causa da alienação.

Com essa ruptura no projeto de teoria crítica, restam duas opções: a primeira, se considerarmos os textos de 1940, tendo como pressupostos aqueles da década anterior, ainda é possível salvaguardar um mínimo de potencial crítico-normativo da teoria de Horkheimer; a segunda, considerar os escritos de modo isolado, o que resultaria no quadro descrito anteriormente. Como o objetivo deste capítulo é compreender a concepção da normatividade a partir da teoria crítica de Horkheimer, abandono por hora a discussão sobre seu declínio normativo para focar na justificação da teoria crítica presente na década de 1930. No que segue, portanto, perpasso alguns textos de Horkheimer para trazer a luz seus argumentos sobre essa questão.

3.3 Teoria da verdade

Em “Sobre o problema da verdade”, Horkheimer parte de uma oposição entre contrários que existe tanto na filosofia quanto na vida social: por um lado, a consideração da verdade como limitada tanto do ponto de vista objetivo quanto subjetivo – ambas as limitações indicam uma relatividade da validade do conhecimento que tanto não perdura ao longo da história quanto varia segundo indivíduos e grupos sociais⁶⁹ – por outro, considera-se a verdade como absoluta. Essa contradição, que marca o que Horkheimer chama de filosofia da era burguesa, estaria presente principalmente nas obras de Descartes e Kant. Sobre essa contradição no pensamento de Descartes, Horkheimer (1999, p. 140) afirma:

O surgimento desta contradição na atualidade repete, de forma distorcida, uma discórdia que desde sempre permeia a filosofia da época burguesa. Ligando a dúvida metódica universal de Descartes com seu catolicismo convicto, ela adquire, de modo histórico-filosófico, a primeira forma exemplar. (...) a dúvida permanente sobre a realidade da verdade material, a ênfase constante dada à insegurança, à condicionalidade e à finidade de todo saber definido, ao lado diretamente de conhecimentos aparentes de fatos eternos, além da fetichização de categorias e entidades isoladas(...).

Essa contradição encontra-se em Kant na forma da discussão entre o saber condicionado e o saber puro. Sob essa divisão, a contradição reside na forma da pressuposição, de um lado, da ideia de que há uma forma de conhecimento absoluto e independente da experiência, isto é, uma teoria pura metafísica e, por outro, de um conhecimento relativo sobre as condições atuais da vida social, que, na concepção de Kant, são apenas aparência. Em decorrência dessa contradição, a normatividade em Kant acaba por conter um déficit quanto àquilo que é, apresentando apenas um “mundo” na forma de possibilidade (dever-ser), o que pode ser definido como utopia por sua desvinculação do mundo real. Esse déficit, na visão de Horkheimer, ocorre justamente por Kant dar prioridade ao caráter transcendental da subjetividade e sujeitar a “razão prática” a um ceticismo que a conduz ao seu caráter relativista, ou, em outros termos, a contradição em Kant é aparente – assim como a normatividade aparece como apenas um reino de possibilidades – por existir uma severa separação entre teoria e práxis. Essa separação, por sua vez, é marcada pela

⁶⁹ O relativismo do conhecimento aqui, em sua versão sociológica, refere-se à teoria de Karl Mannheim. Uma crítica similar pode ser vista em outro texto de Horkheimer, a saber, “Um novo conceito de ideologia?”.

derivação da práxis a partir de uma teoria do conhecimento, o que Horkheimer define como fetichização do conceito de dever.

Essa contradição entre a relatividade do saber e a possibilidade de uma verdade objetiva pode ser vista também sob o prisma da dissociação já antes mencionada entre a subjetividade e a objetividade que vigeram a ciência moderna, principalmente em Descartes e Kant e que encontrariam a primeira proposição de sua unificação em Hegel. Horkheimer acreditava ainda na capacidade do pensamento dialético suprassumir essa diferença:

Será que, realmente, resta apenas a escolha entre a aceitação de uma verdade conclusiva, tal como é propagada por religiões e escolas filosóficas idealistas, e a opinião de que cada proposição, cada teoria é sempre apenas “subjetiva”, ou seja, verídica e válida para um homem, um grupo, uma época, ou para a humanidade como espécie, mas que comumente carece de autoridade objetiva a tentativa mais grandiosa de elevar-se acima desta discrepância, o próprio pensamento burguês empreendeu na formulação do método dialético. Nele não aparece mais, como em Kant, apenas o sistema dos fatores subjetivos de conhecimento como meta da filosofia; a verdade aceita não é mais tão vazia que se deva na prática refugiar-se na fé compacta. Reconhecendo ser o conteúdo concreto condicional e dependente, “negando” cada verdade “finita” tão decididamente como em Kant, ela não deve, segundo Hegel, simplesmente passar pelo crivo ao selecionar o verdadeiro saber. no conhecimento da condicionalidade de cada opinião isolada, na negação de sua ilimitada pretensão à verdade, não se está destruindo em geral este saber condicional, mas incluindo-o sempre no sistema da verdade como opinião condicional, unilateral e isolada. Somente através desta contínua limitação e correção crítica de verdades parciais é que se produz este mesmo sistema como seu conceito concreto, como saber de intelecções limitadas dentro das suas fronteiras e do seu contexto. (Horkheimer, 1999, p. 145)

M. Horkheimer, ao colocar a dialética novamente como solução de toda contradição em que as oposições são vistas sempre como parciais, unilaterais e abstratas, está a reencenar toda a discussão e o processo no qual a dialética figura como suprassunção da querela entre a metafísica e o positivismo, entre filosofia e ciências – que aqui figuram na forma da contradição entre relativismo e dogmatismo. Do mesmo modo, também reproduz, como aparece em tantos outros textos, a crítica ao idealismo hegeliano, o qual, para ele, igualmente reproduz a contradição por causa de seu idealismo que eleva a filosofia ao status de religião. Aqui, a principal crítica ao pensamento hegeliano é por este desconsiderar o condicionamento empírico e temporal do saber, o que leva a dialética a ser “afetada pelo dogmatismo” (Ibid., p. 148). O problema do dogmatismo na dialética hegeliana, assim como na religião e todas as outras formas de pensamento que reproduzem de um modo ou de outro uma concepção de mundo eterna, ou dela são dependentes, está em que é gerada uma situação que leva a não transformação da realidade social, o que, em termos da normatividade na teoria crítica de Horkheimer, é inaceitável, já que a efetivação da

normatividade depende da ação dos indivíduos na história.

M. Horkheimer também critica a dialética hegeliana por cair no relativismo, já que não leva em consideração a situacionalidade dos discursos particulares e não toma partido frente a eles. De fato, esse é o problema central de todo relativismo, a aceitação de todo e qualquer fenômeno como válido e aceitável. Para a teoria crítica, o estabelecimento da normatividade requer uma postura crítica frente ao mundo em que esta se contrapõe a tudo que a ela não se conforma. Na visão de M. Horkheimer, portanto, é impensável tanto uma verdade final e absoluta quanto uma verdade unilateral e abstrata, isto é, relativa.

A teoria, assim como a verdade, na concepção de M. Horkheimer, está entrelaçada ao destino da humanidade. Primeiro, porque ela só se confirma na história, isto é, a efetivação da normatividade é um dos critérios de aferimento de justeza da proposição teórica⁷⁰ – assim como a compreensão da atualidade também é um critério. Segundo, porque ela é transitória, isto é, dependente da situacionalidade histórica. A transitoriedade não significa, no entanto, relatividade. E, por fim, porque há uma concepção de práxis vinculada à própria teoria, isto é, o modo de compreender a realidade pela teoria crítica visa ser igualmente um fator na transformação social.

Levando em consideração tanto o formato dos textos de M. Horkheimer – em que este sempre contrapõe dialeticamente propostas teóricas contrárias, buscando ao mesmo tempo assinalar o materialismo como suprassunção dessas propostas – quanto as suas próprias afirmações, a verdade também está relacionada à comprovação de que, frente à teoria crítica, as outras teorias estariam erradas:

A dialética, liberta da ilusão idealista, vence a contradição entre relativismo e dogmatismo. Presumindo que o prosseguimento da crítica e sua definição não termina com o próprio ponto de vista e desta forma não a hipostasiando, ela não abandona de modo nenhum a convicção de que seus conhecimentos no contexto total dentro do qual estão inseridos seus pareceres e conceitos não só são válidos para indivíduos e grupos isolados, mas também de modo geral, isto é, a convicção de que a teoria oposta

⁷⁰ A efetivação da normatividade e das tendências sociais presentes na teoria, sejam elas positivas ou negativas – que no caso de M. Horkheimer, assim como de K. Marx, emanam da universalização do diagnóstico social sem que seja necessária uma verificação empírica da totalidade – não pode ser vista como um critério isolado de validação da verdade. Isto porque M. Horkheimer não delimita a “vitória” ou a “derrota” de determinado grupo numa confrontação histórica como fator decisivo e último para verificação. Tanto a compreensão da realidade de determinado grupo (desde que progressista, já que M. Horkheimer rejeita qualquer forma de pensamento conservador ou reprodutor de injustiças sociais) quanto a concepção normativa por ele apresentada na forma da representação de um mundo melhor também são um critério que se vincula à efetivação da normatividade como resultado das lutas sociais.

é falsa. (Horkheimer, 1999, p. 153)

Isso leva ao entendimento de que a verdade deve alcançar validade universal, isto é, a proposição, no caso teórica, deve ser verdadeira e válida não só para quem a elaborou, ou o grupo que ele representa ou que o influencia, mas também para aqueles que acreditavam em argumentos contrários. Aqui M. Horkheimer pressupõe a possibilidade de um compartilhamento da razão, ou, em outros termos, pressupõe que indivíduos minimamente racionais que conseguem avaliar com clareza se uma proposição é comprovadamente verdadeira e se um argumento prevalece sobre outros. Isso, todavia, é razoavelmente contraditório, já que a própria teoria crítica vê como incapazes de compreender a realidade qualquer indivíduo que não compartilhe da própria teoria crítica, como demonstrei anteriormente em outro subcapítulo. Nas próprias palavras de M. Horkheimer (Ibid., p. 154): “A verdade vale também para aquele que a contradiz, a ignora ou a declara insignificante. Não é aquilo em que o indivíduo acredita e pensa de si mesmo, não é o sujeito em si que decide sobre a verdade, mas a relação das ideias com a realidade (...)”. A rejeição da fala e da crença dos indivíduos “comuns” também é reafirmada por M. Horkheimer quando ele coloca como critério de verdade a necessidade da compreensão do todo social, ou seja, os conceitos tanto quanto o conhecimento empírico só ganham validade – assim como significado – na medida em que são mediados numa unicidade teórica. Como M. Horkheimer considera o saber dos indivíduos “comuns” como abstrato, parcial e permeado por interesses particulares ou determinações estruturais das quais ele mesmo não tem consciência, por obviedade, suas proposições jamais poderiam ser consideradas como verdadeiras.

A problemática acima indica, mais uma vez, a tensão entre conceito e realidade. E torna-se preciso voltar a questionar se M. Horkheimer estaria mais próximo de um idealismo ou de um materialismo, se a teoria crítica se orienta pelas questões sociais que surgem na realidade ou assume uma postura dogmática ao reproduzir os pressupostos da dialética. Até onde M. Horkheimer expõe:

O materialismo, ao contrário afirma que a realidade objetiva não é idêntica ao pensamento do homem e nunca pode dissolver-se nele. Por mais que o pensamento tente, em seu próprio elemento, imitar a vida do objeto e assim amoldar-se a ele, tampouco é o pensamento ao mesmo tempo o objeto em questão, a não ser na auto-observação e reflexão – e nem mesmo aí. Por isso, o conceito de uma falta não significa já a superação; conceitos e teorias constituem um momento de sua eliminação, um pressuposto da atuação correta, que no seu decurso é continuamente redefinida, assimilada e melhorada. (Horkheimer, 1999, p. 150).

A provisão de que a teoria adaptar-se-ia aos diferentes momentos da luta social sem perder a sua validade é só mais uma face da já previsível postura da infalibilidade da dialética. Ou seja, independentemente das tendências previstas na teoria crítica comprovarem-se ou não no decurso das lutas históricas, ao fim, a compreensão dialética permanece verdadeira. Da mesma forma, afirmar que a teoria crítica é um projeto aberto, figura como uma forma distinta de dizer que ela é capaz de adaptação a qualquer mudança social, permanecendo verdadeira para além dos fenômenos sociais e que, se por acaso, a sociedade alcançar um estado “melhor” no futuro, a teoria foi, também, uma das forças libertárias.

A necessidade de justificar a verdade da teoria crítica acaba conduzindo M. Horkheimer a extrapolar os requerimentos desta tarefa. Não que seja incomum encontrar, como ele mesmo aponta constantemente, uma contradição entre relativismo e absolutismo da verdade, seja no pensamento filosófico ou no espírito de uma sociedade, mesmo porque este é o exato problema de sua justificação. Ao que tudo indica, as críticas que M. Horkheimer faz a Hegel são as mesmas que ele reproduz. Temos então, primariamente, que a realidade só é verdadeira na medida em que esta se conforma à teoria, à dialética. E mesmo internamente na teoria, as categorias só ganham sentido e só são verdadeiras na medida em que são mediadas com o todo.

3.4 Ação

A concepção da ação em Horkheimer difere segundo os interesses e a consciência dos atores sociais. O que é defendido em sua concepção é uma ação racional, a qual só pode ser orientada a partir do momento em que o indivíduo toma posse de um determinado conhecimento da realidade social, a saber, a própria teoria crítica e orienta-se pelo horizonte normativo por ela pré-determinado. Os interesses, nesse caso, são definidos pelos ideais normativos estipulados teoricamente. Entretanto, de modo prévio a essa tomada de consciência em que o indivíduo se torna ele também um crítico social, as ações são tratadas como tendo como motivação fundos emocionais ou tradicionais, ou seja, o que está em jogo não é a realização de uma sociedade mais justa, mas as ações seguem os interesses dominantes em determinado momento histórico: os interesses burgueses para ser mais exato.

A crítica realizada por Vandenberghe a Horkheimer em que este reproduz a reificação ao tomá-la como um pressuposto imutável de sua teoria, elevando-a basicamente à totalidade social, recai sobre o entendimento da ação do indivíduo comum, isto é, aquele que ainda não se transformou num teórico crítico que orienta o seu pensamento dialeticamente. Isso é marcado também pelo abandono até certa medida da própria potencialidade emancipatória presente na concepção do trabalho em Hegel e Marx e o seu papel na constituição ôntica e ontológica do ser humano. Esse problema surge ainda no início da carreira intelectual de Horkheimer em suas considerações e dúvidas sobre a capacidade do proletariado em realizar uma revolução e efetivar uma sociedade mais justa, como é o caso que aparece já em *“Dämmerung”* (Horkheimer, 1987). Essas dúvidas retomavam uma questão em voga à época sobre o porquê, dadas as condições precárias de vida presentes no capitalismo, a revolução não teria ocorrido como previsto por Marx. Em *“Dialética do esclarecimento”*, posteriormente, fica aparente, e sem dúvidas, a visão da perda da potencialidade de emancipação que a categoria do trabalho possuía, tornando-se apenas o outro lado da moeda: a dominação. Como Honneth (1995, p. 37) corretamente aponta:

O mesmo processo da reificação que Lukács deriva da generalização histórica da troca de mercadorias é retrçada por Horkheimer e Adorno a partir da confrontação do sujeito agente com a natureza. Na visão deles, a emancipação do homem civilizado do poder superior da natureza só pode ser alcançada com sucesso por meio da atividade do trabalho na qual o controle

técnico sobre a natureza externa seja combinado com a supressão das necessidades e impulsos da natureza interna. Os êxitos cognitivos que servem a esse fim libertador estão conectados desde o início com a atividade de trabalho que possui as características de um tipo de racionalidade que, sem distinção, objetifica ambos os meios social e natural do ponto de vista do estabelecimento do controle externo. A emancipação do homem civilizado, portanto, e desde o início assegurada apenas à custa do desenvolvimento da razão instrumental. O que subjaz o progresso social, no qual o homem sistematicamente aumenta seu controle sobre a natureza externa, é um processo social de reificação, no qual ele gradualmente perde por completo sua natureza interna por tratá-la da mesma forma que o faz com o mundo externo.

Em “Dialética do esclarecimento”, Horkheimer e Adorno reduzem a perspectiva marxista da ação presente no conceito de trabalho como constituinte da subjetividade humana, à capacidade de reconhecimento de si. Do ponto de vista da teoria crítica, inicialmente, seria como postular que, com os desenvolvimentos históricos, a ação, no conceito de trabalho, perdeu um dos dois princípios que a determinava: o seu potencial emancipatório. Até aqui, isto seria suficiente, já que a própria teoria crítica não busca, dada a sua formulação e modo de justificativa do dever-ser, estipular novos princípios e fins normativos, mas efetivar aqueles já existentes. No entanto, comparativamente aos textos de Horkheimer da década de 1930, os textos que seguem a década de 1940, principalmente a partir da publicação de “Dialética do esclarecimento” em 1942, a crítica perde a sua base justificativa e passa a figurar mais como criticismo social. O resultado já esperado quando esse movimento ocorre é evidente: uma reificação sem solução tornada ponto de partida ao mesmo tempo que ponto de chegada, como afirma Vandenberghe.

Ao falar em revolução e transformação social, é preciso ter em mente que, ainda quando M. Horkheimer orientava-se pelo materialismo, esses processos históricos, ou, mais especificamente, a ação direcionava-se a um objetivo muito claro. Esse objetivo segue a mesma direção que as críticas de Marx a Hegel quanto aos problemas do idealismo. Dito de outra forma, a transformação social, tendo como fundo uma teoria materialista da história, não se limita a transformação da consciência, mas visa também a própria transformação por meio da ação da realidade objetiva:

Este ponto de vista pressupõe o axioma do idealismo de que conceito e existir são, na realidade, a mesma coisa e que, por isso, toda realização pode acontecer no puro meio do intelecto. Renovação e elevação interior, reforma e desenvolvimento psíquico sempre foram a saída que ele [Hegel] indicava; enquanto o agir e mudar do mundo exterior foram, em geral, considerados importantes, aparecia este como mera consequência daquele. O materialismo, ao contrário, afirma que a realidade objetiva não é idêntica ao pensamento do homem e nunca pode dissolver-se nele. Por mais que o pensamento tente, em seu próprio elemento, imitar a vida do objeto e assim amoldar-se a ele, tampouco é o pensamento ao mesmo tempo o objeto em questão, a não ser na auto-observação e reflexão – e nem mesmo aí por isso, o conceito de uma

falta não significa já a superação; conceitos e teorias constituem um momento de sua eliminação, um pressuposto da atuação correta, que no seu decurso é continuamente redefinida, assimilada e melhorada. (Horkheimer, 1999, p. 150)

Como aparece na exortação final da citação acima, a atividade humana na história não pode de modo algum fetichizar o “dever” na forma de um princípio prático universal e imutável, já que as demandas de cada momento histórico são transitórias. Isso é o mesmo que dizer que a concepção da normatividade não deveria gerar uma norma perpétua para a ação, ou seja, apenas uma teoria que consegue capturar as vicissitudes de sua época poderia indicar o caminho a ser seguido ao se tomar o controle sobre o destino da sociedade. Todavia, esse postulado gera suas próprias dificuldades: como indicar o dever-ser sem indicar como alcançá-lo. Em geral, a teoria crítica de M. Horkheimer não define com presteza os meios para alcançar o fim desejado, assim como não determina de modo concreto e substantivo quais transformações objetivas os indivíduos deveriam operar na realidade social. Assim, mesmo que a concepção da normatividade, enquanto dever-ser, deriva-se, por um lado, de uma filosofia da história e pretende, por outro, apontar uma postura ética-moral, a definição vaga da normatividade enquanto dever-fazer permanece uma incógnita e mesmo uma lacuna na teoria de M. Horkheimer.

A práxis intelectual-crítica operada pelo teórico, todavia, difere-se, na concepção de Horkheimer, da práxis do “sujeito comum”. Essa distinção decorre da orientação normativo-teórica, cuja posse se dá na medida em que o sujeito assume a teoria crítica como meio único de compreender a realidade social, isto é, de tomar consciência do seu modo de ser-aí no mundo. Em outras palavras, a única forma de efetivar a normatividade encontra-se na relação entre teoria e práxis. Por conta dessa atitude, geralmente a teoria crítica é interpretada como que assumindo a posição de sujeito histórico da revolução – lugar antes ocupado pelo proletariado.

3.5 Diagnóstico social

Em certa medida, é possível dizer que o diagnóstico social de Horkheimer tem uma dupla origem: por um lado, tem como pressuposto a crítica de Marx ao capitalismo; por outro, há um reflexo entre a história das ideias e a história da humanidade, isto é, os problemas sociais são compartilhados. Por exemplo, em “Sobre o problema da verdade”, Horkheimer (1999) aponta que a contradição entre as concepções da verdade, como relativa ou como absoluta, presente nos debates da filosofia e das ciências humanas figura em exata e mesma forma na vida social tanto no nível individual quanto institucional. Em “Observações sobre crise e ciência” (Horkheimer, 1999) ocorre o mesmo, assim como em “Eclipse da razão”. Para fins de ilustração desse espelho entre filosofia e vida social, a seguinte passagem, que consta nas primeiras linhas de “Sobre o problema da verdade” (Horkheimer, 1999, p. 139) deixa clara essa relação: “A consciência filosófica, cheia de contradições das últimas décadas está também dividida acerca do problema da verdade. Dois pontos de vista contrários ocupam, na vida pública e não raro no comportamento do mesmo indivíduo, um lugar irreconciliável entre si”.

Esse reflexo, que nos escritos de Horkheimer aparece ora como a sociedade que reflete a teoria e ora como a teoria que reflete a sociedade, gera um intrincado problema de difícil solução. Esse problema não existiria se por acaso estivéssemos diante de uma teoria que crê que cada grupo específico possui uma visão de mundo distinta e que todos são válidos simultaneamente. Fosse esse o caso, bastaria assumir que determinada teoria simplesmente reproduz organicamente a visão de mundo a qual está vinculada. A questão é que Horkheimer crê que a teoria crítica é capaz de colocar-se para além dos interesses do modo de produção vigente e que é capaz de alcançar um certo grau de verdade e autonomia. Por um lado, Horkheimer opera uma hermenêutica que interpreta os textos filosóficos frente ao contexto histórico em que foi escrito e, mais especificamente, no contexto individual no qual o seu autor se encontrava – como é o caso de Descartes, por exemplo:

O surgimento desta contradição na atualidade repete, de forma distorcida, uma discórdia que desde sempre permeia a filosofia da época burguesa. Ligando a dúvida metódica universal de Descartes com seu catolicismo convicto, ele adquire, de modo histórico-filosófico, a primeira forma exemplar. Torna-se evidente não só a coexistência irreconciliável entre a fé e o saber contraditório, mas também a própria teoria do conhecimento. (Horkheimer, 1999, p. 140)

Por outro lado, acreditava na teoria crítica como capaz de orientar-se por um dever-ser, pela normatividade teoricamente justificada. Apesar da justificação da normatividade em Horkheimer seguir a ideia de crítica imanente, isto é, de estar inserida na realidade social, das condições de superação das condições concretas já estarem presentes na atualidade, o que levaria a crer que o interesse que rege a interpretação da realidade pela teoria crítica é tão imanente quanto o que determinada as demais teorias, as generalizações feitas por Horkheimer ainda assim não se justificariam. De fato, o que Horkheimer parece denotar é que a parte está contida e reflete o todo, mas que a teoria crítica transcende, por causa do pensamento dialético, essa determinação. De outro modo, poderíamos dizer que, por causa da concepção de normatividade, Horkheimer crê que a teoria crítica não cai nem no relativismo presente no conceito de ideologia de Mannheim, nem nas formas de pensamento dogmático que afirmam uma verdade absoluta. A teoria crítica, ao mesmo tempo em que está inserida na realidade social, não compartilha de seu estado atual e nem de seu destino caso este não siga na direção por ela apontado.

Dada a necessidade de universalização em sua confrontação com os limites de conhecimento do todo, M. Horkheimer reconhece que a teoria, pode recorrer à apresentação de seu diagnóstico social, que abrange a totalidade social, na forma de uma tendência. É como ele vê a teoria de K. Marx que, sem uma verificação empírica da totalidade, ainda assim, por meios da teoria da história, pode identificar – e universalizar – o seu diagnóstico social e os potenciais riscos que a sociedade enfrentaria enquanto tendências. A confirmação da teoria pela desenrolar da história e pela ação dos indivíduos e grupos sociais seria o balizador da confirmação ou refutação destas tendências que na teoria são promulgadas. E isto ainda é validado, na visão de M. Horkheimer, pela necessidade da teoria crítica colocar-se oposta a qualquer pensamento e ação que possam levar à barbárie, ou seja, a teoria crítica e sua normatividade justificam-se como bastião de defesa contra aquilo que a opõe em termos de fenômenos históricos que são julgados como indesejados, errados etc. Colocado de modo mais explícito, a teoria crítica deve propor uma compreensão da realidade que se posicione contra qualquer forma de pensamento que possa conduzir ao aumento da miséria, da desigualdade social, atos desumanos, assim como a ascensão de regimes autoritários e ou totalitários. Uma vez que a normatividade é postulada, tanto a teoria quanto a práxis devem estar alinhadas ao dever-ser proposto e negar de toda forma possível os fenômenos e discursos que representem ou um obstáculo a sua efetivação ou que a rejeitem.

Como aparece no texto “Materialismo e moral”, a capacidade de julgamento moral autônomo é um fenômeno razoavelmente recente. Ainda assim, a capacidade de definir racionalmente o destino da sociedade ainda era algo muito escasso, se não inexistente, a não ser com relação a eventos da vida individual, destacados de seu contexto social total. O surgimento desta capacidade, no entanto, estava vinculado à perda de força normativa por parte da autoridade religiosa.

Os usos da razão no julgamento moral, mesmo em face da contraposição à autoridade normativa da religião, ainda atendia a outros interesses e objetivos que não o estabelecimento de uma concepção de vida boa e de uma sociedade justa. Em geral, o uso da razão, seja no julgamento moral ou nos avanços técnico-científicos, mantinha sua conexão com a dominação tanto da natureza quanto do próprio homem. Isto é dizer que, em si, estavam presentes dois aspectos contraditórios: por um lado, detinha a potencialidade emancipatória, por outro, poderia servir como seu próprio obstáculo.

A causa principal do prevaletimento do lado “negativo” da razão e o desvanecimento do seu potencial emancipatório estão diretamente relacionados com o diagnóstico social da dissociação entre universal e particular. É só na medida em que há essa dissociação em que indivíduo e estrutura encontram-se desvinculados – a não ser sob a forma da estrutura, desgovernada e alheia às vontades e a razão do indivíduo, voltar-se contra eles próprios – que o isolacionismo individualista, a busca do privilégio individual, do interesse particular, da razão instrumentalizada, subjetiva e relativista tornam-se o *modus operandi* vigente socialmente. Essa questão aparece bem explícita não só em “Materialismo e moral”, mas também compõe o argumento central de “Eclipse da razão” e tantos outros textos de M. Horkheimer.

Com a crítica da economia política colocada à parte, porque é central nos escritos da década de 1930 de M. Horkheimer, mas perde força nas décadas posteriores, o diagnóstico da dissociação entre universal e particular e a contraposição constante entre o relativismo e o absolutismo argumentativo – a qual aparece praticamente em todos os textos de M. Horkheimer – assumem o cerne do pensamento da teoria crítica. A dissociação sempre vai aparecer para evidenciar a reificação social e a perda ou impossibilidade na normatividade, ou, em outros termos, da potencialidade normativa. A contradição entre os argumentos culmina em versões unilaterais de um relativismo ou absolutismo, na afirmação de que ou tudo é válido ou existe uma verdade

eterna, de uma regra que se altera constantemente ou de uma harmonia social imutável é a forma como a consequência da dissociação manifesta-se no pensamento filosófico e social. A dialética, de modo nada surpreendente, por almejar sempre restabelecer a relação harmônica e unificada entre universal e particular, sempre se torna a única saída viável para a superação do declínio da sociedade quanto do pensamento teórico. Até onde o diagnóstico da dissociação é concernente, Horkheimer afirma:

Refletindo-se sobre a estrutura da ordem burguesa, pode-se facilmente elucidar o que está no fundo do estado espiritual em questão. O todo social vive pelo desencadeamento dos instintos de propriedade de todos os indivíduos enquanto eles se preocupam com ganho, manutenção e aumento dos próprios bens, ele se mantém. Cada um procura cuidar de si mesmo, da melhor maneira possível. Já que, dessa forma, ele produz necessariamente o que outros precisam, impõe-se as necessidades da comunidade, por meio das atividades aparentemente autônomas e úteis ao próprio bem-estar. O aparelho psíquico de cada um é cunhado pelo fato de que, nesta ordem, a produção de toda a existência social coincide com a busca da propriedade pelos indivíduos. (...) nesta época a vantagem econômica e a lei natural que rege a vida individual. A esta lei natural dos indivíduos o imperativo categórico justapõe como nora a “lei universal da natureza”, a lei de vida da sociedade humana. Isto seria absurdo se os interesses particulares e as necessidades da comunidade se entrelaçasse necessariamente e não de modo altamente impreciso. Entretanto, isto não acontece e é essa a deficiência da forma burguesa da economia: entre a livre concorrência dos indivíduos com o meio, e a existência de toda a sociedade como aquilo que é mediado, não existe uma correlação racional. O processo se desenvolve, não sob o controle de uma vontade consciente, mas como um caso natural. (Horkheimer, 1999, p. 63)

Em ‘Eclipse da razão’, M. Horkheimer (2015) reconstrói, na forma de uma genealogia, os desdobramentos conceituais e histórico-sociais da razão no ocidente. O conceito de razão, desagregado em razão subjetiva e razão objetiva, percorreu um longo caminho de ressignificações e potencializações frente a uma batalha teórico-interpretativa com consequências prático-sociais. Neste livro é apresentado não só o percurso do conceito de razão, mas também um diagnóstico do conceito do estado atual da razão e da sociedade frente a desvitalização da razão objetiva e do predomínio da razão subjetiva.

A razão predominante no período contemporâneo é a razão subjetiva, a qual, seguindo a discussão feita até aqui, corresponde em exatidão ao âmbito particular. A razão subjetiva está preocupada “com meios e fins, com a adequação de procedimentos par propósitos tomados como mais ou menos evidentes e autoexplicativos. Dá pouca importância à questão de se os propósitos em si são razoáveis” (Ibid., p. 11). Por indicar uma forma de refletir e agir fundamentada num cálculo entre meios e fins, seu resultado é avaliado sempre a partir de um critério de utilidade. Nada é tomado como um fim em si mesmo com valor intrínseco, mas

deve sempre atender a uma externalidade, isto é, deve sempre ser útil como uma ferramenta, um meio para alcançar um fim outro. Se, no entanto, a razão subjetiva pode ser vista como uma capacidade cognitiva do indivíduo, a razão objetiva direciona-se à totalidade:

Grandes sistemas filosóficos, como de Platão e Aristóteles, a escolástica e o idealismo alemão, foram fundados sobre uma teoria objetiva de razão. Visava-se a desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus objetivos. O grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade. Sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era a régua dos pensamentos e ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas a considerava tão somente como uma expressão parcial, limitada, de uma racionalidade universal da qual se derivam os critérios para todos os seres e coisas. A ênfase estava nos fins, não nos meios. O esforço maior desse tipo de pensamento era o de reconciliar a ordem objetiva do “razoável”, como a filosofia a concebia, com a existência humana, incluindo o autointeresse e a autopreservação. (Horkheimer, 2015, p. 12s)

Para M. Horkheimer, a razão subjetiva, por sua própria concepção e seu próprio procedimento, é marcada por um relativismo e pela incapacidade de normatividade, porque nada tem a dizer sobre a totalidade da vida social humana e menos ainda sobre os objetivos e fins que a sociedade deve buscar enquanto tal. A razão objetiva, que indica uma forma de saber que compreende e denota uma estrutura da sociedade e que, ao mesmo tempo, requer um modo específico de agir, não apenas é capaz de determinação e concepção normativa, mas, como é esperado, só é, na atualidade, empregada e possibilitada pelo pensamento dialético: “Quando a ideia de razão foi concebida, pretendia-se alcançar mais do que a mera regulação da relação entre meios e fins: ela era encarada como um instrumento para entender os fins, para determiná-los” (Horkheimer, 2015, p. 18).

Em seu diagnóstico da sociedade atual, que sempre é acompanhado pelo seu reflexo na “teoria tradicional”, M. Horkheimer aponta novamente para uma dissociação entre universal e particular na medida em que a concepção de uma razão objetiva, que continha em si a razão subjetiva, dá lugar à existência apenas desta última de modo isolado. O prevalecimento da razão subjetiva sobre a razão objetiva elimina, assim, qualquer possibilidade de normatividade, isto é, a sociedade é, na atualidade, incapaz de determinar, por meio da razão, o seu dever-ser tanto quanto de torná-lo um princípio prático. O pensamento utilitarista (razão subjetiva e instrumental), em seu relativismo, não permite a ancoragem de valores ético-morais ou qualquer outra forma de juízo de valor. A sociedade, portanto, tanto não detém nenhuma forma de conhecimento e controle sobre sua estrutura, como também não possui qualquer mecanismo de defesa dos ideais, na forma da normatividade, contra a ascensão da barbárie.

A presente crise da razão consiste fundamentalmente no fato de que, a certa altura, o pensamento tornou-se simplesmente incapaz de conceber tal objetividade ou começou a negá-la como ilusão. Esse processo avançou gradualmente até incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. Ao final, nenhuma realidade particular pode parecer razoável per se; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, tornaram-se apenas carapaças formais. Na medida em que a razão é subjetivizada, ela também se torna formalizada."(Horkheimer, 2015, p. 13)

O diagnóstico do fim da razão objetiva é marcado pelo fim tanto do sentido da realidade objetiva quanto da liberdade, já que esta última está diretamente vinculada à capacidade de determinar racionalmente a estrutura social. É apenas nesse cenário, em que a sociedade é regida pela universalidade da razão subjetiva, que a reificação humana pôde assumir a proporção gerada pelo surgimento da sociedade industrial:

A reificação é um processo que pode remontar aos primórdios da sociedade organizada e do uso de ferramentas. No entanto, a transformação de todos os produtos da atividade humana em mercadorias foi atingida apenas com a emergência da sociedade industrial. As funções outrora realizadas pela razão objetiva, pela religião autoritária ou pela metafísica foram assumidas pelos mecanismos reificantes do aparato anônimo da economia. E o preço pago no mercado que determina a vendibilidade da mercadoria e, assim, a produtividade de um tipo de trabalho específico. (Ibid, p. 50)

O conjunto dos diagnósticos sociais presentes na obra de M. Horkheimer indica um processo histórico no qual a hegemonia religiosa que determinava as formas de pensamento e a normatividade foi abalada pelo pensamento iluminista e pela revolução industrial. Mesmo que o iluminismo e os interesses sociais vinculados às demandas de uma sociedade industrial apresentassem uma forma distinta de pensamento e a sociedade já estivesse objetivamente organizada de modo a não mais corresponder a sua estrutura do passado, em determinado momento desse processo tanto o pensamento quanto as estruturas do passado estariam convivendo em contradição com sua própria negação. A alienação, seja ela de cunho religioso ou econômico-político, ainda é a única característica perpétua da sociedade. A potencialidade do ser humano ainda não lhe pertence, e o único modo de retomá-la, assim conceber e definir a normatividade tanto quanto efetivá-la na realidade, isto é, de suprassumir a condição atual da sociedade, está nas mãos do teórico crítico e da dialética.

3.6 O problema da experiência na determinação da normatividade

Se a leitura que fiz de Horkheimer aponta, por um lado, para um conflito interno em sua obra – a saber, entre uma metodologia dialética entre pesquisa e apresentação que, por força da crítica e pela forma como as atividades estavam divididas, polariza o pesquisador em relação ao pesquisado, e uma série de *insights* sobre um projeto interdisciplinar que envolve tanto pesquisa empírica quanto teoria –, por outro, creio que ela oferece um ponto de partida para uma discussão em torno da sociologia que pode ser frutífera.

A noção de “estar junto” aparece em Horkheimer mediante o pressuposto de que o teórico crítico faz parte da realidade social sobre a qual ele tece a sua apresentação e na qual realiza a sua pesquisa sociológica. A importância deste pressuposto faz-se na medida em que sua pretensão tinha como objetivo superar a posição presente em algumas tradições teóricas em que o pesquisador, no papel de observador, assumia a posição de um ser extraplanar que conseguiria assimilar a realidade “por cima”. O que está por trás dessa afirmação, entretanto, é a questão do distanciamento das demandas da necessidade ou qualquer outro cerceamento da liberdade do filósofo, assim como a questão da neutralidade axiológica. O sociólogo como observador e o filósofo como ser contemplativo compartilham da mesma perspectiva: eles nunca de fato refletem o seu inserir-se na realidade sobre a qual realizam sua pesquisa. Ao mesmo tempo em que há certa potencialidade de entendimento no inserir-se de fato na realidade social concreta, ao invés de simplesmente tê-lo como um pressuposto teórico, o localizar-se frente a determinado “objeto de estudo” – ou, nos termos de Horkheimer, refletir a forma como está-se inserido na realidade – indica a própria limitação situacional do pesquisador.

Estas duas questões – o inserir-se e o como inserir-se na realidade social concreta – são ofuscadas na teoria crítica de Horkheimer pelo seu débito à filosofia da história e pela ruptura teórica com o processo dialético, por não ter superado a teoria de Marx, e a consequente assunção de um modelo formal do método dialético. O desvelar da potencialidade emancipatória que se encontra já sempre presente no próprio conflito em andamento na realidade social dispersa-se diante da sobredeterminação da razão em sua tarefa de transfiguração.

Como busquei mostrar em Horkheimer, simplesmente afirmar que tal e tal aspectos são levados em consideração pode ser sobreposto por uma lógica teórica que sobredetermina tais considerações. Mesmo que se postule sempre e de novo que a teoria é orientada pela tarefa histórica que se põe ao teórico crítico, o qual está tão imerso na realidade concreta presente quanto aquilo/aquele que ele pretende entender, ressaltando a importância da práxis e da orientação normativa da teoria, a incoerência própria à teoria acaba por desconstruir sua posição mesma. A separação entre aquele que quer entender e aquele que apenas experiencia, como se ele por si mesmo não fosse capaz de entendimento, necessitando que o teórico crítico assuma a tarefa de Prometeu uma vez mais, não soa como um tensionamento, mas como uma hierarquização daqueles que detém conhecimento e daqueles que podem vir a adquiri-lo se seguirem os passos do teórico.

A temática da injustiça epistemológica, contudo, não era desconhecida a Horkheimer, ele mesmo tendo a postulado como um problema a ser superado. A questão da dominação e da relação do conhecimento com a dominação, aparece explicitamente em suas obras. As ciências do espírito, como apontava Horkheimer, ao imitar o modelo das ciências naturais, reproduzia a mesma forma de dominação que esta assumia frente à natureza, porém em relação aos demais seres humanos – essa perspectiva, segundo Horkheimer, encontrava-se já nos escritos de Maquiavel: “Na sociedade real, os seres humanos são dominados por outros seres humanos; o que era necessário era transmitir o conhecimento, baseados nas observações e no estudo sistemático de fatos, sobre como se alcança e se mantém a dominação” (Horkheimer, 1993a, p. 316). Se por um lado a injustiça epistemológica aparece como dominação, por outro, ela manifesta-se no obscurantismo de determinadas teorias que age de modo a encobrir as próprias injustiças sociais que ocorrem na realidade social.

A continuação desta crítica ganhou novas forças a partir da quebra do paradigma da questão da identidade entre teoria e destinatário da teoria que está presente na obra de Horkheimer. Se a crítica em Horkheimer demandava certo distanciamento, ou não alinhamento, com o “destinatário da teoria”, as teorias feministas e antirracistas, assim como o movimento pós-colonialista, trouxeram questionamentos profundos à própria teoria que se pretende crítica. Nestes termos, a posição do intelectual e de sua obra foram novamente revistas, de modo a intensificar a crítica da injustiça epistemológica. A noção de “jogar” o sujeito sobre si mesmo, desta forma, que justificava a necessidade do afastamento entre teórico e seu “sujeito-objeto” para que a

crítica fosse possível, voltou-se, em sua aplicação, sobre o próprio Horkheimer.

Essas teorias têm como ponto de partida exatamente a forma como estão inseridas na realidade social, não a partir da luta de classes revelada pela teoria, mas pelas próprias questões práticas que surgem de sua localização. É possível dizer que Horkheimer compartilhava desta noção, a partir da ideia de “tarefa” da teoria social, a qual emana da vida prática, mas a obliteração pelo ensejo da razão fez-se primaz. Na definição de Seyla Benhabib (1992, p. 151s), a questão apresenta-se de uma forma muito mais complexa, tratando-se de um sistema que organiza e determina o vir a ser:

Para a teoria feminista, o sistema de gênero e sexo não é um contingente, mas uma forma essencial na qual a realidade social é organizada, simbolicamente dividida e vivida por intermédio da experiência. Por sistema de gênero e sexo, eu entendo a constituição e interpretação sócio-histórica e simbólica das diferenças anatômicas dos sexos. O sistema de gênero e sexo é a grade por meio do qual o *self* desenvolve uma identidade corporificada, um certo modo de ser em seu corpo e de viver o corpo. O *self* torna-se um eu na medida em que apropria da comunidade humana um modo simbólico, psicológico e social de experienciar sua identidade corporal. O sistema de gênero e sexo é a grade pela qual sociedades e culturas reproduzem indivíduos corporificados.

O sistema de gênero e sexo pode ser visto como uma estrutura prévia que orienta nossa experiência e nosso entendimento sobre a realidade social e sobre nós mesmos, e que permite a formação de uma identidade com referência ao corpo. Este sistema, todavia, contribui, como bem ressalta Benhabib, para a opressão e exploração das mulheres, quando não da sua exclusão da esfera pública. A tradição, portanto, pode, em muitos casos, ser constituída por preconceitos que não apenas prejudicam o entendimento mútuo, mas que produzem uma forma específica de experiência: a experiência do sofrimento e da injustiça. Não se trata apenas de frustração de expectativas, como no momento negativo da dialética, mas de uma forma de organização social que elimina, por muitas vezes, a própria existência prévia de expectativas, ou conotam-lhe já sempre de uma aura de prontidão para o sofrimento.

Esse movimento de reconhecer a centralidade do gênero na forma como a sociedade organiza-se, como os sujeitos relacionam-se, como experienciam e entendem, revela o caráter ético, político e normativo dessa proposta. Não se trata de elevar a consciência de determinada classe a um ponto transcendente ou de fazer o mesmo com a teoria por meio da razão, mas de reconhecer que se trata de uma questão socialmente imanente, efetivada na práxis cotidiana. A questão da identidade entre teoria e destinatário da teoria aqui assume uma formulação diferente de como a questão foi colocada por Lukács e Horkheimer: ela parte do

entendimento do sujeito concreto e de sua experiência, levando as diferenças em consideração, indicando a pluralidade constitutiva tanto do sujeito – e conseguinte finitude e historicidade – quanto da esfera pública.

Este ponto de vista que prioriza a individualidade do sujeito, Benhabib chama de o “outro concreto”. Esta visão contrapõe-se a do “outro generalizado”, em que os sujeitos são levados em consideração apenas como abstrações. As teorias da moral que levam apenas esta última concepção em consideração, acabam por suprimir o outro que, em sua concretude, torna-se, de fato, invisível. Trata-se, nos termos de Benhabib, de uma cegueira epistemológica frente ao outro concreto:

Somente um diálogo moral que é verdadeiramente aberto e reflexivo e que não funciona com limitações epistêmicas desnecessárias pode levar ao entendimento mútuo da alteridade. Nem a concretude e nem a alteridade do “outro concreto” pode ser conhecida na ausência da *voz* do outro. O ponto de vista do outro concreto emerge como distinto apenas como um resultado da autodefinição. É o outro que nos torna cientes tanto de sua concretude quanto de sua alteridade. Sem engajamento, confrontação, diálogo e mesmo a “luta por reconhecimento” no sentido hegeliano, nós tendemos a constituir a alteridade do outro por meio de projeção e fantasia ou ignorá-la em sua indiferença. (Benhabib, 1992, p. 168)

Esta posição adotada por Seyla Benhabib indica, por um lado, o aspecto crítico de sua obra, assim como, por outro, sua vinculação às discussões sobre teorias da justiça. Deste modo, na mesma medida em que se revelam formas de injustiça, aparecem também as concepções positivas de justiça. Não se trata aqui, portanto, como aparece em Horkheimer, de uma proposta que se impõe sobre o outro, nem a ideia de dar voz: o outro é dotado de capacidade de agência e entendimento – é por meio do diálogo que entramos em contato com a alteridade do outro.

Teorias da justiça frequentemente trazem consigo uma noção sobre o ser e o dever ser – em geral, isto vem explícito numa reivindicação sobre como os membros de uma sociedade deveriam organizar-se política e socialmente em termos institucionais ou de grupos. Em Benhabib, assim como em Young (1990), essa discussão geralmente segue uma avaliação normativa tanto dos pressupostos teóricos das outras abordagens, quanto das instituições e práticas concretas. Diferentemente, portanto, das teorias que partem da tentativa de fundamentação de uma verdade – a partir da qual decorreram uma série de deduções – e que se preocupam mais com o aspecto especulativo do dever-ser, as abordagens críticas de Benhabib e Young partem de uma crítica do que é. Assim, na visão de Young, uma concepção da justiça deveria partir dos conceitos de dominação e opressão.

Enquanto a abordagem de Benhabib estava mais focada na crítica às concepções que, unilateralmente, previam apenas um outro generalizado, Young (1990, p. 3) concentra-se na importância de diferenciação de grupos sociais e nas interações que ocorrem entre estes:

Tipicamente, teorias filosóficas da justiça têm operado com uma ontologia social que não têm espaço para um conceito de grupos sociais. Eu argumento que onde diferenças de grupos sociais existem e em que alguns grupos são privilegiados enquanto outros são oprimidos, a justiça social requer o reconhecimento explícito e a assistência àquelas diferenças de grupos para enfraquecer a opressão.

Iris Marion Young – além de partir dos conceitos de dominação e opressão, e expor a importância da diferenciação de grupos – retoma duas noções centrais: primeiro, o localizar-se frente à determinada questão e realidade; segundo, a importância da prática de um saber ético que é resultado de uma abertura por meio do saber ouvir:

O discurso reflexivo sobre a justiça, no entanto, não deveria se apresentar como um conhecimento nos moldes de ver e observar, em que o conhecedor é o iniciador e mestre do que é conhecido. O discurso sobre a justiça não é motivado originalmente pela curiosidade, um sentido de intriga, ou o desejo de descobrir como algo funciona. O sentido de justiça surge não do olhar, mas como Jean-François Lyotard diz, do ouvir. (Young, 1990, p. 4)

A questão de localizar-se é dependente tanto do saber ouvir quanto do entendimento. Ela é resultado de uma reflexão que se apresenta enquanto exposição do entendimento proporcionado pela abertura ao outro. A reflexão é, de certo modo, parte da constituição do *self* que entende o outro em sua alteridade e, assim, consegue entender-se a si mesmo. Nesse sentido, a ideia de crítica imanente tanto em Benhabib, ao criticar as teorias que se fundamentam apenas no “outro generalizado”, sem levar o “outro concreto” em consideração, quanto em Young, que parte das experiências de opressão e dominação, não apenas restritas ao feminismo, mas de múltiplos grupos, ao mesmo tempo que compartilham de um ponto em comum, isto é, da necessidade de entender os processos de diferenciação; distinguem-se pelo que nutre a crítica: em Benhabib, a crítica imanente opera no nível teórico, enquanto que em Young, ela parte da experiência concreta de movimentos sociais. O que deve ser evitado, como ambas demonstram, é determinar o outro a partir de uma visão unificadora e homogeneizadora, fechada para o outro: “O chamado a ‘ser justo’ é sempre situado em práticas políticas e sociais que procedem e excedem o filósofo” (Young, 1990, p. 5).

Segundo Young, essa reflexão surge ou da experiência direta do sofrimento ou pela abertura e pela capacidade de ouvir o outro que se encontra em tal situação. Uma postura de abertura, portanto, é condição necessária tanto para o entendimento quanto para possibilidade de crítica das formas de injustiça. No entanto, Young ainda vê o desvelamento do potencial de superação emancipatório contido na própria realidade como tarefa da teoria crítica. Então, se por um lado ressalta-se a necessidade de ouvir o outro para o entendimento, por outro, ainda se encontra viva a tendência de dizer-lhe o que fazer e por onde ir.

Um texto excepcionalmente crítico ao papel do intelectual e como a sua localização imbui seu pensamento, pode ser encontrado em Gayatri Chakravorty Spivak. Spivak, em seu importante texto intitulado “Pode o subalterno falar?” (Spivak, 2010), tece uma crítica tanto a Foucault quanto a Deleuze, de modo a mostrar a própria contradição em suas formulações por não atenderem às suas localizações e decorrerem na essencialização do sujeito. Estes intelectuais, continua a autora, que figuram como transparentes, confundem o dualismo da própria noção de representação (enquanto *Vertretung* e enquanto *Darstellung*):

poderíamos consolidar nossa crítica da seguinte maneira: a relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as teorias da ideologia – formações de sujeito, que, micrológica e, muitas vezes, erraticamente, operam os interesses que solidificam as macrologias. Tais teorias não podem deixar de considerar os dois sentidos da categoria da representação. Devem observar como a encenação do mundo em representação – sua cena escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de “heróis”, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*. (Spivak, 2010, p. 42s)

O esforço de Spivak concentra-se em chamar a atenção para a forma como o *self*, dos intelectuais que fazem parte dos “países colonizadores” ou “centrais”, impõe-se à constituição do “outro”, na mesma medida em que aquele se mascara enquanto transparente e livre da intenção de representação. É esta percepção da forma como o outro é constituído que abre espaço para a crítica, a qual, no caso, demonstra como o investigador continua livre de ser criticado e como não há espaço para a fala do sujeito subalterno sexuado. A representação, enquanto *Darstellung*, figura, então, como uma possibilidade de formação de uma contranarrativa crítica, em que não se aponta para um telos determinado e definido pelo investigador, mas revelam-se os mecanismos de opressão e desmantelamento da possibilidade de agência e discurso do sujeito.

O pressuposto do investigador inserido em determinada realidade, presente também em Horkheimer, é problematizado, em Spivak, de modo a desvelar que essa inserção pode, em última análise, significar a reprodução do próprio sistema de dominação. Este fazer parte é sempre limitado pela forma como o sujeito insere-se em determinada realidade. Entretanto, este questionamento é, na maior parte das vezes, unilateral. Apesar do pensamento feminista aprofundar as questões da crítica que aparecem ainda subdesenvolvidas em Horkheimer, tanto em relação à forma como o sujeito insere-se na realidade quanto sobre sua reflexão intelectual, este o faz de modo a desconstruir sempre o outro, dando a entender que, aquele que experiencia diretamente possui um privilégio epistemológico sobre a compreensão de si e do outro.

A teoria crítica alcançaria um outro nível se ouvisse às teorias feministas e antirracistas. Primeiro, por efetivar a noção de que os problemas os quais o teórico aborda são oriundos da própria realidade concreta. Segundo, por destacar a pluralidade de sistemas de significados que constituem a realidade social e que estes têm que ser levados em consideração se é pretendido desenvolver uma teoria crítica. Finalmente, a crítica à construção do outro revela, para além de reproduzir determinada ordem social, formas de injustiças epistemológicas que vão para além do que Horkheimer previa.

A questão da identidade entre teoria e “destinatário da teoria” torna-se um problema apenas na medida em que há uma elevação de consciência ou experiências específicas de mundo à universalidade. De outro modo, a teoria feminista demonstra a importância da concepção da pluralidade e da agência de sujeitos distintos e concretos, refutando a noção de que há a necessidade de um afastamento entre quem busca compreender e quem experiencia para que a crítica seja possível.

Em última instância, o questionamento que subjaz é o seguinte: em que medida pode a teoria determinar o horizonte normativo sem considerar a autodeterminação dos indivíduos e grupos sociais?

3.7 Da techné à phronesis

Como é amplamente conhecido, desde a publicação, em 1937, do texto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Max Horkheimer tornou-se praticamente leitura obrigatória para quem compartilha do desafio de realizar pesquisa em teoria crítica. Neste subcapítulo, que marca o fim do debate aqui percorrido sobre a questão da crítica e da normatividade, creio ser pertinente retomar os escritos de Horkheimer para fazer pequenas observações sobre questões recorrentes às pesquisas que tomam esta corrente de pensamento, e mesmo este tema, como ponto nodal.

Nas observações que fiz, busquei apresentar inicialmente aquilo que entendo como os aspectos mais gerais da teoria crítica desde Horkheimer. Em um segundo momento, teço algumas notas mais específicas e faço algumas críticas à forma com que ele abordou as próprias etapas da formulação da crítica. Por fim, tento fazer uma pequena proposição para uma reflexão sobre as implicações da relação entre teoria e práxis para a metodologia e para a pesquisa. Todavia, é importante ter em mente a impossibilidade de tomar isoladamente qualquer uma das questões que aqui são abordadas. A análise só é possível desde que atenda ao objetivo de exposição, já que cada um dos pontos aqui ressaltados fazem parte de uma exigibilidade lógico-teórica – caracterizando-se, pois, cada um destes pontos como condição ou condicionante necessária, mas não suficiente para que a crítica seja exercida –, que justifica a tomada de posição crítica, ou seja, a teoria torna-se crítica na medida em que cumpre com suas tarefas práticas e teóricas e, assim, tanto adquire seu sentido quanto permite compreender a realidade.

O mais marcante traço da teoria crítica é o seu compromisso inquebrantável com a transformação social e a realização do potencial emancipatório social. Este compromisso normativo enquanto interesse explícito constitui o ponto de partida para toda a teoria que se pretende crítica. Trata-se de uma postura prática frente à realidade e, portanto, um elemento pré-teórico que orienta toda a formulação do conhecimento que o segue. Equivale dizer que, enquanto houver injustiça social, haverá luta e, como parte desta luta, haverá teoria crítica, mesmo que esta assuma distintas formas de compreender este problema prático e justificar sua tomada de posição normativa.

Dado o seu comprometimento primário com o fim das injustiças sociais, tudo aquilo que se mostre como um obstáculo à efetivação dos potenciais emancipatórios torna-se alvo da crítica. A crítica, porém, não se dá arbitrariamente, ela requer uma série de justificativas desde o nível prático até a formulação de um aparato teórico para que se sustente. Compreender as injustiças sociais e justificar a tomada de posição normativa são, no entanto, as duas principais tarefas da teoria crítica e suas mais importantes armas na luta pela emancipação.

Primeiramente, para que seja possível estabelecer uma crítica, é necessário fazer um diagnóstico do presente e do seu vir a ser. Esta etapa descritiva da história e do atual estado das coisas requer o uso das mais avançadas técnicas de pesquisa social, mas ela não confere, por si só, qualquer nível que seja de normatividade à teoria. O julgamento de valor de uma determinada realidade ou ação, isto é, dizer se algo é bom ou ruim, certo ou errado, torna-se possível apenas mediante uma concepção de dever-ser ou dever-fazer. O diagnóstico, portanto, da realidade social pela teoria crítica é normativo na medida em que indica que a sociedade ainda não é o que deveria ser e quais são os entraves que a impedem de ser, por um lado – o que pode ser visto como o momento negativo da crítica – e, por outro, ele indica onde jaz a potencialidade de emancipação da sociedade e o seu comprometimento com a efetivação desta potencialidade.

Estas são, de modo geral, as tarefas que estão firmadas aos teóricos críticos: 1) a manifestação do interesse prático com a transformação social e com o fim das injustiças sociais; 2) a justificação da sua postura normativa; 3) o diagnóstico da realidade social; 4) a crítica aos entraves à emancipação; e 5) a indicação do potencial emancipatório. Todavia, a execução destas tarefas é um desafio, e quem desejar abraçá-lo precisa estar ciente de que as demandas são maiores do que simplesmente apresentar ou uma crítica localizada que se exime de justificação, ou uma descrição – falsamente neutra – da realidade. Creio que a definição destas tarefas gerais seja a grande contribuição de Horkheimer à teoria crítica. Todavia, a exequibilidade destas tarefas podem gerar novos problemas – tanto de cunho prático quanto teórico. Volto-me, portanto, no que segue, de modo mais detido, aos caminhos percorridos por Horkheimer para a efetivação de seu projeto de teoria crítica.

Se, por um lado, outros teóricos que, assim como Horkheimer, detém um incomensurável débito com a teoria marxista, instituíram uma identidade entre a teoria e a consciência do destinatário da teoria – isto é, à consciência e à práxis do proletariado, neste caso, correspondia a

teoria, livrando-os do crivo da crítica ao apresentá-las em forma de abstração transcendente –, por outro lado, o comprometimento com o fim último da crítica, a transformação social, como estipulada por Horkheimer, gera uma tensão entre a experiência e a práxis do destinatário da teoria (o sujeito histórico tido como agente transformador) com a teoria e a práxis do teórico crítico.

Da tensão entre a teoria e a práxis do destinatário da teoria, acreditava Horkheimer, emergia, como um de seus elementos, a verdade: a teoria crítica, por definir um dever-ser determinado – mesmo que transiente –, insere em sua constituição uma parcela não efetivada da realidade, um gérmen do futuro, e a práxis, ao torná-lo concreto, serve como critério comprobatório da verdade do enunciado. Em outras palavras, uma teoria comprova-se verdadeira na medida em que seu enunciado é efetivado por meio da práxis na história. Todavia, mesmo a verdade sendo “um elemento da práxis correta” (Horkheimer, 1999, p. 159), dado que não se trata a história de caminho linear, a não efetivação do enunciado teórico pela práxis não conduz necessariamente a sua negação. Por isso, a tensão, na visão de Horkheimer, é tão importante: práxis e teoria precisam adaptar-se e transformar-se constantemente segundo o momento histórico. Em última instância, uma teoria torna-se irrelevante apenas na medida em que a condição histórica da sociedade sobre a qual ela fora estabelecida ou alterou-se profundamente ou foi supressumida.

Algumas considerações adicionais precisam ser feitas sobre a relação entre teoria e práxis. Primeiro, a práxis capaz de transformar a realidade social é aquela colocada em curso por grupos sociais progressistas. Segundo Horkheimer, mesmo que a teoria seja vista como uma forma de práxis e luta, ela não tem capacidade de levar a cabo a efetivação dos potenciais contidos na sociedade. A teoria é uma ferramenta a serviço da transformação e não um agente. Tanto a teoria quanto a práxis são direcionadas à estrutura social, ou seja, a teoria crítica não faz juízo de valor sobre indivíduos isolados, mas sempre em relação à estrutura supraindividual que se constitui por meio da práxis.

O direcionamento focal da crítica à estrutura social reverbera em dissonância com a crítica à concepção de um sujeito abstrato. Em Horkheimer, tanto quanto em Marx, a compreensão histórico-materialista da realidade critica incessantemente a visão de um sujeito a-histórico, abstrato, descolado da realidade, ao mesmo tempo que propõe a concepção de um sujeito concreto e historicamente situado. Todavia, o reducionismo, característico desta tradição, compreende o sujeito primariamente em relação à posição que ele ocupa no desenvolvimento histórico das lutas

sociais, não permitindo que a individualidade, identidade e sofrimento de sujeitos específicos sejam levadas em consideração e tornem-se etapa importante para o entendimento das formas de injustiças sociais.

A questão acima indicada afeta igualmente a relação da teoria com a experiência. E aqui confluem uma série de problemas na proposta de Horkheimer. O sujeito historicamente situado, ao ser compreendido pelo materialismo histórico a partir da sua posição em relação às lutas sociais, não só deixa de ser visto em sua particularidade, mas é também visto como determinado pela estrutura social. Aos moldes da crítica à ideologia, o pensamento deste sujeito participa da teoria de modo enviesado: ou ele reflete a ordem social vigente, ou ele aderiu à teoria crítica em algum momento, já que Horkheimer defende que a práxis correta demanda a teoria correta e vice-versa. Essa primazia da teoria sobre a experiência subjuga aquele que, na intenção original de Horkheimer, deveria ser o agente histórico da transformação social à passividade, já que a tomada de consciência do atual estado da realidade passa pela compreensão da teoria.

Em segundo lugar, essa postura retira dos grupos sociais a capacidade de determinar sua própria normatividade em relação à realidade na qual estão inseridos. Como a compreensão da realidade e o conseqüente desvelamento da potencialidade imanente de emancipação dá-se por vias teóricas, não sendo possível alcançá-las de outro modo, à justificação da normatividade requer-se galgar a experiência por meio igualmente teórico.

Em terceiro lugar, a noção de crítica imanente jaz rendida à compreensão teórica da realidade. Crítica imanente significa desvelar a potencialidade de superação de determinada condição dada na própria realidade concreta e não a partir de um ente ou concepção externa, isto é, uma crítica transcendental ou utópica. As práticas, ou momentos e condições históricos para a transformação social não se apresentam à percepção ou à compreensão do sujeito comum – mesmo que se revelem a partir de suas práticas –, mas apenas ao teórico crítico que, por meio do método dialético, consegue identificar os entes agonísticos e a supressão do embate. A crítica imanente torna-se reconstrução do espírito objetivo, isto é, das estruturas racionais objetivadas na realidade concreta ao longo da história, fruto de uma releitura de Marx a partir de Hegel.

Por último, a interdisciplinaridade prevista na proposta de teoria crítica de Horkheimer acaba por mostrar-se fictícia. Como a crítica efetiva-se apenas na teoria, a relação entre pesquisa e apresentação não pode ser chamada nem mesmo de mecanicista, quiçá de dialética. Mesmo que

figure como um pressuposto da teoria crítica, a tensão entre pesquisa e apresentação, defendida por Horkheimer como interdisciplinaridade e exposta em seu suposto funcionamento por Helmut Dubiel (1985), em nada alterou o caráter especulativo da teoria de Horkheimer. Tanto que reiteradamente Horkheimer afirma que a sociologia estaria tão alinhada com as demandas da ordem social vigente, atendendo aos interesses do capital, quanto a totalidade da sociedade – com exceção, por obviedade, do teórico crítico.

Um dos elementos que subjazem a esta concepção de Horkheimer sobre o papel da teoria e que a influencia de modo decisivo é a concepção eurocêntrica de razão, a qual demarca tanto sua ontologia social quanto sua epistemologia, e decorre numa visão de progresso que tem como base a modernidade europeia, como aparece na introdução de “Materialismo e Moral” (1999, p. 59):

Aparentemente, constitui um fenômeno histórico tardio os homens tentarem, de forma independente, decidir se suas ações são boas ou más. Enquanto um europeu altamente evoluído é capaz de avaliar, à luz da clara consciência e da moral, não só decisões importantes, mas também a maioria das reações instintivas que já se transformaram em hábitos, e das quais se compõe em grande parte sua vida, as ações humanas parecem tanto mais coercitivas quanto mais remotas são as formações históricas a que pertencem seus sujeitos.

A maior parte destes problemas em Horkheimer surgem de sua herança marxista. Ambos compartilham de uma patologia comum a estudiosos, a saber, a síndrome de Prometeus. Ao definir o papel da filosofia frente à realidade conflituosa como aquela detentora de uma práxis crítico-compreensiva que desvela os segredos da realidade e ilumina o caminho da emancipação, tanto Marx como Horkheimer reivindicavam para si a tarefa de roubar o fogo do Olimpo e devolvê-lo aos homens, ou, em outras palavras, devolver a razão à humanidade. Os demais viventes, até que a tarefa dos filósofos seja cumprida, são vistos como pobres mortais, incapazes de compreender a profundidade da realidade por meio de sua práxis limitada. A humanidade encontra-se no mesmo lugar que Faéton um dia ocupou: detém as rédeas da carruagem de fogo do deus Sol, mas não tem nem poder e nem sabedoria para guiá-la, acabando por colocar toda existência em risco. Conseguirá Prometeus retomar o controle da carruagem de fogo ou, como na poesia de Ovídio, Faéton será destruído por um raio por culpa de sua própria incapacidade de agir corretamente?

O diagnóstico apresentado por Horkheimer justifica a alusão a Faéton: a sociedade, presa à mentalidade e prática individualistas – na qual fazer o que é melhor para si resultaria, como causa direta, no mesmo para a sociedade –, encontrava-se desprovida de razão, ou, retomando a história

da personagem, a estrutura social corresponderia a uma carruagem desgovernada. A tarefa da teoria crítica, frente a este quadro, consistiria em trazer a razão de volta ao mundo, de modo que a sociedade pudesse, então, ao corrigir sua práxis por meio da razão, pensar-se como comunidade e desejar a liberdade não apenas para si, mas para a totalidade, deliberando conjuntamente sobre qual caminho deveriam trilhar e quais objetivos desejariam alcançar, retomando o controle sobre as rédeas de sua própria fortuna. As condições para tal transformação já estariam contidas na própria realidade enquanto potência, tanto quanto estariam expostas graças ao desvelamento feito pela teoria crítica.

A organização racional da vida social é, sem dúvidas, um ponto normativo para a teoria crítica de Horkheimer. Todavia, em contraposição à visão estática de mundo difundida pela metafísica que permite a promulgação de uma norma para a conduta de vida válida em qualquer momento histórico, Horkheimer busca apresentar uma solução metamórfica, isto é, que compreenda o presente e, a partir desta compreensão, aja segundo princípios comunais e libertários de modo a transformar a realidade a partir das demandas pertinentes à situação. Isto, todavia, cria novos problemas para a justificação da normatividade. Em geral, quando se fala em normatividade, está-se a postular não apenas um dever-ser, mas igualmente regras de condutas para ação. Horkheimer, entretanto, para evitar as mesmas armadilhas nas quais a metafísica estava presa, rejeitou a tarefa de fixar receitas revolucionárias, ou seja, definir um modo de agir correto por meio do qual seria possível alcançar uma sociedade mais justa, limitando-se a indicar os princípios que deveriam conduzir a ação de maneira abstrata, por um lado, e, de modo igualmente abstrato, apontar o dever-ser da totalidade social organizado a partir daqueles mesmos princípios. As tarefas da teoria crítica são expostas de modo claro, na mesma proporção em que a práxis transformadora é obscurecida.

Mesmo que a proposta de teoria crítica de Horkheimer – a partir de uma releitura mais dialética hegeliana de Marx, característica principalmente de seus textos da década de 1930 e que marca uma nova etapa do Instituto para Pesquisa Social, em contraposição a leitura mais mecanicista do período anterior liderada por Carl Grünberg (Jay, 1996) –, caia em diversas contradições e acabe em negação de sua intenção primária, ela ainda deixa contribuições importantes para as reflexões sobre como fazer teoria crítica.

Como parte da defesa de uma retomada dialética do materialismo, encontra-se a crítica

metateórica às correntes do pensamento que apresentavam formulações em que a realidade social era fixada como imutável, negando a possibilidade de transformação por via da ação, ou que, por consequência de suas abordagens, reproduziam o *status quo*, ou mesmo que não tinham o fim das injustiças sociais como interesse primaz. A crítica, portanto, era tanto teórica quanto social. Um bom exemplo de crítica metateórica são aquelas que Horkheimer direcionou à metafísica e ao positivismo. Este tipo de abordagem metateórica é importante na medida em que propõe uma visão sobre injustiças epistemológicas, marcadas pela negação ou mascaramento dos problemas práticos concretos da sociedade.

A essa concepção de injustiças epistemológicas pode-se somar a percepção do conhecimento como instrumento de dominação, tanto da natureza como do próprio indivíduo, como aparece mais claramente na análise da obra de Maquiavel em “Primórdios da filosofia da história burguesa” (Horkheimer, 1993), assim como a crítica à neutralidade axiológica, principalmente do positivismo, que concebia o pesquisador como um observador externo à realidade social. Na proposta de Horkheimer, o pesquisador é visto como um ator social, estando igualmente sujeito ao momento histórico e às forças em luta. Para o teórico crítico, assumir o seu interesse na transformação social e no fim da injustiça é já também determinar o seu local de fala na sociedade.

Contudo, o reavivamento da teoria crítica hoje, principalmente se há a pretensão de dar continuidade ao projeto de Horkheimer, como creio ser o caso de “Conhecimento e Interesse” e “Teoria e Práxis” de Jürgen Habermas (2014, 2013), necessita de uma guinada metodológica de modo a rever seu débito com a especulação. Não faço referência aqui a técnicas de pesquisa, mas à forma de acessar o mundo e de conhecê-lo. É preciso reequilibrar a relação entre pesquisa e apresentação, entre práxis e teoria, entre sujeito e objeto, entre conceito e realidade.

Se em Horkheimer o momento da crítica – não necessariamente em sua intenção, mas certamente em sua execução – dava-se na apresentação, vista como tarefa da filosofia, talvez tenha chegado o tempo de revisar principalmente a relação entre teoria, práxis e crítica, por um lado, e a forma como a concepção desta relação constitui a pesquisa, por outro.

A compreensão, tanto quanto a crítica, é um momento da práxis, seja ela teórica ou não. Na medida em que isto figura como um pressuposto, pode-se inferir que a razão não é dádiva de alguns, mas elemento constitutivo da atividade social. Esta concepção, que por sua vez também

já estava presente em Marx, pode servir de guia para repensar a postura da teoria crítica frente a realidade e para que seja abandonado o eurocentrismo que permeia a concepção de razão. A práxis não se refere apenas à atividade do indivíduo com relação à natureza, mas também do indivíduo com a realidade social, decorrendo destas relações a própria formação do sujeito, tanto quanto a tomada de consciência. A crítica, portanto, como práxis, só é possível na medida em que é tida como um momento ou produto destas relações. Considerar “conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos” (Horkheimer, 1980, p. 132) significa, para o pesquisador, colocar-se também como um indivíduo sob mesmos termos, realinhando, assim, a teoria à práxis de modo que a compreensão da realidade emergja a partir da práxis social e não de uma determinação teórico-especulativa.

Este realinhamento envolveu, em determinado momento, que os “intelectuais” trocassem a torre de marfim pelo púlpito, mas para que aquilo que o teórico crítico afirma em seus postulados entre em acordo com a visão de que ele também está inserido na mesma realidade sobre a qual teoriza, é necessário que volte a colocar “os pés no chão”, isto é, que veja os outros em pé de igualdade e perceba que a crítica enquanto compreensão não possui autoridade epistêmica, mas trata-se de um momento da práxis social. Assim, talvez, o teórico crítico compreenda o seu lugar de aprendiz e esqueça seu sonho de autoridade e representação, o qual é marcado por uma drástica ruptura epistemológica que visa habilitar o teórico a colocar-se acima dos problemas da realidade e, do topo de sua ilusão, compreendê-la, assumindo “a face intelectual do processo histórico de emancipação” (Horkheimer, 1980, p. 135). Com o retensionamento entre teoria, práxis e crítica sob a perspectiva da metodologia, efetivada na atividade de pesquisa, talvez seja possível pensar uma teoria crítica que se aproxima da *phronesis* e dos seus ideais de transformação social.

CONCLUSÃO

A concepção da crítica e da normatividade compartilham do mesmo cerne e, ao mesmo tempo, são interdependentes. Não é possível, se tomarmos como ponto de partilha as análises aqui presentes sobre Max Horkheimer, realizar uma crítica social da realidade presente sem indicar um dever-ser sob o risco de cair num mero criticismo que, como ocorre na teoria crítica da década de 1940, resulta num pessimismo que se encerra em si mesmo. Igualmente, não é possível conceber um dever-ser sem indicar o motivo pelo qual transformações sociais deveriam tomar lugar na atualidade de modo a redirecionar os esforços humanos de organização social.

Ambas a crítica e a normatividade requerem um diagnóstico social. Seja ele dependente de uma filosofia da história ou de uma sociologia das condições sociais atuais, é necessário apontar tanto o estado atual da realidade social quanto os porquês da necessidade de mudança. Desse modo, não só um diagnóstico social, mas também uma série de justificativas são requerimentos dos quais não é possível escapar, principalmente quando se trata de uma teoria que se pretende crítica.

Dentro do panorama da normatividade, outros caminhos para a justificação são possíveis como, por exemplo, uma normatividade que se constitui a partir de uma metafísica. Mas ao tratar da teoria crítica do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt – e em especial nos moldes propostos por Horkheimer –, essa via torna-se uma alternativa refutável. Isto porque o que se buscou realizar no materialismo interdisciplinar de Horkheimer, antes de qualquer coisa, foi o retencionamento entre conceito e realidade, teoria e práxis de modo tal que uma solução metafísica não permitiria ensejar.

De todo modo, mesmo que não se trate de uma formulação metafísica, a concepção da normatividade ainda é derivativa das formulações teórico-epistemológicas e ontológicas. A capacidade e os limites do conhecimento filosófico-científico ainda são determinantes sobre aquilo que se pode desejar como um futuro social. Todavia, a teoria crítica de Horkheimer leva a pensar em alternativas válidas a esse tipo de formulação.

Ao compartilhar com Marx a ideia de que o ponto de partida para o pensamento social são os problemas práticos que surgem em determinado momento histórico, a teoria crítica abre caminho para pensar numa normatividade que emana não da formulação puramente teórica, mas

da própria realidade social. A teoria crítica, portanto, propicia conceber uma normatividade que tem sua própria potencialidade desvelada do meio social.

Outro fator que impulsiona essa concepção imanente da normatividade é o próprio fazer sociológico. Sua contribuição à teoria crítica está em proporcionar uma aproximação distinta entre conceito e realidade, entre conhecimento e experiência. Mesmo que na formulação de Horkheimer o lugar da sociologia ainda seja reduzido a um aparato instrumental vinculado e limitado pelo empiricismo, é inegável que ela ainda seja a única porta de acesso caso seja desejado interpor de algum modo conhecimento e experiência – a não ser que a experiência seja considerada como um conceito, já que nesse caso é possível, por meio de abstração, tratar da realidade objetiva.

O que fica latente é a própria potencialidade da sociologia na teoria crítica. Se se pretende levar em consideração a perspectiva dos próprios sujeitos concretos para a concepção da normatividade – o que não ocorre na teoria crítica de Horkheimer – não há outra via senão a sociológica. É exatamente a perspectiva de que o investigador social está inserido na própria realidade, compartilhando da situacionalidade histórico-social que gera a oportunidade de se pensar na possibilidade de conceber uma normatividade que é ao mesmo tempo tanto teórica quanto socialmente justificada. Mas essa perspectiva precisa estar vinculada à constituição da intersubjetividade ao invés de ser concebida a partir da pressuposição de que, por estar inserido na sociedade já desde sempre se está apto a assumir que a vontade particular está imbuída da e reflete a vontade universal.

A sociologia necessita ser pensada, então, mais a partir de uma concepção dialógica de *phronesis* do que como pertencente ao reino da *techné*. Isso envolve entender que para além de observar, enquanto espectador externo, a sociologia tem como tarefa ouvir e dialogar, de construir seus aparatos teóricos simultaneamente à construção da intersubjetividade. De outro modo – o qual de fato ocorre com a teoria crítica de Horkheimer devido a primazia da teoria – acaba-se por sobredeterminar a auto-realização e a concepção da normatividade dos sujeitos concretos.

Se, como afirmei na introdução desta tese e busquei expor em seu corpo, a normatividade jaz na intersecção entre a filosofia do conhecimento, da moral e as ciências, por um lado, ela também é encontrada nos meios sociais, onde recebe formulações próprias. Uma teoria da

normatividade requer, portanto, não apenas uma justificação teórico-metodológica, mas precisa ser capaz de compreender a normatividade enquanto fenômeno social. Por mais pertinente que a teoria crítica de Horkheimer seja, e mesmo que existam elementos presentes para tal interpretação, ao considerar as ciências humanas tanto quanto os sujeitos concretos como incapazes de formulação e justificação normativa, ela torna-se fonte de uma autoridade epistêmica que figura, *nolens volens*, como injustiça epistêmica.

Em boa medida, a necessidade de universalização, que emerge desde Hegel e reproduz-se em Marx e, conseqüentemente, em Horkheimer, resulta numa negligência do particular. Isto não significa negar todo o universal, ou mesmo vê-lo como uma impossibilidade – de fato, a universalização é necessária quando tratamos da sociedade como um todo –, mas compreendê-la como lócus único da verdade conduz ao cerceamento das potencialidades imanentes de suprassunção. A normatividade, frente à universalização da razão instrumental como presente nas obras mais tardias de Horkheimer, por exemplo, torna-se uma impossibilidade e encerra toda forma de emancipação, seja ela enquanto potência ou enquanto efetividade.

Relacionar teoria e práxis – não apenas teórica, mas efetivamente – torna-se uma possibilidade na medida em que as ciências humanas deixarem de ser vistas como uma forma de simples acesso à realidade para fins de prover insumos à teoria, e passarem a ser consideradas como uma práxis em si, a qual não se resume ao compartilhamento de “interesses” particulares e existência alienada – como presente em Horkheimer –, mas que possibilita uma interlocução entre teoria e sujeitos concretos na práxis da pesquisa.

REFERÊNCIAS

ABROMEIT, John. **Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGAR, Jolyon. **Rethinking Marxism: from Kant and Hegel to Marx and Engels**. Londres: Routledge, 2006.

ANDREUCCI, Franco. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (Ed.). **A história do marxismo**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p. 15-74.

APEL, Karl-Otto. Kant, Hegel, and the contemporary question concerning the normative foundations of morality and right. In: PIPPIN, Robert B.; HÖFFE, Otfried (Eds.). **Hegel on ethics and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 49-80.

ARTHUR, Christopher J. From the critique of Hegel to the critique of capital. In: BURNS, Toney; FRASER, Ian. **The Hegel-Marx connection**. Hampshire: Macmillan Press, 2000. p. 105-130.

BEISER, Frederick C. **Hegel**. Londres: Routledge, 2005.

BENHABIB, Seyla. **Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, Seyla. **Situating the self: Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics**. New York: Routledge, 1992.

BERLIN, Isaiah. **Karl Marx**. Oxford: The Home University Library, 1939.

BERNSTEIN, Richard J. **Praxis and action: Contemporary philosophies of human activity**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. BHASKAR, Roy. **Dialectic: The pulse of freedom**. London: Routledge, 2008.

BRUNKHORST, Hauke. Paradigm-core and theory dynamics in critical social theory: people and programs. **Philosophy and Social Criticism**, London, vol. 4, n. 6, p. 67-110, 1998.

BRUNKHORST, Hauke. Dialectical positivism of happiness: Horkheimer's materialist deconstruction of philosophy. In: BENHABIB, Seyla; BONSS, Wolfgang. **On Max Horkheimer: New Perspectives**. Cambridge: The MIT Press, 1993.

BURNS, Tony; FRASER, Ian (Eds.). **The Hegel-Marx connection**. London: Macmillan Press, 2000.

- CALHOUN, Craig. **Critical social theory**. Oxford: Blackwell, 1995.
- CARVER, Terrell. Hegel and Marx: reflections on the narrative. In: BURNS, Toney; FRASER, Ian. **The Hegel-Marx connection**. Hampshire: Macmillan Press, 2000. p. 34-55.
- COHEN, G. A. **Karl Marx's theory of history**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- DOVE, Kenley R. Hegel's phenomenological method. **The Review of Metaphysics**, n. 23, v. 4, p. 615-641, jun. 1970.
- DUBIEL, Helmut. **Theory and politics: Studies in the development of critical theory**. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- DUDLEY, Will. Ethical life, morality and the role of spirit in the *Phenomenology of spirit*. In: MOYAR, Dean; QUANTE, Michael. **Hegel's phenomenology of spirit**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 130-149.
- FEENBERG, Andrew. **The philosophy of praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School**. London: Verso, 2014.
- FORST, Rainer. **Justification and critique**. Cambridge: Polity Press, 2014.
- FORSTER, Michael. O método dialético de Hegel. In: BEISER, Frederick C. (org.). **Hegel**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 155-200.
- HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação. In: HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como "ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 11-44.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**. São Paulo: Unesp, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: Unesp, 2014.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- HEGEL, G. W. F. **A Razão na história**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: A ciência da lógica**. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: A filosofia da natureza**. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: A filosofia do espírito**. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HELD, David. **Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas.** Berkeley: University of California Press, 1980.

HENRICH, Dieter. **Between Kant and Hegel: Lectures on German idealism.** Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

HONNETH, Axel. From desire to recognition: Hegel's account of human sociality. In: MOYAR, Dean; QUANTE, Michael. **Hegel's phenomenology of spirit: a critical guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 76-90.

HONNETH, Axel. **A luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory. In: HONNETH, Axel. **The fragmented world of the social.** New York: State University of New York Press, 1995. p. 15-49.

HOOK, Sidney. **From Hegel to Marx: Studies in the intellectual development of Karl Marx.** Michigan: The University of Michigan Press, 1962.

HORKHEIMER, Max. Traditional and critical theory: Selected essays. In: HORKHEIMER, Max. **Critical Theory.** New York: Continuum, 1972a. p. 188–243.

HORKHEIMER, Max. Materialism and metaphysics: Selected essays. In: HORKHEIMER, Max. **Critical Theory.** New York: Continuum, 1972b. p. 10–46.

HORKHEIMER, Max. Materialism and metaphysics: Selected essays. In: HORKHEIMER, Max. **Critical Theory.** New York: Continuum, 1972c. p. 3-9.

HORKHEIMER, Max. The social function of philosophy: Selected essays. In: HORKHEIMER, Max. **Critical Theory.** New York: Continuum, 1972d. p. 253–272.

HORKHEIMER, Max. The latest attack on metaphysics: Selected essays. In: HORKHEIMER, Max. **Critical Theory.** New York: Continuum, 1972e. p. 132–187.

HORKHEIMER, Max.. Authority and the family. In: HORKHEIMER, Max. **Critical Theory.** New York: Continuum, 1972f. p. 47-128.

HORKHEIMER, Max.. **Gesammelte Schriften Band 1: Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter.** 1914-1918. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

HORKHEIMER, Max.. Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft. In: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften.** 1922-1932. Frankfurt am Main: Fischer, 2012a. p. 13-72.

HORKHEIMER, Max. Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und Praktischer Philosophie. In: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften. 1922-1932.** Frankfurt am Main: Fischer, 2012b. p. 74-146.

HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen. 1949-1973.** Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften Band 11.** Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften Band 15: Briefwechsel. 1913-1936.** Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

HORKHEIMER, Max. The beginnings of the bourgeois philosophy of history. In: HORKHEIMER, Max. **Between philosophy and social science.** Cambridge: MIT Press, 1993a. p. 313–388.

HORKHEIMER, Max. History and psychology. In: HORKHEIMER, Max. **Between philosophy and social science.** Cambridge: MIT Press, 1993b. p. 111–128.

HORKHEIMER, Max. Materialism and morality. In: HORKHEIMER, Max. **Between philosophy and social science.** Cambridge: MIT Press, 1993c. p. 15-48.

HORKHEIMER, Max. The present situation of social philosophy and the tasks of an Institute for Social Research. In: HORKHEIMER, Max. **Between philosophy and social science.** Cambridge: MIT Press, 1993d. p. 1–14.

HORKHEIMER, Max. **A life in letters: Selected correspondence.** Lincoln: University of Nebraska Press, 2007.

HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica I.** São Paulo: Perspectiva, 1999.

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

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, T. W.; HABERMAS, Jürgen. **Textos escolhidos.** Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HOY, Couzens; MCCARTHY, Thomas. **Critical theory.** Oxford: Blackwell, 1994.

HYPOLITE, Jean. **Genesis and structure of Hegel's *Phenomenology of Spirit*.** Illinois: Northwestern University Press, 1974.

HYPOLITE, Jean. **Studies on Marx and Hegel.** New York: Harper Torchbooks, 1973.

JAY, Martin. **The dialectical imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950.** Berkeley: University of California Press, 1996.

JAY, Martin. **Marxism and totality**: The adventures of a concept from Lukács to Habermas. Berkeley: University of California Press, 1984.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 7a. edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KELLY, George A. Notes on Hegel's "Lordship and Bondage". **The Review of Metaphysics**, vol. 19, n. 4, p. 780-802, jun. 1966.

KOFLER, Leo. **História e dialética**: estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction to the reading of Hegel**. Ithaca: Cornell University Press. 1980.

LEFEBVRE, Henri. **Dialectical materialism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

LEFEBVRE, Henri. **The sociology of Marx**. New York: Columbia University Press, 1968.

LÖWY, Michael. **A jaula de aço**: Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Boitempo, 2014.

LÜBBER, H. Are norms methodically justifiable? A reconstruction of Max Weber's reply. In: BEBHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred. **The communicative ethics controversy**. Cambridge: The MIT Press, 1990.

LUKÁCS, Georg. **The young Hegel**: Studies in the relations between dialectics and economics. London: Merlin Press, 1975.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010a.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010b.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MCCARNEY, Joseph. **Hegel on history**. New York: Routledge, 2000.

MCCARTHY, George. Development of the concept and method of critique in Kant, Hegel, and Marx. **Studies in soviet thought**, vol. 30, n. 1, p. 15-38, 1985.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MORROW, Raymond A; BROWN, David D. **Critical theory and methodology**. California: Sage Publications, 1994.

MOYAR, Dean. Self-completing alienation: Hegel's argument for transparent conditions of free agency. MOYAR, Dean; QUANTE, Michael. **Hegel's phenomenology of spirit**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 150-172.

OLLMAN, Bertell. **Alienation: Marx's conception of man in capitalist society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

PINKARD, Terry. **Hegel's phenomenology: The sociality of reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, Robert B. **Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PIPPIN, Robert B. **Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

POPPER, Karl. What is dialectic? In: POPPER, Karl. **Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge**. New York: Basic Books, 1962. p. 312-335.

RAE, Gavin. Hegel, alienation, and the phenomenological development of consciousness. **International Journal of Philosophical Studies**, vol. 20(1), p. 23-42, 2012.

RAWLS, John. **Lectures on the history of moral philosophy**. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

REHMANN, Jan. **Theories of ideology: the power of alienation and subjection**. Chicago: Haymarket Books, 2014.

SAFATLE, V. P. Materialismo e dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx, leitor de Hegel. **Veritas**, v. 62, p. 12-40, 2017.

SOLOMON, Robert C. **In the spirit of Hegel**. Oxford: Oxford University Press, 1983.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRYDOM, Piet. **Contemporary critical theory and methodology**. London: Routledge, 2011.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

THOMPSON, Michael J. Philosophical foundations for a marxian ethics. In: THOMPSON, Michael J. (Ed.). **Constructing marxist ethics: Critique, normativity, praxis**. Leiden: Brill, 2015. p. 235-265

TUGENDHAT, Ernst. **Self-consciousness and self-determination**. Massachusetts: The MIT Press, 1986.

VANDENBERGHE, Frédéric. **A philosophical history of german sociology**. London: Routledge, 2009.

VOIROL, Olivier. Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. **Novos Estudos**, n. 93, p. 81-99, 2012.

WALZER, Michael. **Interpretación y crítica social**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

WARTENBERG, Thomas E. “Species-being” and “human nature” in Marx. **Human Studies**, vol. 5, n. 2, p. 77-95, 1982.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5a. edição. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. 5a. edição. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

WHEATLAND, Thomas. **The Frankfurt School in exile**. Minneapolis: University of Minnesota, 2009.

WIGGERHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WILLIAMS, Howard. **Hegel, Heraclitus and Marx’s dialectic**. New York: Harvester Wheatsheaf, 1989.

YOUNG, Iris M. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.