



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Anamaria Moraes Pereira

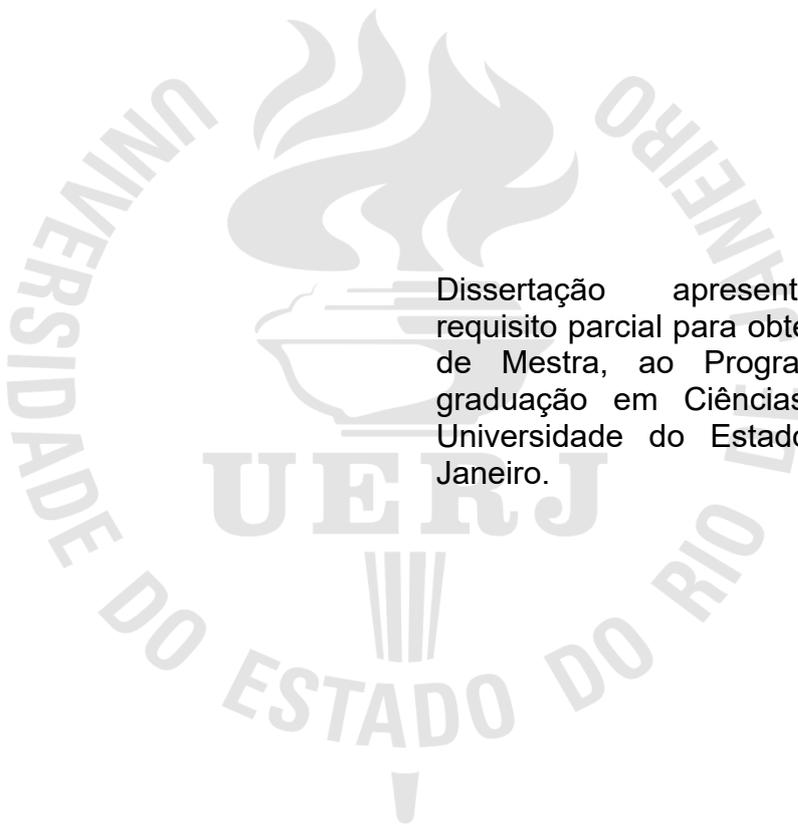
**A razão em tempos sombrios: considerações sobre Max
Horkheimer e Hannah Arendt**

Rio de Janeiro

2022

Anamaria Moraes Pereira

**A razão em tempos sombrios: considerações sobre Max Horkheimer e Hannah
Arendt**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Oliveira de Castro

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P436 Pereira, Anamaria Moraes.
A razão em tempos sombrios: considerações sobre Max Horkheimer e Hannah Arendt / Anamaria Moraes Pereira. – 2022.
112 f.

Orientador: Ronaldo Oliveira de Castro.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Sociais.

1. Filosofia alemã - Séc. XX - Teses. 2. Horkheimer, Max, 1895-1973 - Teses. 3. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Teses. 4. Totalitarismo - Teses. I. Castro, Ronaldo Oliveira de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. IV. Título.

CDU 1(430)

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

Assinatura

Data

Anamaria Moraes Pereira

**A razão em tempos sombrios: considerações sobre Max Horkheimer e Hannah
Arendt**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 14 de fevereiro de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ronaldo Oliveira de Castro (Orientador)
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof. Dr. Paulo Mesquita D'Ávila Filho
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof. Dr. Amir Geiger
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

Aos amados e amadas:

Kyo, Lilith e Jonathan Sienkiewicz, pelos momentos de afeto;

Mãe, Pai, Irmã, Avô, Avó e Tio, pelo todo cuidado e suporte emocional;

Nickolas Costa Caulfield, minha âncora há mais de uma década;

Joana Elyse Gomes e Tadeu Franco, pelo companheirismo nas aulas e fora delas;

Larissa Murad, por toda solidariedade na academia e na vida;

Bruna Lima, por todo incentivo e por trazer leveza ao cotidiano;

Aos professores: Paulo D'Ávilla e Amir Geiger por terem aceitado participar desta banca de defesa tão prontamente;

Ao meu orientador Ronaldo Oliveira de Castro, por todo incentivo, apoio e generosidade.

À UERJ e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pelos momentos de aprendizado e inabalável capacidade de resistência.

Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo auxílio financeiro, fundamental para o desenvolvimento dessa dissertação.

RESUMO

PEREIRA, A. M. *A razão em tempos sombrios: considerações sobre Max Horkheimer e Hannah Arendt*. 2022. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta dissertação tem como objetivo revisitar a discussão acerca da atividade do pensamento crítico e da razão tal como elaboradas por Max Horkheimer e Hannah Arendt. Entendemos que no momento atual nos encontramos em um cenário onde sentimentos de ressentimento e inseguranças dos indivíduos podem ser instigados e canalizados politicamente e, nesse sentido, as suas próprias escolhas políticas podem ser taxadas de irracionais. Assim, julgamos relevante retomar os argumentos desenvolvidos por esses dois autores que, cada um à sua maneira, analisaram o processo de perda da transcendência da razão e dissolução do pensamento crítico e, mais do que isso, apontaram para os perigos que esse processo acarreta para a própria disseminação do pensamento independente e estruturação da capacidade de julgamento dos indivíduos. Tanto Horkheimer quanto Arendt estão chamando atenção para o fato de que quando os sujeitos não estão mais empenhados na atividade de produção de significado — algo que se encontra cada vez mais limitado no cenário moderno — eles têm a própria humanidade rebaixada e, além disso, podem acabar sendo capturados por movimentos autoritários. Dessa forma, considerando o avanço do apoio popular a governos autoritários ao redor do globo, compreendemos que as discussões elaboradas por esses dois autores do século XX ainda têm lugar no contexto da modernidade tardia.

Palavras-chave: razão; ausência de pensamento; totalitarismo; fascismo; Max Horkheimer; Hannah Arendt.

ABSTRACT

PEREIRA, A. M. *Reason in dark times: notes on Max Horkheimer and Hannah Arendt*. 2022. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This thesis aims to revisit the discussion about the activity of critical thinking and reason as elaborated by Max Horkheimer and Hannah Arendt. We understand that at the present we find ourselves in a scenario where feelings of resentment and insecurity of individuals can be instigated and channeled politically and, in this sense, their own political choices can be labeled as irrational. Thus, we deem relevant to resume the arguments developed by these two authors who, each in their own way, analyzed the process of loss of transcendence of reason and dissolution of critical thinking and, more than that, pointed to the dangers that this process brings to the very dissemination of independent thinking and the structuring of individuals' judgment capacity. Both Horkheimer and Arendt are calling attention to the fact that when subjects are no longer engaged in the activity of producing meaning - something that is more and more limited in the modernity - they have their own humanity downgraded and, moreover, can end up being captured by authoritarian movements. Therefore, considering the advance of popular support for authoritarian governments around the globe, we understand that the discussions elaborated by these two 20th century authors still have a place in the context of late modernity.

Keywords: reason; absence of thinking; totalitarianism; fascism; Max Horkheimer; Hannah Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 O CONCEITO DE RAZÃO EM MAX HORKHEIMER	12
1.1 Razão Objetiva x Razão subjetiva.....	12
1.2 Dialética do Esclarecimento.....	21
2 RAZÃO E REGRESSÃO	35
2.1 A revolta da natureza.....	35
2.2 Sobre o papel da filosofia.....	51
3 HANNAH ARENDT: A AUSÊNCIA DE PENSAMENTO COMO CRISE DA RAZÃO	59
3.1 A razão fora do mundo.....	59
3.2 A perversidade enquanto ausência de pensamento.....	76
3.3 Responsabilidade pessoal x Responsabilidade coletiva.....	80
3.4 Compreensão enquanto atividade sem fim.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

“O erro da ditadura foi torturar e não matar”; “A escória do mundo está chegando ao Brasil como se nós não tivéssemos problema demais para resolver”; “Vamos fazer o Brasil para as majorias. As minorias têm que se curvar às majorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem”; “Fui num quilombola [sic] em Eldorado Paulista. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Acho que nem para procriadores servem mais”¹. “O bloqueio completo e total da entrada de muçulmanos nos EUA”; “Construirei um grande muro e farei com que o México pague por ele”².

Essas falas — proferidas por Jair Bolsonaro, atual presidente do Brasil, e Donald Trump, ex-presidente dos Estados Unidos - permitem traçar um mosaico do cenário político atual. A eleição de Donald Trump (EUA), Narendra Modi (Índia), Recep Erdoğan (Turquia) e do próprio Jair Bolsonaro no Brasil foram analisados por autores que sustentaram que fortes cargas emocionais, sentimento de frustração, insegurança em relação às “tradições”, modos de ser, e até em relação à própria masculinidade, teriam contribuído para estes resultados³.

Segundo o antropólogo indiano, Arjun Appadurai (2019:20), o contexto atual pode ser caracterizado como o de uma nova “fadiga da democracia”, que, por sua vez, torna propício o crescimento do apoio popular a lideranças políticas autoritárias de direita. De acordo com o autor, a nova fadiga da democracia foi instaurada a partir de três elementos: o desenvolvimento das políticas de direitos humanos, que garantiram a proteção mínima aos estrangeiros na maioria dos países; a impossibilidade de sustentação da soberania econômica por parte dos Estados; e a expansão da internet, que gerou a ilusão, por parte dos sujeitos, que eles sempre poderiam encontrar pessoas com valores semelhantes aos seus.

Esses componentes, combinados com o agravamento da desigualdade

¹ “Bolsonaro em 25 frases polêmicas”. Carta Capital, 25 de outubro de 2018, Política. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>. Acesso em 10/11/2021.

² “Trump em dez frases polêmicas”. El País, 18 de janeiro de 2016, Internacional. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/18/internacional/1484775556_464374.html. Acesso em 10/11/2021.

³ Para uma série de análises sobre esses fenômenos desenvolvidas por autores como Appadurai, Fraser, Bauman, Latour, Janine Ribeiro, entre outros, confira Geiselberger (org), 2019.

econômica em nível global e a disseminação da ideia de que estamos à beira de um colapso econômico, fizeram com que alguns sujeitos olhassem com descrença para a democracia liberal e direcionassem apoio a líderes autoritários de direita que, segundo Appadurai, ainda que possuam suas particularidades, têm em comum as seguintes características: 1) o reconhecimento da impossibilidade de controlar a economia dos seus países, 2) a busca pela uniformidade e limpeza cultural, 3) a aposta em políticas neoliberais, 4) o fato de que nenhum deles possui reservas com a perseguição de minorias e opositores, 5) a tentativa de conversão “do poder brando em poder coercitivo” (APPADURAI, 2019:25). Appadurai afirma ainda que os líderes desses movimentos autoritários de direita em ascensão atualmente “têm estilos tipicamente xenófobos, patriarcais e autoritários”, mas ressalta que, por mais que os seus seguidores não necessariamente possam tais inclinações, ainda assim eles estão “assustados, zangados e ressentidos com o que a sociedade em que vivem fez por e com eles” (APPADURAI, 2019:20).

Essa dissertação se insere nesse contexto. Em um cenário de fadiga da democracia, julgamos relevante retomar os estudos de Max Horkheimer e Hannah Arendt, dois autores que tiveram suas vidas profundamente impactadas pelo nazismo. Dois autores que foram próximos de Walter Benjamin, que na sua oitava tese sobre o conceito de história afirma que: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1987:226). Nesta tese, o autor prossegue afirmando que o fascismo se beneficiava do fato de seus adversários o enfrentarem em nome do progresso, ou seja, com a crença de que o futuro será melhor do que o presente. Neste sentido, “o assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico” (BENJAMIN, 1987: 226). Esse assombro indicaria simplesmente que a concepção de história baseada na crença no progresso é insustentável, pois, em Benjamin, o progresso pode ser o progresso da barbárie. O assombro com os episódios vivenciados no século XX não se constituiriam em um assombro filosófico porque para Benjamin ele estaria fundado na aceitação da ideia do “estado de exceção”, da ideia de que o momento de vigência do fascismo era uma excepcionalidade. Benjamin procura mostrar justamente a continuidade entre a pretensa exceção e a regra. É o mesmo tipo de lógica que leva este autor em outra de suas teses a afirmar que todo documento da cultura é um documento da barbárie.

Ler Arendt e Horkheimer a partir do contexto atual é uma tentativa de

compreender a excepcionalidade de nosso momento como “regra geral”. É uma tentativa de, através de discussões teóricas, de certa forma, já clássicas, construir uma base para entender como o nosso presente se enraíza no passado. Julgo relevante, assim, retomar os estudos de Max Horkheimer e Hannah Arendt acerca dos obstáculos colocados, durante a modernidade, ao uso da razão e da atividade do pensamento enquanto potências emancipatórias uma vez que, para ambos, seria somente através da atividade de crítica que seria possível barrar o avanço de movimentos e ideologias autoritárias.

Sabemos que Horkheimer, assim como os principais expoentes da chamada Escola de Frankfurt, operou com a crítica à razão instrumental, supondo que os processos sociais que lhes foram contemporâneos expressavam uma forma de razão que havia perdido sua dimensão objetiva, se reduzindo unicamente à dimensão do cálculo, ao ajuste dos interesses subjetivos. Conforme buscarei demonstrar no decorrer deste trabalho, Max Horkheimer está olhando criticamente para o fenômeno do esclarecimento, pois, segundo ele, o processo de desencantamento do mundo efetuado por esse movimento levou à reificação da razão, a sua conversão em razão puramente matematizada, ou seja, levou à perda do seu potencial crítico. Nesse sentido, quando o autor opera com a crítica ao esclarecimento ele está, na verdade, fazendo uma defesa da razão contra a própria razão, uma defesa da razão enquanto crítica da realidade social - com todo seu potencial crítico e, portanto, emancipatório - contra a razão demasiadamente instrumentalizada, cuja hegemonia veio acompanhada, diz ele, da regressão da civilização.

Assim, ao contrário de muitos teóricos que viam no progresso e no esclarecimento um movimento emancipatório, Horkheimer está chamando atenção para a dimensão regressiva desses processos, ressaltando como a ideologia do progresso “hipostasia diretamente o ideal da dominação da natureza e degenera-se, por fim, em uma mitologia estática”, apontando, assim, para uma conexão entre o progresso e a barbárie (HORKHEIMER, 2015:149). Segundo o autor, o esclarecimento, além da destruição dos mitos e do aumento do controle dos homens sobre o mundo, foi marcado pela perda do potencial crítico da razão, pela hegemonia da razão subjetiva, que, por sua vez, veio acompanhada do antagonismo reificante entre os homens e a natureza, da regressão dos indivíduos enquanto seres humanos e do declínio do pensamento crítico.

Hannah Arendt, por sua vez, tanto apresenta questões que podem ser

relacionadas à crítica da razão de Horkheimer quanto introduz reflexões que podem ser pertinentes ao momento que atravessamos a partir de suas análises sobre a faculdade de julgar, reflexões estas que tem como ponto de partida a posição da autora em relação ao totalitarismo, especialmente o nazismo, e que ganham uma dimensão polêmica com a publicação de seu livro *Eichmann em Jerusalém* (1999). Assim, nos capítulos dedicados à Hannah Arendt iremos acompanhar a posição da autora em relação à razão e à ciência modernas⁴. Se para ela, como veremos, a ciência moderna só consegue conhecer o que os homens produzem, mesmo os processos naturais para serem conhecidos necessitam ser refabricados - ainda que intelectualmente - esse processo de construção/reconstrução é, então, fundamentalmente subjetivo. De acordo com Arendt, não há, na razão moderna, na razão da ciência moderna, lugar para um ponto de vista transcendente ao dado. A autora destaca que a ciência moderna assume um ponto de vista externo ao mundo, externo ao planeta, distanciado dos negócios humanos, classificando-o, assim, como alienado. Tal ponto de vista, ao mesmo tempo que está distante do mundo, não seria transcendente ao dado, ao realmente existente.

Por outro lado, em relação ao tema do julgar, pensando a partir do julgamento de Adolf Eichmann por um tribunal israelense, Hannah Arendt irá desenvolver a expressão banalidade do mal, e em diversas ocasiões irá discutir o que chamou de quadro de ausência de pensamento, que pode ser entendido como abandono da capacidade de julgar dos sujeitos, como uma transferência da responsabilidade de suas ações para alguma outra autoridade. Desta forma, o perpetrador de um ato poderia se desvincular moralmente das consequências de suas ações dizendo, por exemplo, que apenas cumpria ordens, seguia as regras ou agia em conformidade com as ações dos demais.

Por isso, este trabalho foi dividido em três capítulos. Nos dois primeiros capítulos, buscarei realizar uma revisão teórica da crítica da razão operada por Max Horkheimer, tendo como referências principais a sua obra, *Eclipse da Razão*, e o texto *O conceito de Esclarecimento*, publicado em conjunto com Theodor W. Adorno. No primeiro capítulo desta dissertação, o foco está na forma como Horkheimer concebe o conceito de razão, e a sua divisão em duas dimensões, uma subjetiva e outra

⁴ Nesta dissertação, não iremos discutir o livro *Eichmann em Jerusalém*, nem explorar toda a bibliografia de Hannah Arendt que diz respeito à banalidade do mal e ausência de pensamento, apenas selecionaremos algumas passagens que são significativas para esse debate.

objetiva. No segundo capítulo, continuarei com a revisão bibliográfica, porém prestando mais atenção na discussão elaborada por Horkheimer a respeito do da regressão e da crise da individualidade nas sociedades modernas industriais.

No terceiro capítulo iniciarei a abordagem dos argumentos desenvolvidos por Hannah Arendt acerca da temática da alienação⁵ da razão em relação ao mundo. Mostrarei como a autora aponta que o movimento de estabelecimento de um ponto de vista racional fora do mundo significou, ao mesmo tempo, uma concepção de razão profundamente centrada no ser humano. Além disso, buscarei demonstrar como a autora está olhando para a redução da atividade do pensamento enquanto fenômeno tipicamente moderno e as consequências desencadeadas por ele. Por fim, nas considerações finais deste trabalho realizarei uma breve comparação dos argumentos levantados por Arendt e por Horkheimer, tendo como foco justamente as proximidades dos autores em relação às suas críticas operadas a uma razão que perdeu a sua dimensão transcendente, ou emancipatória. Nesse sentido, o foco deste trabalho é muito mais um esforço para encontrar pontos em comum entre dois autores que estavam alertando para os perigos da dissolução da capacidade do pensamento crítico.

⁵ O conceito de *Entfremdung* de Marx foi traduzido tanto por alienação quanto por estranhamento. Usarei os dois termos como sinônimos, dando preferência à forma como foi traduzido em cada edição que estiver comentando. Também não procurarei fazer a distinção entre *Entäußerung* e *Entfremdung*, na qual a primeira também foi traduzida tanto por alienação, quanto por objetivação. Para uma análise das questões que envolvem a tradução destes termos recomendo a Apresentação de Jesus Ranieri à sua tradução dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2010).

1 O CONCEITO DE RAZÃO EM MAX HORKHEIMER

1.1 Razão Objetiva x Razão subjetiva

Em *Eclipse da Razão* Horkheimer (2015) está discutindo o processo de dissolução da razão enquanto instrumento de crítica, ou da erradicação da dimensão objetiva da razão. Trata-se, portanto, de analisar “a razão em um período de ocultamento, de sombra” (MATOS, 1993:28). Horkheimer aponta que as filosofias objetivistas do passado concebiam a razão como algo que estaria na base do comportamento humano, servindo assim de fundamento para a organização da vida dos sujeitos em diversas dimensões. Nas sociedades modernas, por outro lado, a razão estaria, segundo ele, limitada a sua dimensão mais pragmática, tendo se convertido em um mero instrumento de adequação de meios e fins, não aparecendo mais como uma ferramenta para definir ou legitimar verdades supremas capazes de orientar a vida dos sujeitos. Entretanto, Horkheimer afirma que esses dois conceitos de razão - o objetivo e o mais pragmático - seriam, na verdade, duas dimensões de um mesmo conceito, ressaltando que, ao longo da história, a dimensão da razão que estava ligada a formulação de verdades universais foi se perdendo, e o que restou foi a razão enquanto instrumento técnico. “Historicamente, ambos os aspectos da razão, o subjetivo e o objetivo, estiveram presentes desde o princípio e a predominância do primeiro sobre o segundo foi alcançada no curso de um longo processo” (HORKHEIMER, 2015:15).

Horkheimer vai chamar de razão subjetiva a razão que está centrada nos sujeitos, a razão enquanto faculdade da mente humana, que tem a ver com cálculo de utilidades e adequação de meios e fins. Nesse sentido, para a razão subjetiva, o que definiria o comportamento racional seriam os meios que os indivíduos empregam para alcançar determinados objetivos, e não essas metas em si. Assim, os fins e valores seriam racionais sempre em função dos indivíduos, em relação a metas determinadas, mas nunca em função de si mesmos. Horkheimer informa que quando essa razão está se referindo aos fins, seria para avaliar se eles servem “ao interesse subjetivo relativo à autopreservação - seja a do indivíduo singular, seja da comunidade de cuja manutenção depende a do indivíduo” (HORKHEIMER, 2015:12). Para os teóricos da razão subjetiva, diz o autor, a razão seria uma espécie de instrumento de ação individual ou social, mas não poderia, ela mesma, definir ou avaliar os valores

e normas que orientam essas ações.

Segundo Horkheimer, essa concepção de razão enquanto faculdade humana que serve aos propósitos subjetivos ligados à autopreservação seria uma concepção que surgiu a partir de uma série de transformações que ocorreram na filosofia europeia ocidental ao longo dos séculos. Ele argumenta que antes dessa visão se tornar hegemônica, os filósofos ocidentais pensavam a razão como algo que não seria apenas dos indivíduos, mas que também estaria na realidade, no mundo concreto. A razão seria uma espécie de poder absoluto que iria determinar as crenças e normas subjetivas e sociais, estabelecendo os padrões das relações dos sujeitos entre si e dos homens com o mundo natural. Assim, essa concepção de razão entende tal conceito como algo que transcende não apenas os interesses dos sujeitos, mas também às próprias experiências e configurações sociais concretas. Para esses filósofos, a razão não era apenas faculdade humana, mas um princípio do próprio real e, por isso, Horkheimer argumenta que eles estariam operando uma ideia de razão que ele vai definir como razão objetiva.

Horkheimer informa que as correntes filosóficas que operam com essa noção objetiva de razão tentaram organizar o mundo enquanto uma totalidade, e a definição do nível da racionalidade das ações, pensamento e objetivos dos seres humanos era estabelecida pela própria estrutura objetiva (HORKHEIMER, 2015:12). Assim, uma atitude - ou uma norma, valor, propósito - verdadeiramente racional seria aquela que estava em harmonia com o todo, com a ordem objetiva. Portanto, a razão objetiva, ao contrário da subjetiva, era uma razão essencialmente crítica, pois indica os critérios que tornam possível julgar a racionalidade dos valores e objetivos estabelecidos pelos sujeitos e pela própria sociedade. Horkheimer mostra, então, que a razão objetiva ofereceria aos indivíduos uma visão de mundo a partir da qual eles poderiam criticar o existente, ressaltando ainda que essa definição de razão não descartava a razão subjetiva, apenas a entenderia como sendo uma dimensão de um conceito mais abrangente de razão. Tais filósofos, diz ele, executaram uma tentativa teórica de "reconciliar a ordem objetiva do "razoável", como a filosofia a concebia, com a existência humana, incluindo o autointeresse e a autopreservação" (HORKHEIMER, 2015:13).

Horkheimer defende que as correntes filosóficas da razão objetiva operam com a ideia de verdade objetiva e, historicamente, buscaram substituir a religião enquanto fonte de verdade absoluta, que, segundo tais teóricos, deveria ser alcançada a partir

do conhecimento filosófico metódico. Horkheimer mostra que nos séculos XVI/XVII a dimensão objetiva da razão era hegemônica, e os filósofos racionalistas tentaram colocar a filosofia no lugar da religião como a grande autoridade do mundo, como a fonte da elaboração de verdades objetivas universalmente legítimas. Nesse momento, diz Horkheimer, os sistemas filosóficos da razão objetiva concebiam a razão como uma faculdade inerente dos seres humanos que, enquanto seres racionais, seriam capazes de determinar as verdades universais, objetivas, conhecer a essência do real e, assim, definir as normas de conduta dos sujeitos. Portanto, a filosofia racional julgava que, através do uso da razão, seria possível estabelecer verdades universalmente válidas e, a partir de tal compreensão, gerar a conciliação entre os homens e a natureza, interna e externa aos indivíduos⁶.

Para o racionalismo, não só era possível alcançar o conhecimento de uma verdade objetiva, como esse processo se daria a partir das próprias faculdades humanas, sem a mediação da religião, aponta Horkheimer. Dessa forma, o autor deixa claro que, ao mesmo tempo que a filosofia racionalista entrou em choque profundo com a religião, ela buscou, ainda assim, manter o conceito de objetividade, mas pensava que seria a filosofia, e não a religião, que poderia alcançar a verdade objetiva e definir os padrões corretos de vida a partir dos quais os sujeitos iriam organizar as suas experiências. Entretanto, Horkheimer defende que na crítica da filosofia racionalista à religião, que foi acusada pela primeira de oferecer aos sujeitos uma falsa objetividade, a própria ideia de objetividade foi abalada. O ponto do autor é que a crítica da razão à religião teve como consequência a desintegração do próprio conceito de objetividade e, nesse sentido, a razão anulou a si mesma, pois anulou a sua dimensão objetiva.

Horkheimer informa que com o progresso desse processo da crítica, o que acaba vencendo é uma posição relativista, que não concebe mais a existência de conceitos universais a partir dos quais a experiência humana poderia ser ordenada ou avaliada e, no lugar deles, coloca normas e princípios específicos, verdades particulares, que estão em função de cada experiência particular. Dessa forma, o “modelo da divisão social do trabalho é automaticamente transferido para a vida do

⁶ Horkheimer ressalta que por mais que essas correntes reconheçam as diferenças sociais e históricas - tanto entre os indivíduos quanto entre sociedade - e, portanto, aceitem que os comportamentos considerados virtuosos são variáveis, ainda assim, assumem que a capacidade de conhecimento da verdadeira natureza do mundo através da razão é algo partilhado por todos os seres humanos. (HORKHEIMER, 2015:23).

espírito, e essa divisão do reino da cultura é um corolário da substituição da verdade universal objetiva pela razão formalizada, essencialmente relativista” (HORKHEIMER, 2015:27).

Segundo Horkheimer, como o processo de avanço da formalização da razão vem acompanhado da dissolução da sua dimensão crítica, a razão vai se tornando cada vez mais um instrumento social para a adequação dos sujeitos à realidade dada e para a autoconservação do todo. O autor mostra que ao invés da razão ligada a valores universais, o que se tem agora são valores relativos a experiências humanas específicas e concretas, e a razão se converte, ela mesma, em um mero instrumento para organização dos dados, da realidade, estando reduzida a sua função enquanto meio de dominação da natureza e dos próprios homens. Os conceitos, por sua vez, perdem a sua dimensão universal e se tornam uma espécie de síntese das propriedades comuns entre as coisas, ou seja, são transformados em ferramentas da sistematização do conhecimento, ressalta Horkheimer. Assim, na era da razão subjetivada, os conceitos não são mais uma forma de pensamento que transcende à experiência concreta, não estão se referindo mais às particularidades das coisas.

Portanto, Horkheimer está descrevendo o processo de avanço da integração do pensamento à realidade, onde ele não está mais em choque com ela, não a questiona mais. O pensamento não está mais preocupado com o significado das ideias, com seu conteúdo e particularidades, mas com a sua função e eficácia dentro do sistema. Nesse sentido, a atividade de pensar estaria presa à lógica do real, buscando derivar todas as fundamentações do mundo a partir dele próprio justamente porque descartou qualquer forma de pensamento transcendente, que passaram a ser concebidos como superstições. Horkheimer argumenta, então, que nas sociedades industriais modernas, o pensamento é utilitário, pois funciona exclusivamente como mais um instrumento da produção, e a razão, presa a realidade dada, despida da sua capacidade transcendente, por sua vez, se converte em fetiche⁷.

Uma das consequências da formalização da razão, segundo Horkheimer, é que determinados conceitos como felicidade, igualdade etc. — que antes eram entendidos como derivados da razão ou legitimados por ela - se tornam desprovidos de qualquer objetividade. No seu momento relativista, a filosofia não concebe mais a existência de

⁷ Horkheimer ressalta ainda que esse processo de formalização da razão, de mecanização do pensamento, teria sido fundamental para o processo de expansão da indústria moderna (HORKHEIMER, 2015:31).

uma razão que pudesse avaliar o quanto esses conceitos estão próximos ou distantes de uma verdade objetiva. “A razão subjetiva conforma-se a qualquer coisa. Ela presta-se ao uso tanto dos adversários quanto dos defensores dos valores humanitários tradicionais” (HORKHEIMER, 2015:33).

Nesse sentido, Horkheimer diz que não há mais uma instância capaz de julgarse um valor é mais verdadeiro do que seu contrário e, assim, seria impossível definir racionalmente se tais valores humanitários são melhores do que os seus opostos, ou seja, se a liberdade seria melhor do que a opressão, por exemplo. Agora a ciência é idealizada pela própria filosofia moderna como a única autoridade no mundo, mas ela mesma está inserida na lógica da razão subjetiva e, por isso, não pode ser usada para medir a universalidade dos conceitos.

Horkheimer aponta que, para a filosofia racionalista europeia, os ideais derivados ou sancionados pela razão eram ideais fundamentados “no conceito do universalmente humano” (HORKHEIMER, 2015:34), e o esvaziamento dos seus conteúdos representou, assim, a sua desumanização. O autor ainda diz que com o avanço do processo de subjetivação da razão, o esvaziamento dos conceitos se dá de tal forma que esses mesmos valores humanitários podem ser usados para defender práticas e instituições opressoras⁸. Horkheimer expressa que esse processo de desumanização, de perda de objetividade, afeta todos os propósitos, toda as esferas da vida - coletiva e individual - nas sociedades modernas, sublinhando que da mesma forma como agora não seria mais possível para a razão afirmar que a democracia é melhor, ou mais racional, que a ditadura, também seria inviável afirmar que uma determinada filosofia estaria mais ligada a verdade em comparação com outras.

Portanto, a razão subjetiva não admitiria a existência de uma forma política ou

⁸ Como exemplo desse fato, Horkheimer destaca as consequências da perda do fundamento objetivo do princípio da maioria. O autor mostra que para a tradição filosófica do passado, o princípio da maioria era um valor racional por si mesmo e, portanto, não poderia ser deslegitimado nem mesmo pela vontade da própria maioria. Na modernidade da supremacia da razão subjetiva, entretanto, tal princípio, esvaziado da sua substância racional, poderia ser utilizado para reconhecer governos tirânicos, por exemplo. Isso porque, conforme aponta o autor, a democracia enquanto valor racional se tornou inteiramente dependente do interesse da comunidade, uma vez que se aceita que o que é racional é aquilo que é defendido pelos próprios interesses da maioria do grupo. O problema, alega Horkheimer, é que esse interesse do povo é condicionado economicamente, “são funções de forças econômicas cegas ou demasiadamente conscientes” (HORKHEIMER, 2015:37). Na era da razão subjetiva, o princípio da maioria se converte em um poder supremo, substituto da razão, uma força que impele tudo e todos ao conformismo, já que aparece como barreira aos que tentam ir contra essa maioria e ao que ela legítima.

uma ideia que possa ser validada racionalmente, ser considerada superior a todas as outras, exatamente porque não concebe a existência de uma verdade objetiva que possa ser conectada a essas ideias. Assim, Horkheimer está buscando ilustrar que no mundo onde a razão subjetiva se tornou hegemônica, os objetivos humanos não possuem qualquer significado inerente e as coisas não aparecerem mais com um fim em si mesmas, apenas devem servir à lógica da utilidade. Neste sentido, a perspectiva defendida por Horkheimer poderia ser aplicada criticamente ao argumento de Weber em *A ciência como vocação*, segundo o qual no mundo moderno valores que não se podem fundar racionalmente estão em conflito, exigem a adesão por parte dos indivíduos que devem “encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de sua vida” (WEBER, 2013:52), mas a ciência, segundo Weber, pode apenas esclarecer quais as consequências da adesão a cada um desses valores, mas não há possibilidade da demonstração científica da superioridade de um dos valores em conflito sobre outros. Neste sentido, o argumento de Weber em *A ciência como vocação* exemplificaria, se lido através de Horkheimer, a hegemonia da razão subjetiva.

A ideia de direitos fundamentais dos homens, defendida pelos filósofos do século XVIII, diz Horkheimer, não era uma continuidade de valores herdados do passado, nem mesmo uma espécie de conformidade em relação a princípios aderidos pelos grupos nos quais eles estavam inseridos. Na verdade, a adesão a tais princípios por parte dos sujeitos que Horkheimer se refere como “desbravadores do pensamento moderno” (HORKHEIMER, 2015:42) se deu pois esses indivíduos adotaram uma perspectiva crítica em relação as suas próprias experiências concretas, esforçando-se para adequar as normas sociais aos princípios que eles julgavam transcendentem à realidade dada, princípios que eles presumiam ter um valor de verdade porque os derivavam de algo maior do que os interesses particulares ou mundo material. Este valor de verdade, e não a percepção de que todos os valores em conflito estariam em pé de igualdade, teria sido fundamental para a consolidação da ideia de direitos dos homens.

Dessa forma, Horkheimer constata que esses indivíduos não foram influenciados por uma herança histórica, mas eles mesmos fundaram uma tradição que ainda é um dos instrumentos que mantém a coesão social⁹, mesmo que, devido

⁹ Os outros seriam, segundo o autor, a força física e o interesse material (HORKHEIMER, 2015:45).

aos avanços da razão subjetiva, se faz presente na modernidade de forma bastante fraca. Horkheimer inclusive argumenta que a tendência é que a aderência a essas ideias se torne cada vez mais suave, pois essas heranças estão sendo progressivamente destruídas pela razão formalizada. O autor argumenta que seria fundamental que as ideias defendidas pelos sujeitos na modernidade conservem o elemento da crítica às opressões e desigualdades da realidade e que, ao mesmo tempo, preservem a o seu significado original ligado a uma verdade absoluta, esse elemento de transcendência do dado (HORKHEIMER, 2015:45). Neste sentido, o afastamento entre a teoria crítica como entendida por Horkheimer e a posição de Weber em *A ciência como vocação* não poderia ser maior. Uma vez que tanto a crítica das opressões e desigualdades quanto a perspectiva de uma verdade transcendente corresponderiam em Weber a valores que a ciência poderia explicar, compreender, mas que não poderia ela mesma fundamentar.

Horkheimer alega então que ainda é possível notar nas sociedades modernas resíduos de uma herança mitológica, fragmentos de antigos cultos e tabus, que estão visíveis nas preferências e antipatias que são, hoje em dia, tomadas como naturais. O autor informa que os sujeitos dessas sociedades ainda experimentam o mundo de forma a dotar certas coisas de significado próprio, sem a necessidade de relacioná-las com alguma finalidade específica, porém, simultaneamente, ele ressalta que essa forma de vida está se tornando cada vez menos comum. De acordo com o autor, a perda da objetividade dessas inclinações fez com que elas passassem a ser significadas de forma pragmática a partir da razão subjetiva, isto é, o significado delas passou a ser a utilidade que elas possuem em relação a alguma meta estabelecida.

As funções outrora realizadas pela razão objetiva, pela religião autoritária ou pela metafísica foram assumidas pelos mecanismos reificantes do aparato anônimo da economia (...) As atividades são rotuladas como carentes de sentido ou supérfluas, como luxos, ao menos que sejam úteis ou, como em tempos de guerra, contribuam para a manutenção e a salvaguarda das condições gerais sobre as quais a indústria pode prosperar (HORKHEIMER, 2015:50).

Horkheimer indica que o pragmatismo é o utilitarismo das sociedades industriais modernas que se converteu em filosofia, pois, para o pragmatismo, uma teoria, um conceito ou uma ideia só seria verdadeira se pudesse ser aplicada, com sucesso, a uma determinada realidade, se servisse de instrumento para alcançar um determinado fim, ou seja, só se justificaria a partir da sua utilidade. Nesse sentido, os pragmatistas não estão operando com a concepção de uma instância privilegiada a

partir da qual seria possível chegar a verdades universais, e sim defendendo que a prova de verdade de algo seria a sua aplicabilidade. Logo, para o pragmatismo, algo só poderia ser considerado verdadeiro caso se inserisse muito bem na realidade dada, se estivesse de acordo com todos os outros valores e propósito defendidos por um grupo¹⁰. É neste sentido que Richard Rorty pode dizer que verdade é apenas um termo que usamos para demonstrar nossa aprovação para uma crença que reputamos como bem justificada, mas não é um termo que possa ser usado por um pragmatista para sinalizar que algo corresponda “à natureza das coisas” (RORTY, 1997:40).

Entretanto, segundo Habermas, na perspectiva de Horkheimer, “não pode haver verdade sem algo absoluto — sem uma força que transcende o mundo na sua totalidade” (HABERMAS, 1990:111). Para Horkheimer pensar envolve reflexão, distanciamento, assim, quando o pensamento é confundido com a mera apreensão dos fatos, o que teríamos, segundo ele, é uma espécie de rebaixamento do pensamento, pois o sujeito que apenas apreende o mundo está aceitando o dado enquanto verdade. Para Horkheimer, o papel da filosofia seria gerar reflexão, inclusive na própria ciência, o que significa que a filosofia seria a esfera do pensamento crítico, do questionamento. Exatamente por isso o autor entende que o pragmatismo seria uma filosofia esvaziada, afinal, está faltando para essa filosofia a capacidade de transcender o dado para, assim, criticá-lo.

O método essencial dos pragmatistas, aponta Horkheimer, é a experimentação. Horkheimer entende que a filosofia pragmatista seria um rebaixamento da filosofia enquanto tal, pois confunde a filosofia com a pesquisa organizada que, por sua vez, funcionaria como um mecanismo capaz de revelar, supõem os pragmatistas, todas as facetas da realidade concreta¹¹. O ponto de Horkheimer é que o pragmatismo integra a filosofia à ciência, e ela passa funcionar a partir dos processos científicos de produção de verdade. Dessa forma, uma vez que a ciência pragmática está presa ao dado, a filosofia científicizada do pragmatismo não reconhece qualquer noção de

¹⁰ A perspectiva de Horkheimer sobre o pragmatismo pode causar estranhamento em leitores acostumados com Dewey ou Richard Rorty. Seus argumentos se dirigem ao pragmatismo americano do início do século XX, em geral visto como comprometido com uma sociedade democrática e justa. Mas esses não são aspectos que Horkheimer irá enfatizar, orientando-se para a concepção de “verdade” do pragmatismo, que implicaria no abandono da razão objetiva e na subjetivação da razão.

¹¹ “O processo que tende a substituir os vários caminhos teóricos para a verdade objetiva pela poderosa maquinaria da pesquisa organizada é sancionado pela filosofia ou, antes, é identificado com a filosofia” (HORKHEIMER, 2015:59).

verdade que não tenha correspondência com o real, sucumbindo, assim, ao existente e perdendo todo o seu potencial crítico. Horkheimer mostra que a filosofia pragmática abole qualquer possibilidade de estabelecimento de algum outro princípio de verdade que transcenda o mundo concreto, a partir do qual seria possível criticar a realidade¹².

Na medida em que o pragmatismo identifica a verdade com a utilidade, com o sucesso de um valor ou ideia em um cenário particular, então ele confunde a verdade com a realidade. Na visão de Horkheimer, a filosofia pragmatista seria conformista, pois opera exclusivamente com a razão subjetiva, essa dimensão da razão que está voltada para o reconhecimento do dado e apreensão dos fatos, que associa a verdade com interesse. No argumento de Horkheimer, o pragmatismo contribuiu para o avanço e construção da supremacia da razão subjetiva, oferecendo resistência a qualquer tipo de atividade crítica que buscasse formular verdades objetivas¹³.

Assim, o pragmatismo colaborou para a conversão do pensamento ao mero reconhecimento, apreensão, dos fatos, da realidade imediata, isto é, auxiliou o descrédito do pensamento reflexivo, da objetividade da razão. Na visão do autor, esse pensamento formal, pragmático - que se tornou hegemônico nas sociedades industriais modernas - é um pensamento rebaixado, reificado, já que é avaliado não por si mesmo, mas pela sua função na sociedade, afinal, para o pragmatismo, as medidas dos conceitos, da verdade, são a própria sociedade e os interesses subjetivos. Horkheimer quer mostrar, então, que com o avanço do processo de formalização da razão, a filosofia moderna, assim como a ciência, foi pragmatizada¹⁴.

Antes de continuar a discussão deste texto é necessário tocar em alguns pontos de *O conceito de esclarecimento*, elaborado em conjunto com Theodor W. Adorno, pois o tema tratado neste texto se encontra muito próximo da discussão elaborada por

¹² O conceito de 'ciência' que Horkheimer mobiliza nesse livro é um conceito filosófico. Para ele, a ciência seria mais do que uma simples descrição da realidade, de organização de uma realidade entendida como caótica, mas uma atividade crítica, já que tem como alicerce um conceito objetivo de razão, um conjunto de valores específicos considerados pela filosofia como objetivos e, enquanto tais, permitem a crítica da realidade estudada.

¹³ Horkheimer informa ainda que conversão da razão em um simples instrumento para organizar os dados acaba dissolvendo a própria subjetividade da razão. Segundo o autor, a formalização crescente da razão - sua redução a um "mero aparato maçante de registro de fatos" - afeta a sua capacidade de sancionar e elaborar novos conteúdos, tendo como resultado o definhamento do intelecto humano, da capacidade de pensar (HORKHEIMER, 2015:66).

¹⁴ Como mencionado, aqui se apresentou a visão de Horkheimer sobre o pragmatismo. Para uma análise que enfatize os aspectos progressistas, seja em sua conexão entre filosofia moral e ciência ou em sua perspectiva democrática sugerimos Rorty, 1997a; Rorty, 1999 e Rorty, 2005.

Horkheimer a respeito da distinção entre razão objetiva e subjetiva abordada acima. Repa (2017:104) aponta que a crítica da razão operada por Horkheimer no *Eclipse da Razão* é uma análise “kantiana”, pois nesse momento o autor está fundamentando a sua crítica na oposição de dois conceitos de razão, um objetivo e outro subjetivo, e apelando para a unificação de ambos no plano da mente, ou seja, através da atividade reflexiva. Por outro lado, diz Repa, na *Dialética do Esclarecimento* a crítica horkheimiana da razão está inserida em uma via “nietzschiana” uma vez que nesse livro o foco do(s) autor(es) não é opor dois conceitos de razão, e sim demonstrar a conexão existente entre, por um lado, a razão e, por outro, a dominação e a barbárie. Trata-se, como sustenta Gabriel Cohn, de uma crítica racional da razão, que pretende “interrogar a razão” sem “perder de vista que, sob a capa da razão sem mais, efetivamente está em cena a sua forma historicamente dominante, a razão burguesa” (COHN, 1998:6).

1.2 Dialética do Esclarecimento

De acordo com Habermas, *A dialética do esclarecimento* corresponde à fase na qual a proximidade intelectual entre Adorno e Horkheimer foi a mais intensa. A aproximação entre os dois teria correspondido a um movimento de Horkheimer em direção à crítica do progresso realizada por Walter Benjamin, que denunciava a confiança, presente em algumas versões da concepção materialista da história, de que o progresso ou o desenvolvimento das forças produtivas necessariamente teria consequências emancipatórias¹⁵. Ao contrário da emancipação, o desenvolvimento histórico contemporâneo mostrava que a humanidade se precipitava numa nova barbárie (cf. HABERMAS, 1990a:89-92).

No texto *O Conceito de Esclarecimento* Horkheimer e Adorno (2021) apontam que o esclarecimento pode ser entendido como um processo que vai muito além do movimento de desencantamento e humanização do mundo, sendo também marcado pelo esvaziamento da razão enquanto crítica e expansão da sua dimensão enquanto instrumento de domínio da natureza. Horkheimer e Adorno defendem que o

¹⁵ Para um aprofundamento a crítica elaborada por Benjamin, Cf. BENJAMIN, 1987.

esclarecimento — processo que para eles não se resume ao século XVIII¹⁶ - visava o combate aos mitos enquanto potências superiores aos seres humanos, mas ressalta que, se no início do processo do esclarecimento a filosofia e a ciência substituíram os mitos, no decorrer desse movimento o pensamento moderno irá reconhecer na filosofia, na razão crítica, algo que seria tão irracional quanto a mitologia. Nesse sentido, os autores argumentam que o esclarecimento aparece como o processo em que a razão dissolveu a si mesma enquanto fonte de pensamento crítico. Segundo Horkheimer e Adorno, o que restou desse movimento foi a razão que abandonou a crítica, a razão que diz respeito ao cálculo de meios e fins, ou seja, restou apenas a razão enquanto potencial de dominação do mundo e, conseqüentemente, dos próprios homens.

Os autores informam que os mitos seriam eles mesmos representações das angústias e medos dos sujeitos em relação a forças que lhes são superiores, portanto, o combate ao mito seria a busca pela erradicação de tudo aquilo que representa a impotência do ser humano. Dessa forma, o esclarecimento poderia ser descrito como o processo que busca justamente a eliminação do incomensurável do mundo (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:24), como o esforço, por parte dos homens, para tornar o mundo mais controlável por eles, ou seja, como o movimento que visa a humanização do mundo. Segundo os autores, o esclarecimento é a radicalização da tentativa de controle das inquietações humanas em relação ao desconhecido, que passa a ser buscada a partir do controle do próprio mundo.

Horkheimer e Adorno alegam que a tentativa de domínio da natureza tem como resultado a dominação dos próprios homens, chamando, então, atenção para a dimensão dupla do processo de esclarecimento, que, por mais que coloque a emancipação dos homens como o seu maior objetivo, também possuiria em si uma dimensão de dominação. A crítica dos autores é que, no seu desenvolvimento, o esclarecimento vai perder a sua dimensão emancipatória ao abandonar o potencial

¹⁶ Os autores entendem que o esclarecimento pode ser identificado como o movimento onde os homens olham para o mundo natural como algo a ser dominado, que deve ser submetido ao controle humano. Nesse sentido, as origens do esclarecimento podem ser estendidas para os primórdios da humanidade, para o momento de nascimento da própria razão. Horkheimer (2015:193) informa que a razão nasceu do impulso humano de domínio da natureza e, desde a sua origem, esteve voltada também para a dominação da natureza, interna e externas aos homens. É nesse sentido que Jay (2008:323) aponta que na década de 1940 a Escola de Frankfurt passou a operar com uma nova noção de Iluminismo que, “em vez de ser o correlato cultural da burguesia ascendente (...) foi ampliada de maneira a abarcar todo o pensamento ocidental”.

crítico da razão, restando apenas a sua dimensão de controle. Para eles, o esclarecimento está enredado em um movimento dialético, pois esse mesmo processo de combate ao mito, no seu desdobramento, acaba se convertendo ele mesmo em mito e tendo como consequência o reforço da alienação dos homens em relação a si mesmos e à natureza.

Assim, Horkheimer e Adorno estão descrevendo o processo em que o esclarecimento se volta contra si mesmo, acusando de mistificação aquela filosofia que visava a formação de conceitos universais que passa a ser entendida por ele como herança do pensamento mitológico e, enquanto tal, algo que deve ser erradicado. Dessa forma, os autores mostram que, com o progresso do esclarecimento, a própria reflexão filosófica vai ser acusada de mito pelo pensamento que se converteu em pensamento utilitário. Nesse momento, o esclarecimento está buscando um tipo de conhecimento a partir do qual todo o mundo possa ser calculado, e a origem de todas as coisas possa ser determinada, ou seja, está almejando um conhecimento sistemático do mundo. Em tal estágio, tudo aquilo que não obedece ao critério da utilidade, da calculabilidade, se torna suspeito, é tomado como mito pelo pensamento que renunciou à crítica. O que foge à lógica do sistema, o que não pode ser enquadrado, é equiparado ao mito, ao incomensurável, ao que não pode ser explicado e, por isso mesmo, deve ser descartado.

Para esse esclarecimento em seu estágio mais avançado, o conhecimento só teria validade se fosse aplicável na vida prática, e toda e qualquer justificativa do conhecimento enquanto valor em si mesmo seria desprezado. Nessa sua nova fase, o esclarecimento vai significar a racionalização do mundo através da matemática, vai representar a previsibilidade e a calculabilidade típicas das sociedades burguesas modernas. Portanto, a razão moderna não está elaborando um questionamento dos valores e objetivos dados, mas estaria envolvida em um processo de desencantamento do mundo, onde há a substituição de explicações mágico-religiosas por explicações matemáticas-rationais. Dessa maneira, Horkheimer e Adorno estão defendendo que toda a forma de pensar do mundo moderno estaria operando com a lógica predominante no mercado, com a lógica da utilidade, apontando que a sociedade burguesa funcionaria sobre os padrões da racionalidade instrumental que se tornou dominante durante o avanço do esclarecimento.

Adorno e Horkheimer destacam que a calculabilidade está no fundamento das sociedades burguesas da modernidade, que seria marcada pela generalização da

troca dos equivalentes, das igualdades reificadas, pois nessa forma social as diferenças qualitativas entre as coisas são tomadas como insignificantes. Os autores mostram que nessas sociedades o que importa é a grandeza abstrata que torna possível que as coisas sejam trocadas umas pelas outras, ou seja, o valor de troca (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:20). Para Horkheimer e Adorno, no mundo totalmente esclarecido, os homens são nivelados e igualados, perdendo as suas qualidades individuais, isto é, se tornam permutáveis. Tal como as mercadorias da sociedade burguesa, os próprios sujeitos se tornam coisas.

Os autores informam que a sociedade de mercado seria extremamente racionalizada, orientada por uma série de princípios econômicos que funcionam mais ou menos automaticamente. Eles apontam que os indivíduos dessa sociedade também foram capturados pela lógica de maximização das utilidades e lucros e, além disso, se coisificaram nesse processo, se automatizaram. Para Adorno e Horkheimer, o mundo moderno seria o mundo onde a racionalidade da utilidade se tornou dominante e os próprios sujeitos, por sua vez, foram capturados pela lógica relativamente automática da vida social, se tornando incapazes de pensar alternativas a realidade tal como ela é.

Eles defendem que o mito, enquanto tentativa de compreensão da realidade, organização da experiência e de domínio dos homens sobre a natureza, já era esclarecimento, já que objetivava o controle do mundo dentro dos limites das sociedades onde foi produzido e se tornou relevante¹⁷. Um dos objetivos centrais de Horkheimer e Adorno no texto *O Conceito de Esclarecimento* é demonstrar o inverso desse processo: como o próprio esclarecimento se converteu em mito. Segundo eles, tal transformação foi desencadeada por um movimento onde a razão - enquanto razão formalizada - foi se tornando, cada vez mais, uma estrutura totalizante, aparecendo enquanto potência superior aos homens e, enquanto tal, independente em relação a eles.

Horkheimer e Adorno apontam que não seria o mito, e sim a ciência moderna que confiaria na sua capacidade de domínio sobre o mundo e ressaltam que, para que esse tipo de controle fosse possível, seria fundamental que o pensamento se tornasse autônomo em relação ao objeto, logo, à realidade, à natureza (ADORNO &

¹⁷ Horkheimer e Adorno defendem que o mito que opera com a transformação da natureza em divindade seria uma tentativa dos sujeitos de dominá-la, sendo assim uma forma de desencantamento do mundo, portanto.

HORKHEIMER, 2021:23). Eles destacam que o esclarecimento opera então com uma separação alienante entre sujeito/pensamento e o objeto/natureza, o que significa uma dominação do próprio homem, uma vez que se nega a natureza interna a ele. Essa relação alienada com a natureza expressa, portanto, uma autoalienação dos sujeitos, já que este aparece como mero pensamento, como algo diferente dessa natureza e da sua própria vida instintiva, que está sendo contrastada ao intelecto humano pelo pensamento esclarecido. Para os autores, a tentativa de domínio sobre a natureza levou os sujeitos a desenvolverem uma relação alienada com a mesma, e o esclarecimento se converte em uma forma de pensamento e de ação em que a natureza é entendida como o outro que precisa ser controlado pelo intelecto¹⁸.

Horkheimer e Adorno defendem que o avanço do esclarecimento representa a intensificação do processo de coisificação dos homens, da sublimação do eu do pensamento, da erradicação do eu lógico abstrato da racionalidade cartesiana que foi levado a cabo pelo positivismo. Eles ressaltam que, por mais que o próprio eu lógico do pensamento de Spinoza e Descartes já pudesse ser apontado como um eu coisificado, um eu que “não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural” (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:36), ele ainda era tomado pelos filósofos racionalistas como o princípio da razão. Assim, por mais que a coisificação dos sujeitos possa ser traduzida pela redução dos homens a um ser meramente racional, os autores mostram que, com o avanço do esclarecimento, até mesmo esse eu abstrato foi eliminado do pensamento, intensificando assim o processo de reificação.

Horkheimer e Adorno também ressaltam que o processo de dominação da natureza no Ocidente foi, ao mesmo tempo, o movimento através do qual se estabeleceu a dominação dos seres humanos sobre os seres humanos. Eles destacam que os indivíduos, ao exercerem um controle sobre a natureza e, com isso, maximizarem as suas capacidades produtivas, desenvolveram, concomitantemente, formas de dominação social. Portanto, o esclarecimento aparece como processo de dominação dos homens não apenas porque os sujeitos se envolvem em uma relação estranhada com a natureza, mas também porque com o avanço da hegemonia da

¹⁸ Segundo Habermas, os autores da *Dialética do Esclarecimento* entendem que o processo do esclarecimento se origina quando os homens, impelidos pelo instinto de autopreservação, se voltam para o domínio da natureza através de uma racionalidade ela mesma mutilada, pois serve apenas como instrumento da dominação do mundo (HABERMAS, 2000:159).

razão subjetiva, a técnica, o conhecimento, estaria se colocando a serviço da economia das sociedades burguesas, do processo de acumulação de capital, o que implica, necessariamente, a constituição de mecanismos que garantem a exploração de alguns sujeitos por outros. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:18)¹⁹.

Horkheimer e Adorno entendem que o pensamento totalmente esclarecido supõe que o conhecimento total do mundo seria a melhor forma de combate do mito. Por isso, eles vão afirmar que o esclarecimento seria totalitário, já que o seu ideal seria a formação de um sistema onde tudo se encaixa, onde tudo poderia ser explicado a partir da lógica imposta²⁰. Com o avanço do esclarecimento, o pensamento se prende a uma lógica de sistema que pretende dominar todas as dimensões da vida social, e todos os elementos do real que não pudessem ser compreendidos a partir dessa lógica perde o seu valor, se transformam em mito. Horkheimer e Adorno informam que com o esclarecimento o pensamento é reificado, se converte em um instrumento automático e independente voltado para a dominação da natureza e subordinado ao factual, ao imediato. Os autores defendem então que o pensamento preso ao real está condenado à reprodução da realidade, tal como o mito.

Nesse sentido, Horkheimer e Adorno compreendem que o esclarecimento seria um processo conformista, que legitima a realidade existente, já que agora o pensamento está preso à realidade, e entende-se que todas as possibilidades do real estão contidas nele próprio. Assim, o conhecimento seria uma espécie de cópia do real, uma repetição do mundo sensível no nível do pensamento, da consciência. Para o esclarecimento, enquanto movimento subordinado aquilo que é factual, todo e qualquer tipo de alternativa ao dado aparece como ilusão, como metafísica. Os autores alegam, então, que o pensamento esclarecido secularizou a ideia mítica de

¹⁹ Honneth defende que na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer desenvolvem uma teoria da dominação que estaria fundada na dominação instrumental da natureza. Segundo Honneth, os autores entendem que a dominação social de uma classe sobre outra seria uma espécie de reflexo da dominação instrumental do homem sobre a natureza. (Cf. Honneth, 1993).

²⁰ Horkheimer e Adorno apontam que no mundo esclarecido qualquer argumentação do mito contra o esclarecimento deveria ser feita no terreno do próprio esclarecimento, da racionalidade esclarecida. Assim, uma defesa racional do mito marca a captura do pensamento mítico pelo próprio esclarecimento, significa racionalização do mito.

destino, pois defende a repetição forçada - enquanto submissão a leis naturais - como explicação de todo e qualquer acontecimento. A inevitabilidade da realidade dada, a ausência da possibilidade de utopias, apareceria como um reforço da ideia de destino, o que, no final das contas seria uma forma mítica de pensar, argumentam Adorno e Horkheimer. Desse modo, dizem os autores, o esclarecimento acaba caindo na ideia de destino que ele buscava combater no mito.

Adorno e Horkheimer apontam que o esclarecimento nas sociedades industriais modernas representa uma generalização do fenômeno do fetichismo e, conseqüentemente, força a autoalienação dos sujeitos, eles mesmos modelados pela sociedade técnica e subordinados, assim como a razão formalizada, à estrutura social de produção de mercadorias. Segundo os autores, a sociedade desenvolveu mecanismos para a conformação dos indivíduos — tais como a indústria cultural e a própria divisão burguesa do trabalho — que visam padronizar os seus comportamentos, integrando-os à coletividade. A realidade existente, constituída socialmente pelos homens, se converte em uma imensa potência que domina a todos e é entendida pelos próprios sujeitos como algo dado, impossível se ser superada. Dessa forma, os homens estão experimentando um processo de alienação, visto que não conseguem reconhecer a própria capacidade de estruturar a realidade e se tornam incapazes de imaginar alternativas além da própria dominação.

Adorno e Horkheimer destacam ainda que, nas sociedades modernas industriais, o mundo social tal como ele é não seria mais problematizado pelo pensamento, não é percebido pelos sujeitos de forma consciente. Ao mesmo tempo em que os homens estão inseridos em uma coletividade que os domina, o próprio pensamento abdicou da sua função de compreender essa mesma coletividade que exerce poder sobre os indivíduos, e o esclarecimento, dizem os autores, se converte em uma “mistificação das massas” (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:46) em favor da configuração social dada. Os homens, capturados pela lógica da civilização, vão se tornando cada vez mais pobres de experiência, preocupados apenas com a autoconservação, logo, são mutilados enquanto seres humanos. Conforme destaca Hilário (2020:177), na dialética do esclarecimento, “o pensamento identifica-se com o existente e, assim, abre mão da possibilidade de servir à humanidade e passa servir à forma social fetichista do capitalismo”.

Seria por isso que, para Horkheimer e Adorno, enquanto processo de dominação, o esclarecimento está também associado a regressão, já que ele estaria

acabando com as possibilidades humanas, colocando um fim em qualquer alternativa que poderia estar aberta para os sujeitos. O esclarecimento representa então a redução da capacidade dos sujeitos de imaginar algo diferente do factual justamente porque as configurações sociais, as estruturas de poder, da sociedade industrial não permitem mais a emancipação humana, e estão elas mesmas servindo de barreira para qualquer forma de pensamento crítico.

Adorno e Horkheimer entendem que tanto as categorias do pensamento, quanto a própria ciência, se estruturam dentro dos quadros sociais de dominação, estão relacionados aos jogos de poder que alicerçam a realidade social que os fundam. A ideia dos autores é que o poder do conjunto dos membros da sociedade se transforma em uma totalidade que se impõe sobre todos os homens, determinando as formas dos pensamentos. Eles ressaltam ainda que a linguagem científica seria uma expressão de um processo de dominação que reforça o existente, minando qualquer alternativa à realidade dada. Portanto, apesar de essa linguagem aparecer como sendo dotada de neutralidade, ela operaria, na verdade, com uma defesa do existente. Nesse sentido, destacam eles, a ciência seria responsável por legitimar a dominação, pois ela confunde a realidade social marcada pela opressão como verdade universal.

Assim, já que as qualidades e formas de pensar dos sujeitos são moldadas pela lógica dominante da sociedade industriais, eles se tornam conformados. Para Horkheimer e Adorno, entretanto, a conformação dos sujeitos é causada pelas próprias condições concretas da sociedade, uma vez que nessa forma social os sujeitos estão submetidos a processos de nivelamento e uniformização que fazem com que todas as suas formas de pensar estejam presas à lógica social, que é a lógica do mercado. Os autores informam que a igualdade operada pela sociedade de massas significa assim a negação da individualidade dos sujeitos. Horkheimer e Adorno também entendem que, nas sociedades industriais modernas, a ideia de igualdade se converteu em fetiche, em uma espécie de princípio absoluto que está para além da ação dos sujeitos.

Os autores defendem que nas sociedades burguesas modernas há uma valorização da moderação, e todo e qualquer extremo é apontado como algo perigoso, que pode levar à dissolução do ego e da própria sociedade. Eles utilizam o mito de Ulisses, elaborado por Homero na *Odisseia*, como exemplo ilustrativo do processo de

constituição do ego e de surgimento do sujeito burguês moderno²¹. Horkheimer e Adorno apontam que Ulisses se formou enquanto sujeito capaz de resistir aos cantos das sereias através dos diversos sofrimentos pelos quais passou e, caso ele se deixasse seduzir por esse canto, estaria se entregando a forças que seriam justamente a negação desse mesmo processo de constituição de si.

Assim, se Ulisses é o ego, o sujeito que está se constituindo, o canto das sereias seria a força sedutora do passado na qual o ego se desintegra. Enquanto as sereias cantam o passado, o ego aparece como uma espécie de força civilizatória, estrutura integrada de autocontrole e autoconservação que está lutando contra as tentações nostálgicas. Adorno e Horkheimer apontam, então, que a resistência de Ulisses ao canto das sereias representaria a imagem do sujeito burguês moderno que domina as experiências sensíveis a fim de garantir a preservação de si mesmo.

Dessa maneira, já está inscrita na gênese do indivíduo e do ego o paradoxo da razão instrumental. Se sua finalidade é preservar o indivíduo, ela o realiza por um sacrifício do indivíduo, por uma constante repressão dos seus impulsos. A vida a ser conservada tem de ser sempre uma vida danificada (REPA, 2017:104).

Além disso, ao se amarrar ao mastro do barco para poder ouvir o canto das sereias sem sucumbir a ele, Ulisses converte esse canto é um espetáculo, neutralizando o seu poder sedutor. Nesse sentido, o canto das sereias funciona, segundo os autores, da mesma forma que a arte da sociedade industrial, e não como arte autêntica que afeta os sujeitos de forma mais profunda e permite que eles se distanciem da realidade²². Assim, por mais que o canto tenha sua própria força, Ulisses - enquanto sujeito burguês moderno - deve ser capaz de resistir às tentações e manter a ascese disciplinada, ao mesmo tempo em que ainda pode usufruir, de certa forma, do mundo dos prazeres, mas um prazer que está ele mesmo preso à lógica da autoconservação.

Por outro lado, os trabalhadores do barco, companheiros de viagem de Ulisses, seriam a representação homérica dos trabalhadores da sociedade industrial, daqueles

²¹ Horkheimer e Adorno apontam que no mundo esclarecido qualquer argumentação do mito contra o esclarecimento deveria ser feita no terreno do próprio esclarecimento, da racionalidade esclarecida. Assim, uma defesa racional do mito marca a captura do pensamento mítico pelo próprio esclarecimento, significa racionalização do mito.

²² Horkheimer e Adorno também apontam a indústria cultural como aparelho social que fomenta a coisificação das relações humanas e reforça a atitude conformista justamente porque está oferecendo para os sujeitos uma cópia da realidade.

que foram obrigados pelo senhor a remar de ouvidos tampados a fim de evitar a distração do chamado fascinante do passado. Esses marinheiros são, na interpretação de Adorno e Horkheimer, a imagem dos trabalhadores no mundo moderno, voltados exclusivamente para o mundo do trabalho disciplinado, inteiramente dominados pela sociedade de mercado. Enquanto o sujeito burguês pode manter a ascese disciplinada e ainda assim, em alguma medida, desfrutar da arte, os trabalhadores têm todos os seus sentidos dominados pela sociedade, se tornam incapazes de apreciar a arte e a própria atividade desempenhada, já que o trabalho lhes é imposto coercitivamente.

Horkheimer e Adorno ressaltam ainda que Ulisses se deixa ser substituído no processo do trabalho pelos marinheiros, que então se tornam responsáveis não apenas pela reprodução da sua própria vida, mas também do seu senhor. Nesse sentido, por mais que a fruição de Ulisses em relação ao canto das sereias só seja possível devido a regressão dos trabalhadores, ele também seria um sujeito mutilado, desumanizado, pois renuncia ao trabalho para exercer o comando e, nesse processo, deixa de se relacionar diretamente com a natureza. Os marinheiros, por sua vez, estão dominados “no corpo e na alma” (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:40), estão inteiramente presos à condição de trabalhador físico, estão experimentando um processo de regressão que é diferente daquele ao qual o senhor está submetido.

Nesse sentido, Adorno e Horkheimer conversam com a tese do trabalho estranhado²³ desenvolvida por Marx (2010). Segundo o autor, nas sociedades capitalistas, tanto os burgueses quanto o proletariado estão inseridos em uma relação estranhada com o trabalho, ainda que experimentem esse estranhamento de forma diferente. Marx entende que o estranhamento seria um fenômeno total dentro das sociedades capitalistas, atravessando todo o mundo social, não apenas a dimensão do trabalho. Para ele, a sociedade capitalista como um todo estaria fundada no estranhamento, na negação da humanidade e das possibilidades dos homens, o que significa dizer que os homens estão sendo desumanizados em todas as dimensões da vida social, não apenas na esfera do trabalho, ainda que esta dimensão seja o foco da análise do processo de estranhamento realizada por Marx²⁴.

²³ Uso aqui os termos “trabalho estranhado” e “estranhamento” e não “trabalho alienado” e “alienação” pois a tradução dos *Manuscritos econômicos e filosóficos* utilizada foi a de Jesus Ranieri, que optou por traduzir *Entfremdung* por estranhamento, e não por alienação. Ao correr do texto, sempre usarei o termo como aparece nas traduções citadas.

²⁴ Em linhas gerais, segundo Marx, existem três determinações do trabalho estranhado que estão

De acordo com o autor, seria impossível encontrar um processo de humanização dos sujeitos dentro da forma social capitalista, que nega a humanização de todas as classes, ou seja, para ele, o processo do estranhamento está levando à desumanização de todos os homens, independentemente da classe social na qual eles estão inseridos, pois todas as classes estariam vivendo, ainda que de forma diferente, em um mundo dominado por um “poder não humano” (MARX, 2010:146), que seria justamente o capital.

O ponto de Marx é que tanto a burguesia quanto o proletariado estariam estranhados do ser humano enquanto ser genérico pois eles estão se relacionando uns com os outros enquanto coisas, não enquanto humanos. Além disso, Marx — tal como Adorno e Horkheimer - ressalta, que por mais que a configuração dessas relações estranhadas possibilite que os capitalistas possam experimentar certos prazeres, este ato estaria ele mesmo totalmente subordinado ao capital. De acordo com o autor, “a sua fruição é apenas coisa sem importância, descanso, subordinada à produção, por isso fruição *calculada*, portanto propriamente *econômica*, pois ele junta sua fruição aos custos do capital” (MARX, 2010:148). Marx ressalta que enquanto os burgueses ainda conseguem, de certa forma, usufruir das maravilhas criadas pelo trabalho humano, os trabalhadores, por outro lado, se tornam, cada vez mais miseráveis. Ainda assim, o argumento de Marx é que o processo de estranhamento experimentado pelos sujeitos leva a desumanização de todos os indivíduos das sociedades capitalistas modernas. Nesse sentido, seria possível aproximá-lo dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, que estão chamando atenção para a dimensão da regressão - ou desumanização — que acompanha o processo de desenvolvimento das sociedades capitalistas.

Horkheimer e Adorno entendem, assim, que o desenvolvimento do progresso viria acompanhado, necessariamente da regressão. Para os autores, toda técnica

conectadas entre si, sendo elas: estranhamento em relação ao produto do trabalho; estranhamento em relação a atividade do trabalho; e estranhamento em relação ao ser genérico. A primeira determinação diz respeito ao processo em que o objeto, resultado do trabalho humano, escapa do controle dos trabalhadores, tornando-se uma potência autônoma, independente daquele que o produziu, passando inclusive a controlá-los. A segunda determinação é o estranhamento em relação ao processo de trabalho, que não estaria mais sobre o controle dos trabalhadores e nem voltado para a satisfação dos seus desejos, mas se desenvolveria para responder necessidades externas a eles. Por fim, a terceira determinação do fenômeno do estranhamento seria o estranhamento em relação ao ser genérico, que atravessa as duas primeiras, já que o estranhamento do homem em relação ao objeto e em relação a atividade representa um estranhamento em relação a própria humanidade, um estranhamento em relação aos outros sujeitos.

social, toda engenharia da sociedade é também uma engenharia de dominação dos homens. Eles argumentam que, na medida em que o poder dos homens sobre a natureza cresce, o poder do sistema sobre os indivíduos também aumenta. Portanto, uma vez que o progresso tecnológico viria acompanhado do progresso da dominação, ele traria consigo o avanço da regressão, da mutilação dos homens enquanto humanos. Segundo os autores, “não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:41).

Dessa maneira, para Horkheimer e Adorno, o desenvolvimento técnico da sociedade industrial trouxe consigo a regressão dos indivíduos e a automatização dos processos de dominação, que, além de servirem de barreira para o pensamento crítico, forçam ainda mais essa regressão a partir do desenvolvimento de mecanismos que impelem os sujeitos ao conformismo e à autoconservação - de si mesmos e da sociedade. Os autores ressaltam que nas sociedades industriais modernas, os processos de dominação e autoconservação não são mais dependentes da ação ou vontade de qualquer sujeito — ou grupo de sujeitos — particular²⁵. A razão, que se transforma em razão formal, técnica, se torna ela mesma um instrumento da própria sociedade industrial que visa a autoconservação do mundo dado e, nesse sentido, a manutenção do poder das classes dominantes, a garantia do status quo.

Portanto, se o esclarecimento foi luta contra o mito enquanto potência superior aos homens, o desenvolvimento desse mesmo processo levou a redução dos indivíduos à inumanidade, ou seja, esse processo não teve como resultado a emancipação humana, mas ao seu contrário, a repressão. Ao mesmo tempo em que os homens tentaram fugir da necessidade da natureza através do esclarecimento, esse movimento teve como efeito a constituição de um novo processo de dominação, não de liberdade. Assim, Horkheimer e Adorno defendem que o esclarecimento aparece como um fenômeno dialético, já que o controle da natureza trouxe consigo a constituição de um sistema social que garante ele mesmo a própria dominação dos homens. Por mais que o poder dos homens sobre a natureza tenha se expandido, o próprio sistema social resultante se converte em uma espécie de natureza que domina os seres humanos, tendo como último objetivo a própria manutenção, a conservação

²⁵ Horkheimer e Adorno também apontam que por mais que o progresso da civilização renove a dominação, a perspectiva da sua suavização também estaria dada, mas não se realizaria automaticamente, tal como o avanço da regressão.

do todo.

Adorno e Horkheimer defendem que, para que os indivíduos sejam capazes de escapar da reafirmação do existente como liberdade, eles precisam de processos de pensamento diferentes da razão técnica, isto é, precisam de um pensamento que seja capaz de se distanciar da realidade e de criticar a si mesmo e o real. Por isso mesmo os autores vão fazer uma defesa do conceito, atacado durante o processo de esclarecimento enquanto mitologia. A suspensão do conceito empregada pelo esclarecimento, argumentam, levou os homens a confundirem o real com emancipação, a realidade dada com a verdade. Tal processo foi desencadeado porque, conforme já foi ressaltado, a razão instrumentalizada restringe qualquer tipo de distanciamento crítico do sujeito em relação àquilo que é dado.

De acordo com Horkheimer e Adorno, pensar conceitualmente seria pensar a partir de um distanciamento do real, das relações efetivas da realidade, é ter a capacidade de criticar o mundo objetivo. Essa postura distanciada em relação à realidade, então, é um sinal de que o sujeito não está plenamente integrado ao sistema que está se tornando cada vez mais compulsivo. Os autores entendem que o uso do conceito permite que os sujeitos abordem a realidade a partir de um determinado ângulo, mas não permite que eles traduzam o real, ou seja, não permite o acesso à essência do real ou a compreensão total do mundo. Segundo eles, o conceito

é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça. Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda a cultura, o esclarecimento se opõe a dominação em geral (ADORNO & HORKHEIMER, 2021:44).

Nesse ponto, é válido apontar o argumento elaborado por Martin Jay (2008) a respeito da crítica da razão operada pelos autores de Frankfurt. Jay ressaltava que um dos problemas da crítica que Horkheimer - e da teoria crítica, de forma geral - opera à razão está justamente na dimensão antimetafísica dessa crítica, que não concebia qualquer tipo de conceito de razão que estivesse desvinculada da história, do mundo. Segundo o autor, Horkheimer e seus colegas possuíam “um ponto de vista basicamente não substancial da razão e da verdade, enraizado nas condições sociais mas externos a ela”. Jay mostra que a ideia de verdade de Horkheimer e os outros membros da Escola de Frankfurt estaria ligada à crítica social, à busca pela transformação

racional da sociedade tendo como finalidade a emancipação humana, a realização do “interesse emancipatório” dos sujeitos (JAY, 2008:107)²⁶. Portanto, é preciso enfatizar que quando Horkheimer — e Adorno — coloca a realidade em oposição à verdade ele está operando com uma dessacralização do real, e não fazendo a defesa de um ideal de verdade metafísica que só existiria em suposto mundo das ideias. Na sua visão, a verdade está no mundo, mas em forma de crítica ao existente, de anseios humanos pela emancipação que estão sendo frustrados e buscam se realizar e, nesse sentido, não é uma mera tradução do real, não está em conformidade com ele.

Assim, o ponto de Horkheimer é que na sociedade industrial moderna, o mundo dado é tomado como idêntico ao que deve ser, e quando ele aponta para essa oposição entre real e verdade, ele está se colocando exatamente contra esse tipo de perspectiva. O autor está trabalhando, então, com um conceito de verdade que teria uma dimensão negativa, ou seja, de crítica do existente ao mesmo tempo em que “se recusar a definir de uma forma fixa” (JAY, 2008:109). O conceito de verdade mobilizado negativamente significa que determinados valores estão sendo contrastados com a realidade existente, mas essas verdades não seriam absolutas, ou estáticas, pois elas mesmas deveriam ser colocadas sob o escrutínio da razão, ou da crítica.

²⁶ Tal noção trouxe, diz Jay, o problema de definir o que ele entendia como “razão”, algo que Horkheimer e os outros membros da Escola nunca fizeram forma explícita.

2. RAZÃO E REGRESSÃO

2.1 A revolta da natureza

Horkheimer entende que o processo através do qual os seres humanos dominam a natureza envolve também a dominação de si, a autorrenúncia. Para o autor, o processo de dominação da natureza envolve não apenas o domínio da natureza externa - humana e não humana, ressalta Horkheimer -, mas também da natureza interna aos sujeitos. Ele aponta que a autorrenúncia que os indivíduos das sociedades industriais experimentam não teria qualquer tipo de justificativa transcendente, mas visa a manutenção da própria sociedade, então, nesse sentido, esse processo de desenvolvimento e manutenção do autocontrole poderia ser compreendido como um movimento mecânico, compulsivo.

Além disso, uma vez que não é possível encontrar qualquer tipo de justificativa transcendente para os processos de dominação que envolvem os sujeitos das sociedades industriais modernas, esses mesmos processos podem ser definidos como irracionais. Essa ideia de irracionalidade aqui estaria colocada pois esses movimentos encontram a sua justificativa na razão na sua forma subjetiva, ou seja, eles são legitimados porque estão à serviço da conservação dos sujeitos e da sociedade. Horkheimer reforça que, já que o domínio da natureza não ocorre por motivos racionais — no sentido de uma racionalidade objetiva, com referência a valores transcendentais ao real — a natureza é reprimida, e não reconciliada ou transcendida (HORKHEIMER, 2015:107).

A civilização é marcada por um processo de ajustamento, onde os sujeitos devem aprender a adaptar-se à sociedade na qual estão inseridos. Por mais que Horkheimer destaque que esse processo de ajustamento marca a história da humanidade desde os seus primórdios, ainda assim, ele ressalta que nas sociedades modernas, o movimento de integração dos sujeitos à sociedade é muito maior do que em qualquer sociedade anterior, é mais intenso, mais total. Segundo Horkheimer, a autopreservação dos sujeitos, nas sociedades industriais modernas, vai depender da capacidade de se adaptarem às demandas sociais.

A ideia do autor é que na modernidade, a sociedade está, o tempo todo, pressionando os sujeitos, que experimentam uma imensa coerção social em todas as

dimensões da sua vida. Para Horkheimer, por mais que o desenvolvimento das capacidades produtivas tenha significado uma maior liberdade de escolha, na realidade, o sistema social tornou-se, ele mesmo, muito mais rigoroso, dominando muito mais a vida cotidiana dos sujeitos, mais do que qualquer experiência passada. O autor defende, portanto, que o desenvolvimento das capacidades produtivas veio acompanhada do aumento da coerção social na vida dos sujeitos.

De acordo com Horkheimer, na medida em que cresce o poder dos homens sobre a natureza a partir da lógica da razão instrumentalizada — que, conforme destacado anteriormente, visa a construção de um sistema social onde tudo pode ser dominado -, os próprios sujeitos devem se conformar ao próprio sistema social racionalizado. É nesse sentido que Horkheimer argumenta que:

Da mesma forma como toda a vida tende hoje, cada vez mais, a ser sujeitada à racionalização e à planificação (...) autopreservação do indivíduo pressupõe seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. Ele já não tem espaço para evadir-se do sistema. E da mesma forma como o processo de racionalização já não resulta de forças anônimas do mercado, mas é decidido na consciência de uma minoria planejadora, também a massa de sujeitos deve deliberadamente se ajustar (...) O triunfo da razão subjetiva, formalizada, é também o triunfo de uma realidade que confronta o sujeito como algo absoluto, um poder esmagador (HORKHEIMER, 2015:109).

Assim, Horkheimer está chamando atenção para o crescimento de instâncias que estão impelindo os sujeitos a adaptarem-se à realidade dada, que forçam o conformismo, instâncias essas que, como nunca antes, dominam todas as dimensões do cotidiano dos indivíduos. O ponto do autor é que o industrialismo está exigindo uma conduta muito mais flexível por parte dos sujeitos o que significa que, cada vez mais, os indivíduos, a fim de garantir a própria sobrevivência, estão respondendo a padrões sociais impostos pelo sistema. Dessa forma, diz Horkheimer, a própria espontaneidade dos sujeitos é abalada, e o sujeito deixa de levar em consideração qualquer tipo de ideia ou sentimento que não esteja favorecendo a autoconservação do todo que o domina, o que, por sua vez, significa que a adaptação dos indivíduos vem acompanhada de ressentimento e raiva reprimida (HORKHEIMER, 2015:113). Esse processo, aponta Horkheimer, é marcado por um duplo esvaziamento, tanto da natureza, que passa a ser concebida simplesmente como objeto que deve ser submetido ao imperativo de controle humano, e do próprio ego, que se volta inteiramente para a dominação, de si, dos outros e da natureza.

Nesse ponto, é difícil não perceber nesse texto a influência de Freud sobre

Horkheimer, pois em *O mal-estar na civilização* (2010) o argumento freudiano é justamente que a civilização promove a repressão de pulsões forçando os indivíduos a se ajustarem em benefício da autoconservação. Assim, a civilização geraria, para Freud, formas de coerção social que levariam ao controle e repressão dos impulsos, sendo o progresso da civilização acompanhado pela repressão.

A perspectiva freudiana é incorporada à teoria crítica de Horkheimer, permitindo que o autor explore dimensões que não estavam no horizonte de Freud, conectando sua abordagem à denúncia da realidade existente. De acordo com Horkheimer, os indivíduos perfeitamente ajustados estão olhando para a realidade tal como ela é como a única possível, ou seja, ele transforma o real em ideal. Enquanto nas sociedades anteriores, o ideal era a medida de crítica do real, marcava a não-conformidade do sujeito em relação ao dado, o ajustamento aparece como um processo de mimesis, onde os comportamentos dos indivíduos mimetizam o existente, onde eles assimilam a si mesmos a realidade dada, renunciando a sua individualidade.

(...) o indivíduo, purificado de todos os resquícios de mitologia, inclusive da metodologia da razão objetiva, reage automaticamente de acordo com padrões gerais de adaptação. As forças econômicas e sociais tomam o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de preservar-se, deve dominar, ajustando-se a eles. Como resultado final do processo, temos, por um lado, o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto de seu intento de transformar tudo no céu e na terra em meios para sua preservação, e, por outro, uma natureza vazia degradada a mero material, mera coisa a ser dominada, sem qualquer propósito que não a própria dominação (HORKHEIMER, 2015:110).

Para Horkheimer, esse processo de dominação da natureza está relacionado ao processo de dominação do homem. Ele está descrevendo, assim, um processo no qual há uma alienação dupla, do homem em relação à natureza, e do homem em relação a si mesmo. A natureza, assim como tudo que existe fora dos sujeitos, é tomada como um mero instrumento, como um meio para um determinado fim, e não como algo que possui um valor em si mesmo. Os homens, por sua vez, são reduzidos a sujeitos que buscam dominar o mundo, a natureza, tendo como único objetivo a autopreservação, ou seja, dominam a natureza em favor da autoconservação de si e da realidade dada e, dessa forma, as finalidades dos sujeitos são reduzidas a finalidades pragmáticas. Entretanto, é válido ressaltar que Horkheimer destaca que esse cenário onde o mundo natural é convertido em meios, em objeto da dominação humana, é o resultado do próprio processo de desenvolvimento dos meios de

produção, sendo, portanto, um processo histórico²⁷.

Horkheimer aponta que houve um determinado momento, em uma realidade muito diferente e distante da nossa, onde os sujeitos poderiam pensar a natureza por si mesma, onde era possível haver uma reflexão a respeito da natureza que não estava inserida na relação de meios e fins, na lógica da autopreservação, que caracteriza a sociedade industrial. Ele vai utilizar a Grécia Antiga como exemplo desse modelo social, mas destaca que sem a estrutura de dominação da sociedade grega, esse tipo de reflexão seria impossível.

Assim, os filósofos da Grécia antiga poderiam operar com uma reflexão da natureza enquanto finalidade em si mesma, sem pensá-la em termos da dominação ou da autoconservação dos seres humanos exatamente porque estavam inseridos em uma sociedade estratificada. Dessa forma, destaca Horkheimer, o pensamento dos filósofos gregos estaria fundado nas próprias estruturas de dominação da sua sociedade, onde o pensamento especulativo aparecia como o privilégio de uma classe específica. Por mais que o intelectual dessas sociedades, como Platão e Aristóteles, estivesse, de certa maneira, descolado da realidade, pensando contra a sociedade, Horkheimer ressalta que essa atitude era possível devido a própria estrutura de privilégios da sociedade grega, que permitia que um determinado grupo desfrutasse do ócio.

Porém, nas sociedades modernas, esse tipo de pensamento, de reflexão, foi completamente erradicado, e o pensamento foi reduzido a sua dimensão pragmática. Para o pensamento moderno, para a filosofia moderna, a natureza é um mero instrumento nas mãos dos homens, algo que os sujeitos utilizam, domesticam. Agora a natureza está incorporada aos projetos de dominação do homem pelo homem e do mundo exterior e, assim, aponta Horkheimer, ela não possui mais a capacidade de falar através do pensamento humano - “mesmo que na linguagem distorcida desses grupos privilegiados” (HORKHEIMER, 2015:117) - como o era o caso em sociedades pré-modernas onde o pensamento especulativo, ainda que sustentado por formas sociais profundamente desiguais, ainda existia.

Horkheimer busca mostrar a relação entre a dominação da natureza e a dominação dos homens por si mesmos a partir da exploração do conceito de ego, que

²⁷ “Conforme a produção material e a organização social crescem de forma mais complicada e reificada, o reconhecimento dos meios enquanto tais se torna cada vez mais difícil, já que eles assumem a aparência de entidades autônomas” (HORKHEIMER, 2015:115).

deve ser, segundo o autor, entendido como o princípio do eu voltado para a luta contra a natureza, contra os seus impulsos e contra os outros sujeitos. O ego estaria, então, “relacionado às funções de dominação, comando e organização”, de si mesmo, dos outros e do mundo (HORKHEIMER, 2015:119). De acordo com Horkheimer, o ego está sempre envolvido em dominação e controle, controle tanto da natureza externa aos homens, do mundo exterior, quanto da natureza interna a eles. Nesse sentido, o ego também estaria relacionado com a produção da disciplina que a sociedade industrial exige dos indivíduos.

Para Horkheimer, o ego se constitui a partir de processos de dominação social onde, mesmo nos dominados, ele seria uma espécie de introjeção do ego do líder. Então, os mecanismos de controle, os mecanismos de dominação externos, se convertem em mecanismos internos de dominação, de controle, de organização. Dessa forma, na análise do autor, os processos de dominação da natureza, da sociedade, dos seres humanos por outros seres humanos e dos seres humanos sobre si mesmos, estão justapostos.

De acordo com Horkheimer, o ego deve ser compreendido como instância voltada para si própria, visando constantemente a realização dos seus próprios objetivos. Portanto, enquanto o ego está envolvido em processos de dominação, tudo aquilo sobre o que ele se debruça é convertido em um instrumento do ego, em meio para o benefício do próprio ego. Assim, Horkheimer defende que o mundo inteiro é visto pelo ego como uma extensão de si mesmo, e tudo aquilo que não aparece como objeto de desejo do ego é, nas sociedades industriais modernas, descartado enquanto supérfluo. O autor destaca que as sociedades modernas buscam sustentar o antagonismo entre o ego e a natureza não através de conceitos metafísicos, como era o caso das ideologias transcendentais de sociedades passada, mas a partir de “absolutos vagos, como as ideias de progresso, sucesso, felicidade ou experiência” (HORKHEIMER, 2015:122)²⁸.

Portanto, os processos de exploração da natureza são feitos a serviço do ego, e toda essa marcha é realizada sem estar fundada em qualquer objetivo racional e, por isso, vai ser interpretado por Horkheimer como um processo irracional, uma vez que

²⁸ Horkheimer aponta que para o racionalismo e o idealismo subjetivo do passado, o conceito de ego era concebido como algo transcendental e, nesse sentido, superior a natureza, que deveria, por isso mesmo, ser dominada pelo ego (HORKHEIMER, 2015:121). Nesse sentido, a modernidade não está tão distante da ideia de ego como senhor de tudo que estava presente nas ideologias do passado, mas, agora, o ego não é concebido como transcendental.

os homens entram em um movimento compulsivo de exploração onde a dominação da natureza aparece como um objetivo que se justifica por si mesmo. Horkheimer informa ainda que esse desejo incontrolável que os sujeitos têm de serem senhores de tudo, de dominarem a natureza, tem sua origem na própria estrutura social, nas suas relações sociais, ou seja, a relação despótica que os sujeitos mantêm com o mundo não pode ser explicada por algum tipo de natureza humana ou característica inerente dos seres humanos, mas é resultado do desenvolvimento histórico. Mais do que isso, ele reforça que a maneira de os seres humanos lidarem com a natureza, ou seja, a visão que eles têm do mundo natural enquanto algo a ser dominado, acaba por influenciar a relação que eles têm uns com os outros e consigo mesmos²⁹.

Horkheimer defende que quando a imposição do controle dos desejos e emoções dos indivíduos em nome do processo civilizatório não vem acompanhado da emancipação dos sujeitos, temos como resultado a produção de sujeitos ressentidos que se voltam contra a própria civilização. Assim, a civilização vai exigir que os sujeitos desenvolvam mecanismos de autocontrole e, ao mesmo tempo, a própria sociedade vai impor uma série de agências repressivas que forcem esse controle dos impulsos por parte dos sujeitos, mas, por outro lado, esse controle de si não vai ser compensado pela civilização³⁰.

Horkheimer indica que o processo civilizador age sobre os sujeitos desde o nascimento, ressaltando que os pais, enquanto responsáveis pelo disciplinamento das crianças, seriam representantes da civilização que vão impor a elas a domesticação e repressão dos seus impulsos. Dessa maneira, as crianças são obrigadas a desenvolverem um superego que, resalta Horkheimer, representa todos os valores que seus pais afirmam. O desenvolvimento do superego viria acompanhado de um ressentimento por parte das crianças em relação aos pais, ressentimento este que, em um segundo momento, se converte em ressentimento em relação à própria civilização, justamente porque elas não estão enxergando qualquer forma de compensação para a renúncia dos seus impulsos naturais.

²⁹ E, nesse ponto, vale recapitular o comentário de Honneth (1993), a respeito da forma como os autores da *Dialética do Esclarecimento* estão formulando uma teoria da dominação social enquanto derivada da forma como os seres humanos estão se relacionando com a natureza (Cf, nota 19).

³⁰ Horkheimer aponta o casamento como um instrumento social voltado para a adequação dos sujeitos, como um instrumento da civilização. Ele sublinha ainda o papel da indústria cultural nesse processo, ao enfatizar que a “indústria do divertimento aparece como ferramenta de propaganda do casamento” (HORKHEIMER, 2015:125).

Portanto, o processo civilizatório, no pensamento de Horkheimer, pode ser entendido como um processo de formação dos sujeitos, de constituição psicológica dos indivíduos e que, enquanto um processo que força a repressão de impulsos instintivos sem oferecer qualquer forma de recompensa para o autocontrole exigido, inevitavelmente, vem acompanhado do desenvolvimento de frustrações e angústias individuais. De acordo com o autor, os sujeitos que percebem a inadequação entre os valores impostos pelo processo civilizador — os ideais que lhes são ensinados pelos pais, ou pela civilização, a fim de justificar a exigência feita pela renúncia dos impulsos - e a realidade a qual eles devem se adequar podem reagir a esse processo de duas maneiras: através da submissão ou através da resistência. Para Horkheimer, o indivíduo submisso seria o sujeito que busca conformar-se à realidade, vista por ele como potência superior aos indivíduos, é aquele que está voltado para a aceitação do processo civilizador como ideal. O sujeito submisso, diz Horkheimer, está constantemente empenhado na dominação da natureza, externa e interna e, com isso está sempre reprimindo os seus impulsos naturais que não são adequados ao processo civilizador.

Por sua vez, o sujeito resistente seria aquele que está em tensão com a realidade, sempre confrontando-a com ideais transcendentais. O indivíduo resistente, ao contrário do submisso, não confunde a realidade com verdade, não aceita a realidade como valor. O sujeito resistente é aquele que se mantém apegado a dimensão objetiva da razão, uma vez que está aderindo a certos valores que são utilizados a fim de criticar o mundo real. Horkheimer defende também que a maioria da população tende a adotar a postura de submissão à civilização, mas, ainda assim, ele não descarta completamente a possibilidade da revolta dos indivíduos contra o real, apenas aponta que a submissão ao todo é a tendência que aparece nas sociedades industriais modernas. Horkheimer ressalta que essa tendência deve ser compreendida considerando-se que:

Isso não é simplesmente culpa das massas: para a maioria da humanidade, a civilização significou a pressão para tornar-se adulto e responsável, e ainda significa a miséria. Nem os governantes escaparam dos efeitos mutilantes pelos quais a humanidade paga por seu triunfo tecnocrático (HORKHEIMER, 2015:133).

Sendo assim, é como se Horkheimer se apropriasse da perspectiva de Freud em *O mal-estar na civilização* (2010), mas produzisse uma leitura desse texto politizada “à esquerda”. O sujeito submisso é aquele que passa por todo o processo

descrito por Freud e se adapta à realidade ou às demandas da civilização, com maior ou menor mal-estar. Com o sujeito submisso os processos civilizatórios teriam obtido sucesso na produção do conformismo, enquanto o sujeito resistente ainda aspiraria, de algum modo, à superação da realidade dada, estaria numa posição, que em algum grau, seria não conformista.

Horkheimer defende também que nas sociedades industriais modernas, o papel da família no disciplinamento dos sujeitos é cada vez menor, e o papel das instituições e grupos sociais no desempenho dessa tarefa tende a crescer, o que, por sua vez, é apontado pelo autor como uma das causas da tendência dos sujeitos de desenvolverem postura submissa em relação à civilização e seus processos de dominação. De acordo com Horkheimer, nas sociedades industriais modernas, os sujeitos são educados cada vez mais pela coletividade, e isso representaria uma perda em relação a um cenário social onde as pessoas são educadas mais por indivíduos³¹ pois "o papel desempenhado pelo discurso e, conseqüentemente, pelo pensamento, em sua economia psicológica diminui. Logo, a consciência, ou o superego, desintegra-se" (HORKHEIMER, 2015:124).

Horkheimer indica que, na infância, os seres humanos aprendem através da imitação, inicialmente inconsciente, mas que depois vai cedendo espaço para a imitação consciente e para os meios de aprendizagem racionais. Ele vai defender que, por mais que a civilização se inicie com os impulsos miméticos, o processo de educação do indivíduo, bem como o progresso cultural de maneira geral, são ambos marcados pelo movimento de transformação de comportamentos miméticos em comportamentos racionais, ou seja, pela repressão dos impulsos miméticos naturais dos seres humanos. Horkheimer argumenta ainda que, em um momento subsequente da civilização, seu motor principal passa a ser a "adaptação consciente" e a dominação, e os sujeitos começam a almejar a imitação do mundo a fim de garantir a autoconservação (HORKHEIMER, 2015:129).

Assim, ele defende que, com o avanço da civilização, os sujeitos renunciam a impulsos miméticos em favor de formas racionais de aprendizagem ressaltando que nas sociedades industriais modernas a repressão de impulsos naturais, ou a

³¹ Para Horkheimer, quando a socialização - ou o processo de educação de formação da criança - era desempenhado pela família, ele estava sendo exercido mais por indivíduos do que por uma coletividade. Nas sociedades de industrialismo avançado, por outro lado, tal processo de socialização foi transferido para instituições coletivas extrafamiliares o que, para o autor, significa que estamos diante de um contexto em que a interação entre indivíduos é menor.

autorrenúncia dos sujeitos, é forçada por motivos que não transcendem a realidade e, nesse sentido, como já foi apontado anteriormente, os homens não encontram qualquer forma de compensação, ou sentido, para o desenvolvimento de autocontrole. A doutrina cristã da eternidade da alma, destaca Horkheimer, foi uma forma que o cristianismo encontrou para oferecer uma fundamentação para o imperativo do desenvolvimento do controle de si mesmo por parte dos homens, algo que eles não encontram nesse momento mais alto da civilização³².

As sociedades industriais modernas são, portanto, marcadas pelo ascetismo compulsivo, que tem como único objetivo o domínio total da natureza em favor da reprodução da sociedade, e não a liberdade dos indivíduos. Nas sociedades modernas, a dominação da natureza — interna e externa - não está ligada a nenhuma justificativa transcendente a forma social estabelecida e, dessa maneira, a civilização seria uma “irracionalidade racionalizada” (HORKHEIMER, 2015:107), pois a repressão da natureza, ou dos impulsos naturais, serve apenas à autopreservação dos sujeitos individuais e da própria sociedade, e as angústias e ressentimentos produzidas nesse processo são utilizados para a manutenção da própria estrutura de dominação³³.

Horkheimer ressalta que quando a autorrenúncia não vem acompanhada do desenvolvimento de todos os potenciais humanos, e a única alternativa dada aos sujeitos é a adaptação ao real, eles podem experimentar tendências regressivas, o que significa que os impulsos reprimidos podem retornar enquanto “força destrutiva” (HORKHEIMER, 2015:130). O autor entende que se os indivíduos não conseguem mais perceber a razão como forma de alcançar a emancipação, quando eles não concebem qualquer possibilidade de escapar da lógica da reprodução do mundo tal como ele é, eles podem acabar presos em formas regressivas de civilização³⁴.

Isso porque, conforme destaca Horkheimer, quando o sujeito se adapta ao real, ele não está renunciando ao seu impulso mimético, ele não está reconciliado

³² Além disso, diz Horkheimer, “as grandes revoluções, as herdeiras da filosofia, transferiram em larga medida as crenças absolutas das massas para o reino do político” (HORKHEIMER, 2015:130).

³³ Horkheimer aponta ainda que, tal como o processo de dominação da natureza interna, a repressão da natureza externa também estaria marcada pela compulsividade e, por isso mesmo, nessas formas sociais, o progresso vai aparecer como objetivo que se justifica por si mesmo.

³⁴ É válido apontar que a regressão aqui está relacionada não apenas às relações sociais, mas também à personalidade dos indivíduos.

com a natureza, e sim internalizando e, portanto, reforçando, as dimensões mais regressivas da sociedade. Afinal, uma vez que as sociedades são formadas por processos de dominação, quando os indivíduos se identificam com essas sociedades, eles estão se identificando, na verdade, com esses mesmos processos de repressão, eles estão internalizando — ou mimetizando - os processos e estruturas de opressão que compõem a estrutura social e, nesse caso, podem vivenciar tendências regressivas ao mesmo tempo em que conseguem realizar seus impulsos miméticos naturais.

De acordo com Horkheimer, quando os sujeitos se identificam com um sistema que está sustentando que os problemas sociais podem ser reduzidos a uma “questão entre duas raças” (HORKHEIMER, 2015:134), todos aqueles que se enquadram na categoria de “outra raça” (HORKHEIMER, 2015:135) são percebidos pelas massas como sendo de uma espécie diferente, mais próxima da natureza e, por isso, inferior aos seres humanos. Assim, os sujeitos que estão identificados com a estrutura social repressiva se voltam para o domínio da natureza externa representada por esses “outros”.

Eles lutam contra a natureza fora deles, em vez de dentro deles. O superego, impotente em seu próprio lar, torna-se o carrasco na sociedade. Esses indivíduos obtêm a gratificação de sentirem-se campeões da civilização, ao mesmo tempo que liberam seus desejos reprimidos. Uma vez que sua fúria não supera seu conflito interior, e já que há sempre muitos outros sobre os quais ela pode ser praticada, essa rotina de repressão é repetida várias vezes. Logo, ela tende à destruição total (HORKHEIMER, 2015:135).

Horkheimer aponta que com o nazismo os sujeitos estão envolvidos em uma espécie de mimesis regressiva, pois as pessoas vão se identificar com a estrutura social repressiva para, com isso, conseguirem realizar os seus impulsos miméticos reprimidos pelo processo civilizador. Porém, Horkheimer defende que a satisfação dessas pulsões é utilizada para manter a própria estrutura de dominação, destacando que o nazismo foi responsável por manipular os impulsos reprimidos das massas oprimidas pela sociedade técnica, “os protagonistas da natureza reprimida, as vítimas da razão instrumentalizada” (HORKHEIMER, 2015:136), a fim de reforçar o próprio sistema racional de dominação. Horkheimer destaca que o movimento nazista buscou explorar os ressentimentos de sujeitos cujo apoio foi fundamental para a sua ascensão ao poder, mas que possuíam interesses materiais diferentes dos seus.

Assim, o fascismo exploraria as angústias e os sentimentos ruins, produtos do mal-estar que a vida em civilização provoca, para fortalecer a ordem social. De acordo

com Horkheimer, os seus líderes aparecem para as massas, mesmo que de forma inconsciente, como personificações da natureza reprimida, opositores do processo civilizador e, enquanto tais, sujeitos que estimulam e garantem a libertação dos impulsos proibidos, mas que, na realidade, estariam explorando essas angústias com o objetivo de acentuar os processos de repressão da natureza e dos homens. Esse movimento, argumenta Horkheimer, teve como resultado a intensificação do processo de dissolução da individualidade que é levada a cabo pelo desenvolvimento industrial na era moderna³⁵, a conversão dos homens em sujeitos atomizados a serviço da própria estrutura de repressão nazista (HORKHEIMER, 2015:137).

Horkheimer aponta que sempre que a revolta da natureza foi colocada contra o pensamento, ou contra a civilização, como aconteceu com o movimento fascista, o resultado não foi a libertação da natureza, mas, na realidade, o desenvolvimento de “uma má consciência” (HORKHEIMER, 2015:137). Para o autor, a elevação da natureza enquanto princípio supremo não serve à reconciliação dos seres humanos com a mesma, mas implica a regressão dos indivíduos à impulsos primitivos, pois “culmina inevitavelmente na confusão da verdade filosófica com a autopreservação implacável e com a guerra”, ou seja, os homens passam a conceber a dominação e a autopreservação enquanto valores absolutos, enquanto verdade (HORKHEIMER, 2015:141). Nesse sentido, uma vez que a verdade é confundida com autopreservação, ou seja, já os sujeitos abdicam da capacidade crítica, esse processo significa, na realidade, o abandono da razão objetiva. Assim, para Horkheimer, a saída desse cenário onde os sujeitos estão envolvidos em processos compulsivos de dominação na natureza não seria voltar no passado e reviver doutrinas que estão colocando a natureza em posição superior à razão, mas sim estimular o desenvolvimento do pensamento independente, que foi dissolvido pela dialética do esclarecimento³⁶.

³⁵ Este ponto vai ser mais explorado a seguir, mas, de acordo com Horkheimer, figuras como Hitler encantam as massas não tanto por causa dos seus pensamentos e ações, mas porque eles estabelecem “um estilo de comportamento para homens que, despojados de sua espontaneidade pelo processo industrial, precisam ser ensinados a fazer amigos e influenciar pessoas” (HORKHEIMER, 2015:176).

³⁶ Horkheimer vai explorar a doutrina darwinista a fim demonstrar como a subordinação da razão à natureza serve, na realidade, para fundamentar a noção de exploração e dominação da natureza pelos seres humanos, e não para legitimar a sua libertação. No darwinismo popular, a razão é concebida como um mero órgão humano, como produto da natureza que sobrevive durante a evolução porque serve ao objetivo da autopreservação da espécie, ou seja, porque seria um instrumento útil para a sobrevivência humana, para o domínio do mundo natural. Nesse sentido, o darwinismo popular descarta toda qualidade do pensamento que não esteja voltado para a finalidade da adaptação dos seres humanos e da autoconservação. De acordo com Horkheimer, ao mesmo tempo que a razão é

Horkheimer defende que as sociedades industriais modernas estão experimentando, juntamente com a crise da objetividade da razão, a dissolução da individualidade. Conforme já foi apontado anteriormente, para o autor, nessas sociedades, o indivíduo se converteu em uma ferramenta da razão instrumental que está voltada para a conservação da sociedade e, dessa maneira, o processo no qual os sujeitos passaram a conceber a razão exclusivamente como instrumento para o domínio do mundo trouxe como resultado a transformação dos homens em instrumento de uma sociedade que se converteu em um grande sistema que funciona automaticamente.

Para Horkheimer, individualidade seria uma construção histórico-social que supõe o controle dos impulsos, ou o desenvolvimento, por parte dos sujeitos, de uma estrutura interna que os tornem capazes de controlar a si mesmos, negando os prazeres imediatos em favor da autoconservação. Horkheimer aponta que o desenvolvimento de mecanismos de autocontrole pelos indivíduos é incentivado porque, a partir desse movimento, os sujeitos vão ter garantidos a sua segurança e “manutenção material e espiritual da própria existência” (HORKHEIMER, 2015:144).

Portanto, nesse processo, os sujeitos sacrificam os prazeres imediatos a fim de obter algum tipo de controle sobre as coisas, porém, Horkheimer argumenta que essas garantias não estão colocadas para todos os indivíduos de forma igualitária, o que significa que nem todos eles estão experimentando incentivos para o desenvolvimento da própria individualidade. Por isso mesmo o autor vai apontar que as elites possuem mais individualidade do que as classes mais baixas, mas, ao mesmo tempo, ressalta que esta mesma individualidade se encontra em declínio, pois esses sujeitos estão muito preocupados em garantir o domínio sobre o mundo material, sobre as coisas e, assim, eles tornam-se uma espécie de servos da razão instrumental.

Horkheimer destaca que o herói grego, enquanto sujeito que está separado da tradição, do grupo, e que tem que passar por sacrifícios a fim de garantir a própria sobrevivência, seria o prelúdio do surgimento do indivíduo moderno

concebida como produto da natureza, que se converte em potência superior aos homens, ela também é jogada contra ela, pois está contra todas as formas de vida que lhes são diferentes e exteriores. Horkheimer indica ainda que esse movimento de degradação da razão em favor da natureza é algo condizente com a era da hegemonia da razão subjetiva, uma vez que essa razão não tem como objetivo a reconciliação entre natureza e razão, mas está voltada ou para a exaltação da natureza enquanto força suprema, ou como algo inferior a razão e que, enquanto tal, deve ser controlada e dominada.

(HORKHEIMER,2015:145)³⁷. Nesse sentido, o indivíduo seria o sujeito que não está inteiramente dissolvido na coletividade, que detém uma certa independência em relação ao seu grupo social. Então, para Horkheimer, o indivíduo surge como aquele que está, de uma forma ou de outra, em contraposição à realidade. Porém, por mais que o autor esteja apontando que certa separação entre o sujeito e a coletividade seja fundamental para a construção da individualidade, ele ainda assim destaca que quando essa separação se desenvolve de tal forma que apaga os vínculos entre o sujeito e a vida pública, a individualidade fica ameaçada.

Horkheimer ressalta que para que a individualidade dos sujeitos seja bem desenvolvida e integrada, é preciso que eles estejam inseridos nas discussões políticas, pois não seria possível pensar no indivíduo isolado da vida comum. Para ele, os sujeitos com individualidade desenvolvida não corriam o risco de se dissolverem na massa social. De forma contrária, o indivíduo isolado do bem-comum, aquele que está preocupado apenas com a realização dos seus próprios interesses e não é solidário com a dor dos sujeitos oprimidos pela sociedade, tende a se perder na massa e adotar posturas conformistas³⁸.

Conforme o homem comum se retira da participação em questões políticas, a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga qualquer vestígio de individualidade. O indivíduo absolutamente isolado sempre foi uma ilusão (...) O indivíduo plenamente desenvolvido é a consumação de uma sociedade plenamente desenvolvida. A emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade, mas a libertação da sociedade da atomização, uma atomização que pode alcançar seu pico em período de coletivização e cultura de massa (HORKHEIMER, 2015:150-1).

Para Horkheimer, nas sociedades do liberalismo concorrencial existia um fundamento econômico para a individualidade e elas incentivam, de alguma forma, o pensamento independente. Nessas sociedades, os sujeitos deveriam, pelo menos em algum grau, transcender os seus interesses imediatos visando garantir sucessos futuros, visto que eles eram concebidos - enquanto indivíduos isolados e independentes - como os únicos responsáveis pelo seu próprio sucesso. Horkheimer,

³⁷ Horkheimer aponta que a ideia de individualidade teria sido consolidada no cristianismo, com o aparecimento da noção de alma, pois, nesse momento, o indivíduo se tornou um valor por si mesmo. Porém, Horkheimer ressalta que se “o cristianismo relativizou a individualidade mortal concreta”, esta vai ser dissolvida com o movimento humanista durante o Renascimento. De acordo com o autor, o Renascimento vai absolutizar a ideia do indivíduo enquanto valor, ideia esta que foi consolidada o cristianismo (HORKHEIMER, 2015:152).

³⁸ Sobre este ponto, conferir também Horkheimer, 1978, pp.227.

por sua vez, está escrevendo na época de capitalismo monopolista, muito mais organizado e centralizado, onde não existe mais a figura do empresário independente que deveria ser capaz de organizar o seu negócio frente às flutuações do mercado e levando em consideração o futuro da sua empresa.

Ele aponta que o capitalismo monopolista que surge na primeira metade do século XX é responsável por essa crise da individualidade pois, agora, o indivíduo pode contar menos consigo próprio a fim de garantir o seu futuro e vai se sujeitando cada vez mais a um sistema social que o excede e, assim, perde-se o estímulo para o pensamento autônomo. Para Horkheimer, a sociedade converteu-se em uma máquina que está impossibilitando o desenvolvimento da figura do indivíduo independente, induzindo os sujeitos ao conformismo, que é elevado a um valor por si mesmo. O autor destaca que as sociedades industriais modernas estão experimentando uma forma de integração muito mais total e geral, ressaltando que nessas sociedades estamos diante de um processo de integração muito particular, nunca visto em formas sociais anteriores. Por mais que os sujeitos sempre tenham lidado, de uma forma ou de outra, com mecanismos que buscavam integrá-los a uma determinada ordem social, nas sociedades industriais, a sociedade e as suas forças de dominação são cada vez mais totais³⁹.

Horkheimer mostra, então, que a passagem do capitalismo concorrencial para o monopolista significou o fim da espontaneidade e, portanto, representou a crise da individualidade. Ele alega que, nessas sociedades, desde a infância, os sujeitos são inseridos em formas de organizações sociais que estão constantemente frustrando a sua singularidade. Nas sociedades industriais modernas, o indivíduo não está mais buscando afastar-se da sociedade, e sim adequar-se a ela, pois está inserido em uma forma social que experimenta a dissolução da razão objetiva e está empenhada na manutenção da realidade tal como ela, na autoconservação, impondo aos sujeitos formas de comportamentos, mentalidades etc. que estão servindo a esse propósito. Assim, nas sociedades modernas, caracterizadas pela formação de agências de

³⁹ Portanto, Horkheimer não está defendendo que nas sociedades de liberalismo concorrencial os sujeitos não estavam submetidos a forças sociais que impunham o conformismo, e sim que nesse momento passado, o conformismo ainda vinha junto de um estímulo para o desenvolvimento da própria individualidade por parte dos sujeitos de negócios, ou seja, de um estímulo para o pensamento independente. Horkheimer aponta que na era do liberalismo concorrencial o conformismo estava sendo colocados "por meio do princípio nivelador do comércio e da troca", porém, na fase monopolista do capitalismo, "o princípio da conformidade emancipa-se de seu véu individualista, é abertamente proclamado e elevado à posição de um ideal *per se* (HORKHEIMER, 2015:154).

adequação dos sujeitos ao todo social, a individualidade está em crise.

Conforme já foi apontado acima, Horkheimer reconhece a existência de diversos instrumentos sociais que estão forçando os sujeitos ao conformismo, sendo um deles a indústria cultural. De acordo com o autor, nesse momento de capitalismo, a mente dos sujeitos é moldada pela indústria cultural, é construída a partir da cultura de massas, algo que não acontecia no passado. Nas sociedades modernas de industrialismo avançado, até mesmo o proletariado já nasce integrado ao mundo capitalista, e tem suas mentes fechadas para o sonho de uma realidade alternativa. Segundo o filósofo alemão, “cada instrumento da cultura de massa serve para reforçar as pressões sociais sobre a individualidade, impedindo qualquer possibilidade de que o indivíduo, de alguma forma se preserve diante de toda a maquinaria atomizante da sociedade moderna” (HORKHEIMER, 2015:174).

Horkheimer destaca ainda que o proletariado do século XIX se caracterizava por um pensamento teórico do qual ele abriu mão quando esta sociedade industrial passou a garantir a ele condições de vida mais satisfatórias. Ele aponta que, nesse momento, as próprias organizações operárias estão lidando com o monopólio, destacando que o “padrão monopolista” também está agindo na mente dos sujeitos individuais, e o próprio pensamento crítico foi se dissolvendo (HORKHEIMER, 2015:162). Na fase monopolista do capital, o proletariado se encontra, então, completamente integrado e, por isso mesmo, Horkheimer não vai olhar para o proletariado enquanto agente capaz de realizar a revolução⁴⁰.

De acordo com o autor, as sociedades industriais modernas estão fundamentadas na ideologia do progresso, que coloca o trabalho, o aumento da produção e o avanço tecnológico como valores absolutos, voltados não para a melhoria da qualidade de vida de todos os membros da sociedade, mas para os objetivos da própria estrutura de poder social, ou seja, para o desenvolvimento e manutenção do status quo. Nesse sentido, uma vez que o progresso é elevado a um ideal em si mesmo, um ideal que não está fundamentado por uma racionalidade objetiva, essa ideologia seria, segundo o autor, irracional. Horkheimer argumenta ainda que o declínio da individualidade também poderia ser explicado a partir do processo que levou a idealização do

⁴⁰ É importante ressaltar, entretanto, que isso não significa que Horkheimer esteja fechando os olhos para as desigualdades existentes nas sociedades de capitalismo monopolista. O filósofo destaca que “às antigas discrepâncias entre o poder social dos membros individuais de diferentes grupos sociais foram somadas outras diferenças” (HORKHEIMER, 2015:166).

trabalho, da técnica e do progresso como fins em si mesmos.

Ele defende que a mentalidade das sociedades industriais modernas é a mentalidade do engenheiro, que faz de todos os indivíduos, independentemente da sua posição na estrutura econômico-social, instrumentos da própria estrutura social, por mais que aqueles que comandam possuam, de fato, um grau maior de autonomia em relação aos outros (HORKHEIMER, 2015:174). Entretanto, Horkheimer informa que essa situação não está tão concretizada a ponto de ser impossível de ser alterada, e destaca que seria possível que os sujeitos resistam à irracionalidade das sociedades industriais modernas. Ainda assim, o tom principal do seu argumento é sobre como os sujeitos estão, cada vez mais, integrados à sociedade⁴¹.

Nesse sentido, é possível perceber que Horkheimer está pensando que até mesmo nas sociedades democráticas seria possível encontrar processos de integração dos sujeitos, de redução do individualismo e do pensamento crítico. Sendo assim, ele reconhece que seria possível encontrar traços do totalitarismo nas formas sociais democráticas. A chave para compreender este movimento estaria, de acordo com o autor, no processo de avanço da razão instrumental, da conversação da sociedade, inclusive as democráticas, em uma grande totalidade que funcionaria segundo a lógica de uma racionalidade compulsiva, automática e que não está voltada para a emancipação dos indivíduos, apenas para a reprodução do todo social através do desenvolvimento de mecanismo sociais que mina a individualidade dos sujeitos e os submetem à estrutura social. Em uma nota intitulada *Contra o radicalismo da esquerda*, escrita no final da década de 1960, Horkheimer diz:

No nosso tempo, o ataque contra o capitalismo deve incorporar uma reflexão sobre o perigo do totalitarismo em um duplo sentido. É preciso estar tão consciente de uma súbita virada da oposição de esquerda radical para o totalitarismo terrorista quanto da tendência para o fascismo nos estados capitalistas. Esta não era uma consideração relevante na época de Marx e Engels. A séria resistência contra a injustiça social nos dias de hoje inclui necessariamente a preservação dos traços liberais da ordem burguesa. Eles não devem desaparecer, mas ser estendidos para todos. Caso contrário, a transição para o chamado comunismo não é melhor do que o fascismo, mas asua versão em nações industrialmente atrasadas, a rápida aproximação com condições automatizadas (HORKHEIMER, 1978:233, tradução nossa)⁴².

⁴¹ Para o autor, a resistência dos sujeitos à irracionalidade “é sempre o núcleo da verdadeira individualidade” (HORKHEIMER, 2015:177). No pensamento de Horkheimer, a individualidade aparece como fonte de pensamento crítico e de liberdade.

⁴² No inglês: “In our time, the attack against capitalism must incorporate reflection about the danger of totalitarianism in a two-fold sense. It must be just as conscious of a sudden turn of left-radical opposition into terrorist totalitarianism as of the tendency toward fascism in capitalist states. This was not a relevant consideration in Marx’s and Engel’s day. Serious resistance against social injustice nowadays

Ainda a respeito disso, Repa (2017) aponta ser significativo o fato de que no seu ensaio *Estado autoritário* (1940) Horkheimer abandona a expressão “capitalismo monopolista” em favor do termo “capitalismo de Estado”, desenvolvido por Pollock⁴³. Uma das teses centrais do artigo de Repa é mostrar a ligação, no pensamento de Horkheimer, entre a crítica da razão e a crítica da esquerda, reformista ou radical, que, assim como as forças da direita autoritária, também estariam inseridas, segundo o filósofo alemão, na lógica da organização social a partir da dominação extremamente racionalizada.

Repa defende, então, que um dos motivos para a centralidade da crítica da razão em Horkheimer teria a ver com a forma como as forças progressistas de sua época foram capturadas pelo princípio da razão instrumental, técnica e, nesse sentido, também foram dominados pela lógica da racionalidade irracional, do progresso técnico enquanto fim em si mesmo. Ele destaca que seria possível argumentar que, para Horkheimer, a tendência geral seria a intensificação do controle da sociedade como um todo pela burocracia racional do Estado, tanto em governos de direita, quanto de esquerda. Para Horkheimer, diz o autor, seria mais importante analisar o “processo pelo qual todas as forças negativas e progressista se ajustam aos mecanismos de opressão” (REPA, 2017:100).

2.2 Sobre o papel da filosofia

Horkheimer (2015) defende que não seria possível voltar ao passado da história, não teria como reviver as perspectivas de conhecimento antigas da filosofia ou da religião que estavam operando com a dimensão objetiva da razão. Para ele, a resolução dos problemas enfrentados no presente — desenvolvimento da cultura de massas, pragmatização do conhecimento, regressão e barbárie - não estariam no passado, nas revivescências de antigas ontologias. De acordo com Horkheimer, quando as teorias filosóficas se transformam em doutrinas totalizantes —

necessarily includes the preservation of the liberal traits of the bourgeois order. They must not disappear but be extended to all. Otherwise, transition to so-called communism is no better than fascism but its version in industrially backward nations, the rapid catching up with automatized condition”.

⁴³ Para um aprofundamento a respeito da relação de Horkheimer - e outros membros da Escola de Frankfurt - com a tese do capitalismo de Estado desenvolvida por Pollock, conferir Jay, 2008.

conservadoras ou radicais - elas normalmente têm como consequência o aprofundamento dos processos de repressão (HORKHEIMER, 2015:181). Nesse sentido, o autor argumenta que, no momento atual, o que caberia a filosofia seria operar com a crítica da realidade, e não funcionar como instrumento para mobilizar os sujeitos à ação⁴⁴.

Para o autor, a tarefa da filosofia seria recuperar na linguagem uma dimensão mais universal dos conceitos pois, segundo ele, a linguagem deve ser entendida como uma compilação de significados, reunindo em si o conjunto de múltiplas perspectivas de um determinado povo. Horkheimer indica que a relação da filosofia com a linguagem seria uma relação praticamente arqueológica, de busca de sentidos e significados que foram perdidos em algum momento no passado. Para ele, seria responsabilidade da filosofia apurar as dimensões obscurecidas dos conceitos, esses significados soterrados, além de averiguar a forma como eles se relacionam uns com os outros⁴⁵.

Horkheimer destaca que “cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade inclusiva na qual encontra o seu sentido” (HORKHEIMER, 2015:184), sendo função da filosofia tentar chegar à verdade em uma dimensão mais universal a partir dessas facetas de verdades entregues pelos conceitos. Dessa forma, a filosofia seria o oposto do pensamento operacional do mundo esclarecido, pois ela está buscando fragmentos de verdade soterrados em contextos históricos específicos, logo, está procurando algo que está sempre se transformando. O autor sugere que a filosofia deveria considerar o contexto histórico-social no qual os conceitos são produzidos e, por isso, ele destaca que a tarefa da filosofia seria justamente superar o esquematismo das ciências naturais, que opera com uma noção muito estática de conceitos, afinal, nessas ciências, “os conceitos são agrupados para formar enunciados e proposições, e estes, por sua vez, são combinados para formar sistemas” (HORKHEIMER, 2015:185).

Entretanto, é importante notar que Horkheimer não está dizendo que os

⁴⁴ É importante destacar, entretanto, que Horkheimer não está defendendo que se descarte a história. Ele informa que as filosofias passadas devem ser resgatadas na sua historicidade, pois elas poderiam oferecer alguma contribuição para a compreensão e para a crítica do momento presente.

⁴⁵ Horkheimer informa que a filosofia não poderia alcançar “o sentido essencial” das palavras através da interpelação dos sujeitos que falam a língua pois estes, em um cenário de formalização da razão, se relacionam com a linguagem de forma muito simplificada e anti-histórica, auxiliando assim o processo de dissolução dos conceitos (HORKHEIMER, 2015:183).

sujeitos do passado possuiriam uma compreensão mais universal dos conceitos, mas está apenas ressaltando que a recuperação desses significados esquecidos pode contribuir para a construção de perspectivas mais universais, mais abrangentes. Segundo o autor, a partir da recuperação desses lampejos de verdades totais que estão perdidos na história a filosofia pode engajar-se na construção de uma perspectiva mais universal. A ideia aqui é que a filosofia iria buscar esses significados passados para contrastá-lo com a história presente, para criticar o seu momento presente. Assim, é possível perceber que, no entendimento de Horkheimer, a filosofia e a história andam juntas, e seria tarefa da filosofia lidar com os significados a partir da investigação de uma relação histórica fundamentalmente complexa entre sujeitos e objetos. Dessa maneira, se as sociedades industriais modernas, enquanto sociedades pragmáticas, forçam um tipo de pensamento mecânico, técnico, utilitário, o conceito, por outro lado, oferece a possibilidade do pensamento crítico.

Horkheimer informa que o dualismo entre razão objetiva e razão subjetiva é uma “aparência necessária” (HORKHEIMER, 2015:192). Ele aponta que a ênfase em um dos lados não vai ter como resultado a mera dissolução do outro, mas também colocar as condições para a sua inevitável volta. A oposição entre os dois conceitos que vai colocar a primazia de um em relação ao outro seria, segundo o autor, consequência de uma contradição fundamental da própria humanidade. Horkheimer informa que a necessidade social de domínio da natureza levou a hegemonia da razão subjetiva, mas ele aponta que, ao mesmo tempo, nenhuma sociedade do passado pôde renunciar à definição de finalidades sociais objetivas para além do mero interesse dos indivíduos, ou seja, pôde renunciar a razão objetiva.

Assim, ele argumenta que a necessidade essencialmente humana de controle da natureza levou à primazia da razão subjetiva em relação a objetiva, mas a apoteose da primeira, por sua vez, traz de volta a necessidade de reelaboração da segunda, pois só uma razão objetiva poderia conter o desenvolvimento do processo de reificação instaurado pela supremacia da razão instrumentalizada. Mais do que isso, o autor aponta que o mesmo princípio de autopreservação que engendrou o triunfo da razão subjetiva seria o responsável por evitar que a razão objetiva caia no processo de desenvolvimento compulsivo experimentado pela razão subjetiva. Para Horkheimer, se a busca pela autopreservação não vier acompanhada da instauração de objetivos coletivos, que transcendem os interesses individuais, ela vai estar fadada ao fracasso.

Portanto, quando o autor aponta para a necessidade de construção de uma razão objetiva, ele não está defendendo a volta dos sistemas metafísicos do passado, e sim a “definição das finalidades objetivas da sociedade que inclua o propósito da autopreservação do sujeito, o respeito pela vida individual, merece ser chamada de objetiva” (HORKHEIMER, 2015:193). Dessa maneira, Horkheimer entende que os esforços de construção da razão objetiva são eles mesmos tentativas de oferecer alguma finalidade que se perdeu quando a atividade humana passa a ser pensada como um conjunto de razões individuais que perseguem os seus próprios interesses. Porém, o autor também enfatiza que os interesses individuais devem ser preservadores, afinal, a dissolução da individualidade significaria, para ele, a regressão à barbárie. Horkheimer defende, assim, que o papel da filosofia seria realizar uma crítica dos dois conceitos de razão, buscando construir no plano na mente uma unidade, uma conciliação entre eles que um dia, talvez, poderia surgir na realidade e, uma vez que no contexto atual a razão subjetiva se faz soberana, a crítica, fatalmente, vai se voltar mais para tentativas de construção de uma razão objetiva (HORKHEIMER, 2015:191).

Horkheimer aponta que a origem da razão está relacionada ao impulso humano de dominação da natureza. Este potencial de domínio do mundo seria, segundo ele, a doença da razão, mas uma doença inerente ao próprio conceito, não algo que passou a afetá-lo em determinado momento do seu desenvolvimento histórico. Ele informa que para se “curar” dessa enfermidade, seria preciso que a razão operasse uma autocrítica, reconhecendo a sua própria disfunção e suas origens. Só assim, diz o autor, a razão poderia desempenhar o seu papel de busca pela verdade.

Nesse sentido, para Horkheimer, a dialética do esclarecimento, a conversão da razão em mito, ou em uma instância que domina os homens, é algo que acontece desde os primórdios da vida social, tendo origem quando os homens olharam para a natureza, para o mundo, como o “outro” que deveria ser dominado, controlado, submetido ao poder humano. O ponto do autor, como já foi ressaltado, é que, nas sociedades industriais modernas, a oposição entre a razão e natureza — presente desde o início da civilização - chegou ao seu momento mais trágico, esvaziando a razão do seu potencial de emancipação. A razão que perdeu o seu potencial de emancipação perdeu, ao mesmo tempo, o seu potencial de descoberta da verdade, estando reduzida aos processos de dominação.

Para Horkheimer, a razão só poderia manter a sua autenticidade quando

reconhecesse a sua doença primordial e, assim, preservasse o seu princípio de emancipação. Ele argumenta que nas sociedades das culturas de massas, marcadas pela dissolução da ideia de indivíduo e construção de mecanismos que forçam os sujeitos ao conformismo, as condições para a emancipação da razão estão dadas. Segundo o autor, no contexto atual, ainda seria possível reverter o processo de alienação generalizada e alcançar a verdade, mas, para isso, a razão precisaria refletir sobre a sua própria história e sobre a sua própria natureza, isto é, realizar a autocrítica. Horkheimer diz que,

nessa autocrítica, a razão permanecerá, ao mesmo tempo, fiel a si mesma, preservando e aplicando, sem motivo ulterior, o princípio da verdade que devemos somente à razão. A sujeição da natureza reverter-se-á em sujeição do homem e vice-versa enquanto este não entender sua própria razão e o processo básico pelo qual ele criou e está mantendo o antagonismo que está a ponto de destruí-lo. A razão só pode ser mais que natureza percebendo concretamente sua “naturalidade”, que consiste em sua tendência à dominação - a mesmatendência que, paradoxalmente, a aliena da natureza (HORKHEIMER, 2015:194).

Horkheimer informa que as instituições e os valores sociais não teriam uma origem transcendental, mas são invenções sócio-históricas que surgem inseridas em processos sociais de dominação. Ele mostra que esses processos deram origem a determinadas ideias e valores que, embora tenham servido de legitimação da própria dominação em determinados momentos do passado, assumiram novos significados ao longo da história, isto é, puderam ser refinados, transcendendo esses jogos de poder nos quais se originaram. Isso porque, segundo o autor, o espírito, os “domínios da mente” sempre ansiaram por valores universais, e os próprios grupos dominantes de uma forma social sempre tiveram que apelar para tais valores a fim de fundamentar as suas ideologias, os seus projetos de poder (HORKHEIMER, 2015:195). Horkheimer argumenta que, uma vez que esses ideais são marcados por uma contradição em relação a realidade dada, eles poderiam servir como instrumento de crítica do real.

Na sua concepção, por mais que todas as sociedades do passado tenham desenvolvido um conjunto de ideias a partir do qual legitimava-se a realidade dada, esses valores não correspondiam completamente ao existente. Horkheimer concebe que a ideologia nunca recobre perfeitamente o real, ela nunca visa oferecer para as pessoas a realidade tal como ela é, mas apela para algo que transcende o mundo e, por isso, ele entende que a ideologia teria sempre uma dimensão crítica, emancipatória. Ao mesmo tempo que ela pode funcionar como instrumento de legitimação do real e de relações de opressão, ela, ainda assim, estaria em

descompasso com a realidade, a uma certa distância do real, distância essa que abre a margem para o pensamento crítico.

Horkheimer entende então que seria possível operar com uma crítica do real a partir da própria ideologia justamente porque ela nunca está perfeitamente encaixada ao real. Ele argumenta que, por outro lado, as sociedades industriais modernas e suas instituições não se legitimam por nenhum conjunto de valores, mas funcionam na base da técnica, da eficiência. Assim, nessa forma social há uma perda desse espaço da crítica exatamente porque não existe mais uma diferença entre a ideologia e a realidade. Segundo Horkheimer, as sociedades da cultura de massas contemporâneas buscam “vender’ às pessoas o modo de vida em que estão fixadas” (HORKHEIMER, 2015:162).

O autor sugere que os sistemas filosóficos tradicionais supunham corretamente que a verdade seria essa conexão entre a palavra e as coisas, mas os critica porque eles tentaram realizar essa coincidência a partir da criação de sistemas que supunham eternos e, além disso, não percebiam a impossibilidade de criar ontologias autênticas quando inseridos em um contexto social profundamente desigual. Horkheimer aponta também que a tentativa da filosofia tradicional de chegar na essência das coisas através da simples abstração, como se os conceitos mais gerais fossem superiores ou mais fundamentais, seria equivocada. Ele ressalta que tanto o positivismo quanto as filosofias racionalistas do passado têm em comum o fato de ambos rejeitarem a dimensão negativa da filosofia. Enquanto os positivistas recusam qualquer tipo de formulação de conceitos objetivos, que são descartados por eles enquanto superstições, os sistemas filosóficos da razão objetiva falharam ao eternizar determinados conceitos, não conseguindo perceber a historicidade dos seus significados.

Para Horkheimer, a tarefa da filosofia seria expor as contradições existentes entre verdade e realidade, entre ideal e real, contradições que, segundo o autor, incitam a marcha da história. Ele defende que a filosofia deveria julgar a sociedade a partir das suas crenças mais elevadas, ao mesmo tempo que reconhece que elas são fruto de um cenário histórico-social profundamente desigual e marcado por opressão. Para Horkheimer, por mais que ideais sociais específicos possuíssem um valor de verdade, o papel da filosofia seria negativo, ou seja, seria justamente a realização da crítica, marcando a historicidade desses mesmos valores. A atividade da crítica, ou do negativo, é apontar para os processos de constituição do real de forma a negá-lo,

questioná-lo, pois, na visão do autor, aquilo que é real não necessariamente seria verdadeiro.

Nesse sentido, vale destacar o comentário de Stefan Gendler (2009:27), que aponta que os autores de Frankfurt estão trabalhando com uma “utopia negativa”. Gendler informa que os autores da Teoria Crítica não acreditam em uma teoria que seja capaz de definir para os homens como o futuro deveria ser, apenas em um tipo de teoria que aponte como ele não deve ser. A crítica social tem como função, então, refletir sobre os erros do presente — e do passado — e, dessa forma, evitar que eles sejam repetidos no futuro. Gendler ressalta também que, para os teóricos de Frankfurt, a crítica social, o exercício do negativo, ainda seria possível, mesmo que, naquele momento, essa crítica esteja limitada pelas próprias contradições da dialética do esclarecimento.

Assim, de acordo com Horkheimer (2015), a filosofia não deveria ter como tarefa a formulação de verdades infinitas, mas realizar a crítica de verdades relativas, de ideais culturais, ideologias e filosofias particulares, expondo, portanto, a sua finitude; ao mesmo tempo em que realiza a crítica da própria realidade a partir desses conceitos pretensamente universais. Dessa maneira, o papel da filosofia está no negativo, na crítica constante pois, de acordo com Horkheimer, nas condições atuais, qualquer filosofia que busque adequação entre as palavras e as coisas não seria viável. Portanto, nesse momento, ele indica que caberia à filosofia confrontar “o existente, em seu contexto histórico, com as demandas dos seus princípios conceituais, a fim de criticar a relação entre os dois e, desse modo, transcendê-los” (HORKHEIMER, 2015:199).

Horkheimer ressalta ainda que negação não deve ser confundida com ceticismo, que descarta qualquer formulação de conceitos gerais. Afinal, a filosofia não rejeita completamente as ideias absolutas defendidas por teorias passadas, mas faz uso delas para pensar o presente, para elaborar as finalidades objetivas que foram abandonadas quando a razão subjetiva se tornou hegemônica. Em *La Théorie critique hier et aujourd'hui*, Horkheimer (2009:341) informa que a postura que ele defende enquanto teórico crítico é um otimismo prático acompanhado de um pessimismo teórico. Nesse sentido, segundo ele, o pessimismo não poderia ser a medida prática dos indivíduos enquanto sujeitos políticos. O teórico crítico tem como papel a crítica consistente das injustiças da sociedade em que vive, mas não busca, através dessa denúncia, apontar qual a imagem de uma sociedade mais justa, emancipada.

Portanto, para Horkheimer, a sociedade se converteu em um potente mecanismo que impede a transformação, que integra tudo e todos, e a filosofia negativa teria como tarefa reconhecer essa situação. Por isso ele diz que, se a razão é o instrumento de combate do incomensurável, das potências sobre-humanas, atualmente, a sua principal tarefa seria justamente a realização de uma autocrítica. Afinal, seria a razão, enquanto razão instrumental que, nas sociedades modernas, está envolvida nos processos de dominação, impelindo os sujeitos ao conformismo e minando qualquer possibilidade de transformação do real.

3. HANNAH ARENDT: A AUSÊNCIA DE PENSAMENTO COMO CRISE DA RAZÃO

3.1 A razão fora do mundo

No final de *A Condição Humana*, Hannah Arendt (2007) afirma que existem três eventos que, no seu entendimento, são fundamentais para a era moderna: a invenção do telescópio por Galileu Galilei, a descoberta da América e a Reforma Protestante. Dos três eventos, a autora aponta a invenção do telescópio como essencial para o pensamento moderno, na medida em que, através dela, os sujeitos passaram a considerar o planeta como se estivessem fora dele. Exatamente por isso, ela busca relacionar a invenção do telescópio com uma revolução científica, com a revolução na razão.

De acordo com Arendt (2007) a era moderna pode ser definida como o período do isolamento, ou alienação, dos homens em relação ao mundo. Neste ponto alguns autores irão contrapor os conceitos de alienação de Marx e Arendt, por exemplo, Marina López López compreende a diferença no conceito de alienação em Marx e Arendt residindo no primeiro ter centrado este fenômeno na esfera do trabalho enquanto Arendt a utiliza para caracterizar a própria modernidade, adquirindo uma nova dimensão que não estaria presente em Marx, pois não caracterizaria apenas uma dimensão da vida (LÓPEZ, 2017:151). Na minha compreensão a alienação ou estranhamento em Marx também se estende para todas as dimensões da vida, ainda que ele foque no trabalho. Contudo, concordo com López quando ela afirma que no pensamento de Arendt a alienação caracteriza a modernidade, se estendendo para todas as dimensões da vida.

A diferença nas abordagens estaria não em um autor aplicar o conceito de alienação a uma esfera mais restrita do que o outro, mas no fato de Marx ter pensado a alienação a partir da esfera do trabalho, dimensão privilegiada para compreender o fenômeno em sua análise. Em Arendt, por outro lado, não há a prioridade dessa esfera, mesmo levando em conta a importância de sua discussão do *homo faber* e do *animal laborans*, pois, como veremos, a ciência, a ascese puritana, assim como os processos de expropriação e acumulação primitiva (como o cercamento dos campos) são, para Arendt, fontes da alienação moderna. A própria Hannah Arendt contrapõe seu entendimento de alienação ao de Marx, afirmando que para este a alienação seria

em relação ao sujeito, enquanto a alienação como ela a descreve seria em relação ao mundo, sendo portanto marcada pelo distanciamento entre o sujeito e o mundo (ARENDR, 2007:266).

Assim, Arendt sustenta que, assim como o desenvolvimento do ascetismo protestante - desencadeado pela Reforma - e a expropriação de terras camponesas significaram o isolamento dos homens em relação ao mundo, a invenção do telescópio também teve como consequência, embora não da mesma maneira, a alienação dos homens em relação a Terra, o distanciamento dos seres humanos do mundo terreno, pois com o telescópio foi possível pela primeira vez desenvolver toda uma nova perspectiva para o conhecimento situada fora da terra e, nesse sentido, trata-se de um instrumento que permite um olhar distanciado, que separa da própria Terra. Arendt ressalta, então, que seria a partir do desenrolar desses três eventos que a modernidade pôde ser caracterizada como um tempo de alienação.

Além disso, Arendt aponta que a modernidade foi marcada pela dissolução do fenômeno da transcendência, pela perda da fé em diferentes dimensões da vida, e não apenas na religião. Ela informa que essa perda da transcendência não trouxe consigo o aumento do vínculo dos sujeitos com o mundo, mas sim a reclusão dos homens para dentro de si mesmos reclusão esta que seria, segundo a autora, um dos aspectos da alienação⁴⁶. Nesse sentido, o ponto de Arendt é que o movimento de secularização veio acompanhado de uma virada do indivíduo para o seu próprio ego.

Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, tem sido uma preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo (ARENDR, 2007:266).

Ainda assim, Arendt defende que a invenção do telescópio seria um fenômeno revolucionário uma vez que possibilitou a construção de um ponto de vista fora da

⁴⁶ “A moderna perda da fé não é de origem religiosa - não pode ser atribuída à Reforma nem à Contra-Reforma, os dois grandes movimentos religiosos da era moderna — e seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa. Além do mais, mesmo que admitíssemos que a era moderna teve início com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença de uma vida após a morte, isto não significaria absolutamente que esta perda houvesse lançado o homem de volta ao mundo” (ARENDR, 2007:265-6). Mais à frente ficará mais claro que Arendt está, na realidade, criando uma conexão entre a perda da fé, ou da ideia da transcendência, e a invenção do telescópio.

(Ao longo desta dissertação, transcreveremos as citações respeitando a grafia original da obra referida, inclusive para aquelas publicadas antes do novo acordo ortográfico).

Terra. A invenção desse instrumento permitiu um conhecimento maior a respeito do universo e, dessa maneira, a ciência (física) moderna passou a se orientar e a se constituir a partir de um ponto de vista fora do planeta, o ponto de vista arquimediano. Agora o pressuposto que está orientando o conhecimento é a ideia de que as mesmas forças que atuam no universo estão atuando também sobre a Terra, o que, por sua vez, significa que os homens estão pensando o próprio planeta como se não estivessem nele⁴⁷.

Arendt defende que o telescópio estimulou a produção da dúvida acerca dos sentidos humanos, pois, a partir da observação dos astros possibilitada por esse instrumento, os sujeitos teriam a prova empírica de que os seus sentidos os enganam⁴⁸. Por isso mesmo Arendt traça uma relação entre a invenção do telescópio e o aumento do desespero humano, típico da era moderna, apontando que, nesse período histórico, os sujeitos perderam a segurança que tinham nos próprios sentidos, nas suas próprias capacidades sensoriais. Para o conhecimento moderno os homens conseguiriam ver apenas aquilo que os seus próprios instrumentos de medição permitem que ele veja (ARENDR, 2007:273). No fim das contas, o que a autora está argumentando é que, após a invenção do telescópio, todo o conhecimento passa a ser estritamente perspectivo, passa a ser o conhecimento a partir dos instrumentos criados pelos homens, ou seja, é transformado em conhecimento subjetivo.

Assim, a filosofia moderna não está mais lidando com aquela concepção platônica de que a verdade ou realidade transcendental poderiam ser alcançadas a partir da contemplação. A desconfiança em relação a realidade não se dá porque o conhecimento está empenhado na busca do mundo transcendental que contém a verdade última das coisas, um mundo que é mais real do que o mundo concreto

⁴⁷ Arendt ressalta ainda que esse novo tipo de conhecimento é um conhecimento distanciado da Terra, alienado, logo, sem limites. A ideia aqui é que o desenraizamento da ciência da Terra expõe o planeta à destruição, não só porque a ciência passa a se orientar por referências alheias ao planeta, mas também porque a própria ciência vai submetê-lo a potências cósmicas que não existem naturalmente nele (ARENDR, 2007:275). Arendt chama atenção também para o outro lado desse deslocamento do conhecimento para um referente universal, destacando o ponto positivo dessa inversão. Segundo Arendt, “não menos terrível e não menos difícil de compreender é o novo poder de criar, o fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza (ARENDR, 2007:281).

⁴⁸ Arendt aponta que o surgimento da dúvida cartesiana marcaria o início filosofia moderna. O início da filosofia, diz ela, foi o espanto em relação ao mundo, o *thaumazein* do pensamento grego que, por sua vez, foi substituído pela dúvida na era moderna. Dessa forma, o ponto da autora é que, para o pensamento moderno, a dúvida assume a mesma centralidade que o assombro ocupava anteriormente (ARENDR, 2007:286).

(de aparências). Para a filosofia moderna, não existe essa preocupação em encontrar um mundo mais real, mais verdadeiro do que aquele que os homens vivem, e ela também não está operando com a ideia de que a verdade seria revelada à razão humana através da atividade contemplativa.

Além disso, os filósofos modernos estavam olhando com descrédito para os próprios sentidos humanos que, tal como a razão, não poderiam ser instrumento confiável na busca da verdade. Eles acreditavam, por outro lado, que o conhecimento seria obtido com a dissolução das aparências falseadoras, que enganam os sentidos humanos, e defendem que tal tarefa deveria ser realizada a partir da interferência dos homens e dos instrumentos desenvolvidos por eles na própria realidade. A filosofia moderna, destaca Arendt, desconfiava até mesmo da possibilidade da existência de uma verdade que seja independente dos sentidos humanos.

Nesse ponto, a autora opera com uma conexão entre a centralidade da concepção do homem como ser essencialmente criador, fabricante, e o pensamento moderno. Arendt vai inclusive apontar a relação entre o *homo faber* e os cientistas modernos, que entendem que para compreender e explicar um fenômeno seria preciso recriá-lo⁴⁹. Dentro dessa concepção de ciência, ou de conhecimento, a ideia é que a humanidade só poderia conhecer o que ela mesma produz, ou seja, só seria capaz de conhecer algo quando é capaz de reconstruir os processos da sua criação.

Segundo a autora, a dissolução da certeza, ou da elevação da dúvida à posição central no pensamento moderno, trouxe determinadas consequências para os padrões morais da sociedade, para a forma como os sujeitos modernos estão lidando com as questões morais. De acordo com Arendt, as maiores virtudes da modernidade e da ciência moderna passam a ser: o sucesso, a veracidade e a industriiosidade, e as regras morais para a ação e julgamentos humanos passaram a ser ditadas pelos próprios cientistas que, "organizavam-se em busca de meios que lhes permitissem capturar a natureza na armadilha das experiências e forçá-la a revelar seus segredos" (ARENDR, 2007:291).

Porém, Arendt indica que o problemático dessa aproximação é que, ao mesmo

⁴⁹ Arendt usa a expressão *homo faber* para se referir a condição humana do trabalho, ou seja, a atividade através da qual os seres humanos constroem o mundo. Ao contrário da atividade do labor — que representa o gasto de energia a fim de garantir a manutenção da vida do sujeito —, o trabalho teria a ver com essa dimensão do homem enquanto criador. Para Arendt, o trabalho, o labor e ação seriam os três componentes da *vita activa* (Cf. ARENDR, 2007a).

tempo que os homens tenham adquirido a capacidade de fabricar a partir de um referente universal, que no caso seria o próprio universo, eles ainda assim perderam a capacidade de pensar a partir de um prisma universal. Ela está mostrando então, que com essa virada em direção ao ego, ou com essa adoção do ponto de vista arquimediano fora da Terra, houve também a perda daquilo que antes aparecia enquanto universal para a filosofia, uma perda da transcendência, dos problemas metafísicos. É exatamente nesse sentido que a autora está falando da perda da transcendência, ou da fé, como um dos marcos da modernidade.

Um ponto defendido por Arendt é que com o surgimento da dúvida em relação ao mundo concreto, com a desconfiança em relação à realidade empírica, os sujeitos setornam reféns das suas próprias mentes, das estruturas mentais produzidas por eles a fim de alcançar o conhecimento acerca das coisas⁵⁰. Assim, se por um lado essa concepção do cientista enquanto *homo faber*, ou seja, essa conexão entre o conhecimento e produção humana, significa o aumento do poder humano sobre o mundo, o aumento da capacidade criativa dos homens, também implica uma limitação dos homens, em certo sentido. Isso porque, conforme destaca a autora, junto com a perda do mundo dos sentidos, os homens perdem o mundo transcendental, ou a capacidade de ir para além das suas configurações dadas (ARENDR, 2007:301).

De acordo com Arendt, o grande representante da filosofia moderna seria Descartes, que defende que os sujeitos só poderiam compreender o mundo a partir da construção de um modelo mental, de um modelo mental matemático da realidade. Na concepção do autor, o conhecimento do mundo real se daria através da construção de uma réplica desse mundo na própria mente dos sujeitos. Assim, o sujeito que conhece está conhecendo, na verdade, o modelo mental do mundo, e não o mundo exterior concreto. Para Descartes, no fim das contas, a ciência é confiável porque ela é um processo interior, subjetivo, ou seja, é uma criação humana, portanto. Nesse sentido, para Descartes e para pensamento moderno de maneira geral, a confiabilidade da ciência tem a ver com a confiabilidade dos próprios processos mentais dos homens. Arendt destaca que o pressuposto dado da teoria do

⁵⁰ A concepção de conhecimento vigente nessa época era de que os homens só poderiam conhecer aquilo que eles mesmos tivessem produzido e, por isso mesmo, o ideal da ciência moderna é o conhecimento matemático, essencialmente um produto da mente humana. Além disso, para que houvesse conhecimento, também seria necessário que o conhecimento fosse ele mesmo comprovado, ou que a sua correspondência com o mundo concreto fosse comprovada, também através da ação (ARENDR, 2007:303).

conhecimento cartesiano seria justamente a suposição da coincidência desse mundo mental com o mundo concreto, caso contrário, a concepção de que seria possível atingir o conhecimento a partir de esquemas mentais produzidos pelo próprio homem não seria possível⁵¹.

O método introspectivo de Descartes não opera a partir da contemplação, mas na redução dos objetos reais, do mundo material, a objetos mentais, ou em processos mentais essencialmente subjetivos. Portanto, de acordo com Descartes — e do pensamento moderno - não existe uma verdade que possa ser revelada aos sentidos humanos e, mais do que isso, os homens só seriam capazes de conhecer aquilo que eles mesmos produzem, mesmo que esse produto sejam esses modelos mentais. Aqui Arendt está apontando para uma outra dimensão da ciência a partir da lógica do *homo faber*, mostrando que, na modernidade, o cientista aparece como aquele sujeito capaz de recriar a realidade estudada não só em um laboratório, mas no interior da sua própria mente. O cientista, portanto, além de operar com a experimentação, no sentido de reproduzir, em circunstâncias artificiais, os processos naturais, também seria capaz de realizar essa fabricação puramente intelectual da realidade.

Assim, Arendt destaca que as transformações ocorridas durante a modernidade tiveram como resultado a substituição da *vita contemplativa* pela *vita activa* enquanto dimensão mais fundamental da condição humana. Ela vai conectar essa inversão à própria invenção do telescópio, que gerou um sentimento de dúvida em relação a capacidade dos homens alcançarem a verdade a partir da contemplação e da postura reflexiva, fazendo com que eles passassem a desconfiar dos seus próprios sentidos. Os sujeitos do conhecimento da modernidade, desconfiados da própria realidade empírica e da plena capacidade dos seus sentidos de alcançarem a verdade, acreditavam que a verdade só seria obtida através de uma atitude ativa, ou seja, da ação, da fabricação. Arendt informa que a solução encontrada por Descartes para essa questão da dúvida em relação às capacidades humanas de atingir o conhecimento foi

transferir o ponto arquimediano para dentro do próprio homem, escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana,

⁵¹ Arendt aponta que, no fim das contas, é a ideia de um Deus bondoso que vai salvar a teoria cartesiana, já que Descartes está concebendo que a certeza de que a reconstrução mental da realidade feita pelos homens de fato corresponde ao que o mundo é garantida pelo fato de que Deus é bom, e não um espírito enganador. Exatamente por isso Arendt vai falar que em Descartes Deus aparece como um *deus ex machina* (ARENDR, 2007:294).

que se convence da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma. Aqui, a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É esta substituição que permite à ciência moderna cumprir a sua “tarefa de *produzir*” os fenômenos e objetos que deseja observar (ARENDR, 2007:297).

Arendt argumenta que o surgimento da teoria de Descartes seria um resultado da dissolução do senso comum, no seu sentido kantiano, e sua transformação em uma faculdade humana, comum a todos os seres da espécie. O ponto da autora é que na era moderna dissolveu-se aquela ideia de senso comum enquanto percepções de mundo que são comuns a todos, partilhadas por todos e, por isso mesmo, permitiam o ajustamento dos sujeitos à realidade compartilhada. Na modernidade, o senso comum passa a significar uma faculdade privada e interior, uma propriedade individual que não tem qualquer tipo de relação com o mundo, mas que é comum porque todos os sujeitos humanos possuem.

Nesse sentido, os homens não estão partilhando percepções, sentido de mundo, ou significados, mas uma mera estrutura mental, ou uma capacidade de raciocínio que, por sua vez, os tornam capazes de realizar cálculo de consequências. Assim, esse processo de transformação do senso comum também é marcado por esse movimento em direção ao ego que a autora aponta como tipicamente moderno, afinal, agora, ao invés do sentido compartilhado por uma comunidade, o senso comum significa um sentido interiorizado nos indivíduos⁵².

Arendt argumenta que o fenômeno ocorrido no século XVII foi mais do que a simples inversão entre pensamento e ação, mas a extinção da contemplação enquanto atitude fundamental na busca pela verdade. De acordo com Arendt, uma vez que a contemplação foi completamente abolida, deixando de ser o ponto mais alto no acesso à verdade, é necessário pensar a inversão experimentada na era moderna como o processo de subordinação do pensamento — e não da contemplação - em relação à ação⁵³. Para autora, a inversão ocorrida na modernidade aparece como

⁵² Por isso mesmo, Arendt destaca que “a razão em Descartes (...) limita-se a “prever as consequências”, isto é, à faculdade de deduzir e concluir a partir de um processo que o homem pode, a qualquer momento, desencadear dentro de si mesmo”. Na era moderna, senso comum significa o “jogo da mente consigo mesma, jogo este que ocorre quando a mente se fecha contra toda realidade e “sente” somente a si própria” (ARENDR, 2007:296).

⁵³ Arendt ressalta que a contemplação tal como aparecia na filosofia dos antigos gregos, por mais que fosse um momento em que o homem não está empenhado em qualquer atividade com o mundo externo, não era um processo passivo. Porém, ela está chamando atenção justamente para a abolição,

consequência do fato de que as transformações do conhecimento dessa era terem sido possibilitadas pela invenção de um instrumento fabricado pelo próprio homem. Essa inversão, por sua vez, leva a uma espécie de ênfase na própria atividade humana, gera uma forma de conhecimento que é, ele mesmo, derivado da atividade, da ação humana.

Arendt informa, porém, que o desenvolvimento do conhecimento humano não foi dado necessariamente por fins pragmáticos, mas pelo interesse pelo próprio conhecimento. A autora ressalta que grande parte das descobertas e invenções tecnológicas feitas pelos seres humanos são o resultado desse desejo do conhecimento pelo conhecimento, ou seja, não são consequência dos interesses práticos do homem. Portanto, Arendt está chamando atenção para a dimensão reflexiva, contemplativa dos seres humanos, algo que, segundo ela, seria tão fundamental que apresentaria, inclusive, consequências práticas. O ponto da autora, então, é destacar que as conquistas pragmáticas dos sujeitos, o conhecimento que é dotado de aplicabilidade prática, é também resultado dessa capacidade reflexiva dos seres humanos.

Arendt argumenta que a modernidade é marcada pela dissolução entre a verdade filosófica e a verdade científica que, nesse momento, passa a significar um tipo de verdade que não necessariamente deve ser eterna ou mesmo compreensível pela razão humana. Para a ciência moderna o homem “pode ser capaz, graças ao seu engenho, de descobrir e até mesmo imitar os métodos dos processos naturais, mas isto não significa que esses métodos tenham sentido para ele” (ARENDR, 2007:303-4). Assim, Arendt está informando que a questão do sentido, da revelação ou da verdade eterna da filosofia, deixa de ser relevante para a ciência moderna, que está mais preocupada em explicar as relações matemáticas entre as coisas.

O filósofo moderno, voltado para o seu próprio interior, não está mais preocupado em buscar verdades objetivas, não é mais o sujeito que vai atrás da revelação da verdade, pois, nesse momento, o pressuposto é que o conhecimento não é alcançado através da revelação, mas de um determinado tipo de fabricação, de intervenção dos homens na própria realidade. Arendt destaca que, por isso mesmo, na modernidade, a filosofia perde a sua relevância, tornando-se de certa forma subordinada à ciência.

na era moderna, dessa contemplação (ativa) e a subordinação do pensamento à ação.

Os cientistas modernos, aponta Arendt, não estão mais objetivando verificar *por que* as coisas são como são, nem mesmo *o que* elas são. O foco da ciência moderna seria, na realidade, os processos que levaram a formação dos seus objetos, ou seja, explicar *como* as coisas se tornaram o que elas são. Assim, Arendt destaca que o objeto da ciência moderna é a própria história, a história da natureza, do mundo, do universo e, nesse sentido, para essa ciência, explicar um objeto significa, portanto, explicar a sua produção, o que implica em uma defesa da ideia de que os sujeitos do conhecimento só conseguem compreender aquilo que eles podem reproduzir em forma de experimentos controlados. Na modernidade, as ciências da natureza seriam, na realidade, ciências históricas, na medida em que elas estão voltadas para análise dos processos que levaram à constituição daquilo que ela visa compreender (ARENDR, 2007:308). Além disso, Arendt informa que a ciência moderna vai ter como critério de relevância a posição que os fenômenos ocupam dentro de um processo mais geral, universal⁵⁴.

Arendt informa que a ideia do processo que "invadira as ciências naturais através da experimentação (...) serve também e é ainda mais adequado como princípio da ação na esfera dos negócios humanos" (ARENDR, 2007:312). Assim, seja nas ciências naturais, seja na filosofia política da era moderna, é possível encontrar pressupostos comuns, estruturas de pensamento análogas. Arendt informa que em ambos os casos teríamos exatamente esse movimento, muito comum desde Descartes, em direção ao interior dos próprios sujeitos, pois o pressuposto compartilhado pelas ciências naturais e pela filosofia política é de que através da introspeção seria possível encontrar a base estável do conhecimento. Arendt utiliza a teoria do Estado desenvolvida por Hobbes para mostrar como, também no pensamento político, a lógica do *homo faber* tornou-se central. O ponto de Arendt é que Hobbes, no fim das contas, vai encontrar nos próprios sujeitos o fundamento para o Estado, afinal, para ele, o Estado se origina a partir dos medos e egoísmos humanos e, nesse sentido, aparece como uma construção dos seres humanos, como algo fabricado.

Porém, ao mesmo tempo, Hannah Arendt aponta que essa concepção de que

⁵⁴ "A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e refazer na experimentação, tornou-se um processo e o significado e a importância de todas as coisas naturais decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global" (ARENDR, 2007:309).

os sujeitos só podem conhecer o que eles mesmos produziram não pode ser muito bem aplicada nesse campo dos “negócios públicos”, que é o mundo da política, o mundo público (ARENDDT, 2007:313). De acordo com ela, o terreno da política é o terreno da ação, e uma das características principais da ação é a imprevisibilidade, no sentido de que os sujeitos nunca são capazes de dar conta de todas as possibilidades que são abertas pelos seus atos. Dessa forma, a dimensão da fabricação não vai conseguir dar conta de um campo da política, pois a lógica do *homo faber* é aquela lógica do processo, de fabricação que visa a realização de algo que está previsto desde antes do início da atividade. Nessa lógica, todos os elementos do processo são percebidos como bastante coerentes entre si.

Assim, Arendt está destacando que o *homo faber* opera com essa ideia de cálculo, para a previsão de consequências e, enquanto tal, sempre vai desconsiderar o imprevisível, o que não se encaixa no todo, ou seja, esse elemento incontrolável que é tão fundamental e recorrente do terreno da ação (ARENDDT, 2007:313). Portanto, no campo da ação não é possível contar com aquele tipo de racionalidade almejada no processo de fabricação, aquela racionalidade da previsão do processo em sua totalidade. Justamente por isso, Arendt vai informar que o racionalismo moderno não dá conta da realidade, está descolado dela e, nesse sentido, é irreal. Se a racionalidade moderna é esse tipo de fabricação, de previsão, ela não combina com a realidade desse campo específico que Arendt está chamando dos negócios públicos, negócios humanos, ou seja, nesse campo da política.

Arendt ressalta que, de acordo com Platão e Aristóteles, a origem da contemplação - e da própria filosofia - é o assombro, o espanto (*thaumazein*), diante das coisas como são. Ela aponta também que esses dois filósofos acreditavam que a meta da filosofia seria alcançar um estado contemplativo. Para os filósofos gregos, a teoria, o resultado da filosofia, está intimamente relacionado com aquele espanto inicial que deu origem a atividade do pensamento. Assim, é como se tanto no início quanto no fim do processo fosse possível encontrar a mesma coisa: a atitude da contemplação muda⁵⁵.

Arendt destaca que para Platão e Aristóteles, contemplação e fabricação são mais próximas do que contemplação e ação. A ação seria fundamentalmente não

⁵⁵ “Na verdade, *theoria* é apenas outra palavra para *thaumazein*; a contemplação da verdade à qual o filósofo chega finalmente é o assombro mudo, filosoficamente purificado, com o qual começou” (ARENDDT, 2007:315).

contemplativa, enquanto na fabricação, o sujeito que fabrica está sendo guiado por uma ideia que existe primeiramente na sua cabeça. Também seria nesse sentido que fabricação e contemplação, sendo esta última a atividade do filósofo, estariam mais próximas do que a contemplação e a ação⁵⁶.

A teoria das ideias de Platão, diz Arendt, está fundada na experiência do artesão, do sujeito fabricante, uma vez que o filósofo, assim como o artesão, vai guiar a sua ação a partir de uma ideia que tem na sua mente, ou seja, executa a sua ação a partir de uma ideia original que só existe na sua mente. Porém, o ponto de Platão é que este sujeito fabricante, ou o filósofo, não é um criador, mas um imitador e, mais do que isso, segundo Platão, a ideia que está na mente do sujeito que pensa não é algo elaborado por ele mesmo, mas é dada a ele. Assim, a materialização final da ideia contida na mente humana nunca pode ser tão perfeita quanto a própria ideia que guia a atividade humana. Para Platão,

a atitude adequada em relação aos modelos que guiam o trabalho e a fabricação, isto é, em relação às ideias platônicas, é deixá-las como são e como se apresentam aos olhos interiores da mente (...) Neste particular, a contemplação é bem diferente do estado de embevecimento e espanto com o qual o homem reage ao milagre do Ser como um todo; é e continua a ser parte integrante de um processo de fabricação, embora se tenha divorciado de toda atividade e ação; nela, a contemplação do modelo, que agora não orientará ação alguma, é prolongada e usufruída pelo prazer que se oferece apenas por si mesma (ARENDR, 2007:316).

Arendt está apontando aqui para uma outra forma de contemplação, a contemplação na qual os sujeitos estão buscando apenas o prazer da própria atividade de contemplar. Nesse momento, o ideal está na observação, ou na ausência de ação. Porém, Arendt ressalta que a contemplação relacionada ao *homo faber*, à atividade da fabricação - diferente dessa contemplação muda ligada à ausência da ação - ganhou centralidade e passou a predominar na tradição filosófica⁵⁷. Arendt informa que o fato dessa prática ser muito mais disseminada, em comparação com a

⁵⁶ Além disso, Arendt aponta que, segundo esses dois autores, se o filósofo se ocupa da política não é porque a política seja um grande campo relevante ou a atividade mais elevada, mas, de certa forma, é para preservar o próprio filósofo, uma vez que ele tem que necessariamente viver nesse mundo. Assim, o filósofo deve se ocupar da política não pela relevância desse campo, ou porque ela está acima ou na mesma dimensão da filosofia, mas para a preservação dos seus próprios interesses. Nesse sentido, a dimensão da ação, no pensamento de Platão e Aristóteles, está, de uma certa forma, rebaixada.

⁵⁷ Arendt afirma que foi essa ideia de contemplação baseada *no homo faber*, no modelo do sujeito fabricante, portanto, que acabou moldando “o conceito e a prática da contemplação e da *vita contemplativa*” (ARENDR, 2007:317).

contemplação muda do filósofo, teve um papel importante nesse movimento, pois, conforme argumenta a autora, a contemplação relacionada ao assombro era uma atitude para pouco homens, enquanto o modelo de contemplação baseado no fabricante atinge um número maior de pessoas.

Assim, o ponto de Arendt é mostrar que o ideal do *homo faber*, do sujeito fabricante, já estava contido, mesmo que de forma implícita, nesse conceito de contemplação que predominou da tradição da filosofia. Porém, ela também ressalta que, por mais que a ideia tradicional de contemplação, que prevaleceu até a modernidade, opere com a metáfora do artesão, esse modelo tradicional acabou sendo deslocado quando a centralidade do conceito de fabricação deixou de ser o objeto fabricado, o resultado da atividade, e passou a ser o processo, ou seja, quando a centralidade do conceito passou para a própria atividade de fabricação.

No caso do modelo do artesão, o primeiro momento do processo é a contemplação da ideia e, depois, a fabricação. Na era moderna isso não aparece mais, pois a perspectiva vigente — resultado de um conjunto de mudanças na esfera do conhecimento, dentre elas, como já foi ressaltado, a invenção do telescópio - era de que a contemplação é insuficiente para alcançar à verdade. Conforme já foi apontado anteriormente, para o pensamento moderno, conhecer um objeto significa conhecer o processo da sua fabricação e, nesse sentido, a figura do artesão que possui na mente uma ideia do produto já não é mais relevante.

Arendt informa que determinados elementos, definidores da era moderna, são características fundamentais do *homo faber*, como: a fé na produção e na produtividade; a redução de todas as coisas, e da própria filosofia, ao critério da utilidade; o predomínio da mentalidade do engenheiro e a valorização de um tipo de pensamento que esteja voltado para a fabricação de coisas; a ideia de submissão da natureza aos seres humanos e aos seus interesses; a identificação da ação com a atividade de fabricar⁵⁸ (ARENDR, 2007:318-9). O ponto da autora, porém, é que a centralidade do *homo faber* foi dissolvida ainda durante a era moderna, e o lugar soberano que a atividade da fabricação conquistou depois da inversão experimentada entre a ação e a fabricação, passou a ser ocupado pela atividade do labor. Assim, por

⁵⁸ Arendt informa que “a filosofia inglesa do século XVII em diante e a filosofia francesa do século XVIII adotaram o princípio da utilidade como a chave que abriria todas as portas à explicação da motivação e da conduta humanas. De modo geral, a mais antiga convicção do *homo faber* — de que “o homem é a medida de todas as coisas” - foi promovida ao posto de lugar-comum universalmente aceito” (ARENDR, 2007:319).

mais que tudo indicasse a vitória do *homo faber*, na realidade, a figura que prevaleceu na era moderna foi a do *animal laborans*.

Arendt destaca que para que essa inversão entrasse em curso foi necessário que o conceito de processo passasse a ocupar posição primordial no pensamento moderno, ou seja, foi necessária uma alteração na própria mentalidade do *homo faber*. Arendt assume que para que houvesse o predomínio do labor sobre a fabricação, foi fundamental que os seres humanos passassem a olhar para si próprios como resultado dos processos da natureza e da história que, conforme destaca a autora, são eles mesmos “sobre-humanos e universais (...) aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer idéia pré-determinada” (ARENDR, 2007:320).

Arendt está jogando aqui com a perda da contemplação no projeto do *homo faber*. Na concepção tradicional do *homo faber* o fabricante era o sujeito orientado por uma ideia anterior que não só iria guiar a atividade, mas também servir de medida para a avaliação do produto finalizado. Nesse sentido, o *homo faber* tradicional, ao orientar-se por essa ideia que só existe na sua própria mente, estava lidando com uma dimensão que era transcendente do mundo empírico e, de certa forma, ainda estava empenhado na atividade contemplativa, aquela que iria orientar a própria fabricação. A virada para a centralidade do processo, portanto, dissolveu a importância desses elementos que estariam descolados da realidade material e enfatizaram o próprio processo de fabricação⁵⁹.

Arendt argumenta que o *homo faber* também foi atingido pela promoção moderna da alienação dos sujeitos em relação ao mundo o que, segundo ela, representa uma perda muito grande, pois a atitude principal do *homo faber* é justamente a produção do mundo. Com a alienação dos homens do mundo e a valorização do processo na atividade da fabricação, o artesão passa a ser valorizado como aquele que fabrica instrumentos que possibilitam a fabricação de outros instrumentos. Assim, a figura do artesão como sujeito capaz de produzir o mundo desaparece, e no seu lugar fica o sujeito distanciado do mundo, sujeito cuja atividade não é mais a produção criativa, mas aquela que está praticamente resumida à produção de máquinas capazes de garantir a continuidade do processo de fabricação.

⁵⁹ Dessa maneira, diz Arendt, “o *homo faber* (.) perdeu aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (ARENDR, 2007:320).

Nesse momento, o artesão não está mais conectado ao mundo, e sim distanciado do mesmo, ou seja, está alienado do mundo.

Por isso mesmo Arendt vai relacionar essa centralidade da ideia de processo à substituição do princípio da utilidade pelo princípio da felicidade, operada pelo pensamento moderno. Quando o processo se torna a principal dimensão da fabricação, a utilidade de algo é definida pela sua capacidade de mitigar as dores humanas e aumentar os prazeres dos homens⁶⁰. Porém Arendt argumenta que o princípio da felicidade é, na verdade, o princípio da preservação da vida, individual ou da espécie humana⁶¹. Assim, a derrota do *homo faber* está relacionada a essa concepção da vida como o bem supremo, pois a manutenção da vida é garantida através da atividade do labor, e não da fabricação.

A centralidade da ideia de preservação da vida, de acordo com Arendt, se deu devido à tradição cristã dessas sociedades. Segundo a autora, mesmo após os processos de secularização, estimulado pelo próprio advento da dúvida cartesiana e a generalização da dúvida, a noção de vida como bem supremo permaneceu intacta no conjunto das sociedades modernas e, nesse sentido, favoreceu a elevação do labor à condição mais importante da *vita activa*. De acordo com Arendt, a perda da crença na imortalidade da alma não impediu a alienação dos seres humanos em relação ao mundo, mas, ao contrário, fez com que eles passassem a olhar, cada vez mais, para dentro de si mesmos, ou seja, a autora informa que secularização moderna veio acompanhada justamente do estímulo a postura introspectiva. Dessa forma, considerando que a vida individual não é mais tomada como imortal, a noção de eternidade cai exclusivamente para a dimensão da vida dos homens enquanto espécie⁶².

⁶⁰ Conforme destaca Arendt, quando o objetivo de algo é maximizar os prazeres dos indivíduos, na realidade, o que se está buscando é a fuga da dor. Segundo a autora, “quem deseje fazer do prazer o fim último de toda ação humana, é levado a admitir que não o prazer, mas a dor, não o desejo, mas o medo, são os seus verdadeiros guias” (ARENDR, 2007:322).

⁶¹ “Se o moderno egoísmo fosse, como pretende ser, a implacável busca de prazer (ao qual chama de felicidade), conteria aquilo que, em todos os sistemas verdadeiramente hedonistas, é elemento indispensável à argumentação: uma radical justificativa do suicídio. A ausência deste elemento basta para indicar que, na verdade, estamos lidando com uma filosofia da vida em sua forma mais vulgar e menos crítica” (ARENDR, 2007:324).

⁶² “Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se a vida ativa no sentido mais amplo do termo; e foi somente porque esta vida ativa se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso metabolismo do homem com a natureza, pôde tornar-se ativa e exibir toda a sua fertilidade (ARENDR, 2007:333).

Arendt argumenta, então, que seria possível pensar o malogro do *homo faber* também a partir de uma alteração sofrida nas crenças básicas que estão por trás do pensamento humano. Ela vai ilustrar seu ponto a partir da crítica de Hume do princípio da causalidade, apontada por muitos como um dos elementos fundantes da filosofia moderna. De acordo com Arendt, tal crítica também possibilitou a ascensão do princípio da evolução à posição central na era moderna. Arendt informa que o princípio da causalidade tem como alicerce a atividade da fabricação e a ideia de que todas as coisas que existem têm origem em uma causa que é superior aos seus resultados. Segundo tal princípio, a causa é sempre superior ao objeto causado. Assim, pensando em termos da fabricação, o sujeito que fabrica, enquanto causa, é sempre superior ao produto fabricado. Com a crítica operada ao princípio da causalidade ocorre uma inversão, e o elemento que é causado deixa de ser entendido como algo menor que a sua própria causa. Nesse momento, não há mais a ideia de uma inteligência primordial ou ideia superior que possibilitaria o início do processo, e o produto passa a ser explicado não mais a partir da sua causa inicial, mas a partir do processo e, além disso, essa explicação se dá via introspecção, ou seja, através de um procedimento onde as etapas do processo são reconstruídas no interior do sujeito:

Dir-se-ia que, no conflito latente do século XVII entre os dois métodos possíveis a serem deduzidos da descoberta de Galileu — o método da experimentação e da fabricação, de um lado, e o método da introspecção de outro — este último estava fadado a alcançar uma vitória tardia. Porque o único objeto tangível produzido pela introspecção, se é que esta deve produzir algo mais que uma auto-consciência inteiramente oca, é realmente o processo biológico. E como essa vida biológica, acessível na auto-observação, é ao mesmo tempo um processo metabólico entre o homem e a natureza, é como se a introspecção já não precisasse perder-se nos meandros de uma consciência sem realidade, uma vez que encontra dentro do homem — não em sua mente, mas em seus processos corporais — suficiente matéria exterior para ligá-lo novamente a um mundo exterior (ARENDR, 2007:325).

Arendt vai inclusive apontar a crítica da teoria marxiana à economia clássica como fundamental para essa mudança da ênfase do *homo faber* para o *animal laborans* ocorrida na modernidade. De acordo com Arendt, se no início da era moderna ainda se falava em indivíduos egoístas que agem perseguindo interesses particulares, Marx não está mais prestando atenção à figura do sujeito que age simplesmente movido de forma egoísta. Arendt indica que a compreensão marxista joga com a ideia de um sujeito coletivo, que é, portanto, um sujeito social. A questão do interesse ainda está presente, mas o interesse está relacionado à classe que

contrapõe um grupo a outros. Dessa forma, para o marxismo, pelo menos para o mais ortodoxo, de visão mais determinista, ao invés de sujeitos egoístas movidos por interesses privados, o foco da análise está no processo e, nesse sentido, o trabalho ou qualquer tipo de atividade criativa deixa de ser relevante para explicar a ação dos sujeitos.

Arendt argumenta que a modernidade pode ser descrita, pelo menos em oposição ao passado, como a era da “perda da experiência humana”. Isso porque, destaca a autora, não apenas a contemplação deixou de ser relevante para a vida humana, mas porque o pensamento foi ele mesmo rebaixado no momento em que foi convertido em uma simples ferramenta para prever consequências (ARENDR, 2007:335). Além disso, no decorrer da era moderna, tanto a ação quanto a fabricação, que conforme ela buscou ressaltar, possuem uma dimensão de imprevisibilidade – no caso da ação -, criação e inovação foram reduzidas ao labor, e, nesse sentido, são entendidas enquanto parte do processo de reprodução da vida da espécie.

Arendt destaca então que, no fim das contas, o homem do *animal laborans* é, na realidade, o sujeito conformado. A concepção de indivíduo aqui é a de um indivíduo que mergulha nesse movimento mecânico, irrefletido, de reprodução da vida, abdicando da sua própria individualidade. Segundo Arendt, é possível considerar que a modernidade termina “na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu”, e que os seres humanos se tornem sujeitos que estão simplesmente respondendo a estímulos (ARENDR, 2007:336). Se para Arendt a ação só poderia ser definida como sinônimo de liberdade, como a capacidade que os homens têm de fazer com que o novo apareça no mundo, o sujeito do *animal laborans*, enquanto sujeito definido a partir de processos, é um sujeito que tem a sua própria ação limitada. O *animal laborans* é o homem do processo, e o processo seria justamente o contrário da ação, é a inevitabilidade, o fluxo natural das coisas. Trata-se de uma forma de pensar que exclui a perspectiva do agente, do diálogo, do mundo em comum, colocando em seu lugar as relações de causalidade natural. Sendo assim, mais uma vez podemos encontrar o tema da alienação como característica do mundo moderno, pois nesse momento, estamos lidando com uma concepção de ser humano onde os homens não aparecem mais como agentes, mas, no máximo, como seres naturalizados.

Arendt entende que ocorreu uma perda de compreensão no mundo contemporâneo que traz consigo uma crescente "incapacidade de gerar

significado" (Arendt, 2005:380)⁶³. Esta crise de significado é agravada quando os assuntos humanos são abordados através de noções das ciências naturais, que apagam a singularidade dos acontecimentos nas ciências históricas e sociais. A noção de causalidade, como vimos, constitui um caso paradigmático, já que nos permite apreciar as desvantagens que são geradas quando são aplicadas categorias "científicas" aos fenômenos humanos, já que estas, ao não se adaptarem ao seu objeto de estudo, obstruem a possibilidade de captar as suas próprias características (PEGO, 2016:77, tradução nossa)⁶⁴.

A compreensão está relacionada ao mundo dos negócios humanos, da intersubjetividade, da pluralidade humana. O paradigma das ciências naturais fecha o espaço para a compreensão, substituindo-o por explicações causais. No entanto, o ponto de Arendt não é que os sujeitos da modernidade tenham perdido as suas capacidades humanas de criar, de pensar, fabricar ou agir, mas ela indica que essas qualidades estão se tornando cada vez mais restritas a sujeitos — ou grupo de sujeitos - específicos, como os artistas, por exemplo. Portanto, não se trata de eliminação do pensamento ou da compreensão, mas de sua limitação. Ela destaca ainda que a ação, que aqui deve ser entendida como capacidade de fazer nascer o novo, está ainda mais limitada. O pensamento, por sua vez, ainda seria possível, segundo Arendt, na modernidade, mas a autora ressalta que, dentre todas as qualidades humanas, ele estaria em uma situação ainda mais frágil do que aquela em que se encontra a própria ação. A crítica de Arendt é que, na fase atual da modernidade, a capacidade da ação foi reduzida, e os homens estão compreendendo a si próprios como sujeitos em termos de processos, ou de forças que os atravessam e sobre as quais eles têm pouca ou nenhuma influência. Nessas condições, então, o pensamento, a capacidade de pensar livremente, estaria ameaçada, por mais que ela ainda seja possível.

Ao apontar os problemas da redução da capacidade de pensamento por parte dos sujeitos, Arendt (2000) argumenta que seria possível traçar uma relação entre a ausência de pensamento e a própria perversidade. Segundo a autora, o argumento kantiano de que a causa da estupidez seria a perversidade está errado em dois

⁶³ O texto citado por Pego como Arendt 2005 foi publicado no Brasil sob o título *Compreensão e política* (Arendt, 2002), sendo encontrado na bibliografia com esta referência.

⁶⁴ No original: "Arendt entiende que se ha producido una pérdida de la comprensión en el mundo contemporáneo que trae consigo una creciente "incapacidad de engendrar sentido" (Arendt, 2005:380). Esta crisis de sentido se ve agravada cuando se abordan los asuntos humanos mediante nociones provenientes de las ciencias naturales, que barren con la singularidad de los acontecimientos de las ciencias históricas y sociales. La noción de causalidad, tal como hemos visto, constituye un caso paradigmático, ya que permite apreciar los inconvenientes que se generan cuando se aplican categorías "científicas" a fenómenos humanos, puesto que éstas, al no adecuarse a su objeto de estudio, obturan la posibilidad de captar sus características propias".

sentidos: ao equiparar estupidez e ausência de pensamento⁶⁵, que pode estar presente em pessoas inteligentes ou com alto grau de educação formal; e porque, para ela, a causa perversidade seria exatamente essa ausência de pensamento. Se Kant vai colocar a perversidade como condição necessária para ignorância, Arendt, ao contrário, destaca que faria mais sentido pensar que os sujeitos perversos são aqueles que renunciaram à atividade de pensar.

3.2 A perversidade enquanto ausência de pensamento

O livro *Eichmann em Jerusalém* (1999) provoca uma alteração na forma de Hannah Arendt concebe o problema do mal⁶⁶. Enquanto em *As origens do totalitarismo* (2012)⁶⁷ se encontra a ideia de que o fenômeno dos governos totalitários representava o mal radical, uma espécie de mal absoluto no campo da política, a novidade de *Eichmann em Jerusalém* é justamente em um giro que, se afastando da ideia de mal radical, conduz à ideia de banalidade do mal.

A noção de mal de Arendt, depois de *Eichmann em Jerusalém*, deu uma volta importante que faz sentido abordar aqui. Enquanto em um primeiro momento a ênfase foi colocada no "mal radical", caracterizado pela intenção de tornar os seres humanos supérfluos através dos crimes dos totalitarismos; num segundo momento, esta noção é articulada nas suas reflexões sobre o pensamento, e é aí que surge o conceito polêmico da "banalidade do mal" (VARAS-ALVARADO & CARRASCO-RODRIGUEZ, 2020:184, tradução nossa)⁶⁸.

A própria Arendt (2000) discutindo esse giro em relação à banalidade do mal, aponta que o pensamento ocidental, na sua tradição, tendia a tratar o fenômeno do

⁶⁵ A seguir iremos abordar melhor a ideia de quadro de ausência de pensamento desenvolvida por Arendt.

⁶⁶ O mal não é uma categoria sociológica, não é um termo muito frequentemente usado nas discussões de nosso campo. Contudo, o mal aparece frequentemente nos textos de Hannah Arendt como um termo associado ao totalitarismo, seja ao caracterizá-lo como mal radical em *As origens do totalitarismo* (2012), seja através da noção de banalidade do mal, após o julgamento de Eichmann.

⁶⁷ Para uma análise do problema do mal em *Origens do totalitarismo* cf. Resende, 2015.

⁶⁸ No original: "La noción de mal en Arendt, luego de *Eichmann en Jerusalén*, tomó un giro importante que tiene sentido abordar acá. Mientras en un primer periodo el énfasis estuvo puesto en el «mal radical», caracterizado por la intención de volver superfluos a los seres humanos mediante los crímenes de los totalitarismos; en un segundo periodo, esta noción se articula a sus reflexiones relativas al pensar, y es allí cuando aparece el polémico concepto de «banalidad del mal»".

mal como algo próximo ao demoníaco. Porém, a partir da análise do caso do julgamento de Eichmann, a autora chama atenção para o fato de que sujeitos banais também poderiam praticar atos considerados monstruosos, e aponta para a relação existente entre a ausência de reflexão, de pensamento, e a banalidade do mal. De acordo com Arendt, o caso de Eichmann sugere que seria possível para os indivíduos praticarem o mal sem serem, de fato, maus, sem serem movidos por qualquer tipo de estímulo específico ou pela ignorância. Para a autora, um traço fundamental no caráter de Eichmann seria a irreflexão, a incapacidade de julgar os seus próprios atos. Eichmann estaria sempre apelando para “clichês” e “frases feitas”, como se ele estivesse operando sempre no automático em todas as dimensões da vida, nunca se dando conta da necessidade do pensamento, de reflexão (ARENDR, 2000:6).

Neste sentido, através da ideia de banalidade do mal, a autora tentará compreender o fenômeno de atos criminosos cometidos em grande escala que não poderiam ser explicados através de alguma maldade intrínseca, patologia, ou mesmo convicção ideológica passível de ser atribuída aos perpetradores. Arendt vai defender que estes sujeitos poderiam muito bem ser definidos como indivíduos que aceitaram, sem qualquer dificuldade ou, melhor ainda, sem reflexão, o cumprimento de ordens e regras que lhes foram dadas. Arendt destaca que a irreflexão faz parte da vida dos sujeitos comuns, que, pelo menos em alguns momentos, não estão empenhados na atividade de reflexão, porém, no caso de Eichmann, o curioso era que ele parecia estar sempre inserido nesse quadro de “ausência de pensamento” (ARENDR, 2000:6).

Para Arendt interessa saber onde os sujeitos estão quando estão empenhados na atividade do pensamento. Ela destaca que, na antiguidade, o pensamento não só era entendido como contemplação, mas também era considerado uma atividade oposta à ação. Para os filósofos da antiguidade — assim como para filósofos modernos que, como Heidegger, concebem o pensamento como contemplação — nós poderíamos encontrar o predomínio do paradigma da contemplação, atividade através da qual os sujeitos chegariam à verdade. Nesse momento, diz Arendt, o pensamento está desconfiado do mundo das aparências, que era tomado pela filosofia tradicional como algo fundamentalmente enganoso. Por outro lado, conforme já foi abordado na seção anterior, Arendt argumenta que na era moderna a atividade do pensar voltou-se contra o próprio pensamento, pois “a ênfase havia se deslocado para o que é dado

à percepção e para os instrumentos pelos quais podemos estendere aguçar nossos sentidos corporais" (ARENDDT, 2000:9). Para a filosofia moderna, o pensamento é mediado pelos sentidos, e os sujeitos só conseguem compreender as coisas através dos instrumentos que eles mesmos fabricaram. Ela destaca ainda que, na modernidade, o pensamento passou a se submeter ao conhecimento sistemático, à ciência⁶⁹.

Arendt ressalta que a era moderna é marcada pelo fim da oposição elementar - que desde o tempo da filosofia grega estruturou o nosso quadro de pensamento - entre o sensorial e o supra sensorial e a supremacia do segundo em relação ao primeiro. Para filósofos como Platão e Aristóteles a verdadeira realidade não era aquela percebida pelos sentidos humanos, mas estaria no plano imutável do suprassensível, em uma dimensão além das aparências enganosas do mundo material. Arendt destaca que a crise de metafísica foi desencadeada também pela própria filosofia, que não está mais operando a partir da distinção entre o sensível e o suprassensível visando alcançar verdades universais. Para Arendt, o fim dessa oposição, ou o descrédito das questões metafísicas, representa uma ruptura no pensamento filosófico, visto que:

uma vez que o equilíbrio sempre precário entre os dois mundos está perdido, não importa se o “verdadeiro mundo” aboliu o “mundo aparente”, ou se foi o contrário; rompe-se todo o quadro de referênciase que nosso pensamento estava acostumado a se orientar. Nesses tempos, nada mais parece fazer muito sentido (ARENDDT, 2000:11).

Ao mesmo tempo, Arendt ressalta que a capacidade de pensar, caracterizada condição humana, não deve ser colocada em dúvida. Apoiando-se na distinção kantiana entre “razão” (*Vernunft*) e “intelecto” (*Verstand*), ela argumenta que, mesmo em um cenário de crise das questões e filosofias metafísicas, os homens estão sempre envolvidos na atividade de pensar, sem que esta esteja necessariamente a serviço da ação e do conhecimento práticos. Para Arendt, o pensar, a atividade do pensamento, seria reflexão e enquanto tal não poderia ser resumido ao mero conhecimentos das coisas.

A ideia aqui é que, enquanto a razão, ou o pensamento, estaria voltada para a

⁶⁹ Por isso mesmo Arendt aponta Descartes como um dos representantes da filosofia moderna, observando que, para ele, as leis da matemática seriam equivalentes às leis da natureza. Afinal, tal como foi discutido acima, de acordo com Descartes a matemática seria ferramenta essencial para desvendar os mistérios da natureza que, segundo ele, seriam essencialmente inacessíveis aos sentidos humanos.

busca de significados, preocupado também com aquilo que está além dos limites do conhecimento humano; o intelecto, por outro lado, está empenhado no conhecimento, com as coisas que podem ser, de fato, inteligíveis. Portanto, o pensamento não está associado ao conhecimento, mas à capacidade dos indivíduos de avaliar, de julgar o que é certo e o que é errado. Para Arendt — assim como para Kant — os assuntos do pensamento são fundamentalmente incognoscíveis⁷⁰. O pensamento, informa a autora, não poderia alcançar o significado imutável de certas coisas, de determinados conceitos, mas, ainda assim, não poderia abandonar essas questões, não poderia deixar de atuar sobre elas. Enquanto objetos do pensamento, o conhecimento a respeito desses objetos é impossível de ser alcançado, mas, exatamente porque estas são questões da razão, e não do intelecto, os seres humanos não podem deixar de refletir a respeito delas.

O ponto da autora é que por mais que os seres humanos, tal como Eichmann, possam estar inseridos em quadros de ausências de pensamento, eles ainda assim são seres pensantes, capazes de reflexão, são seres que têm a necessidade de perseguir significado, de refletir sobre tudo o que acontece⁷¹. Assim, poderíamos dizer que, para a autora, o cenário problemático seria justamente quando os sujeitos renunciam à tal habilidade, ou seja, quando enunciaram à própria razão, ao pensamento.

De acordo com Arendt, a destruição do mundo suprassensível experimentada na modernidade pode ser compreendida a partir de duas vias. Por um lado, a queda da metafísica permite que os sujeitos da modernidade sejam capazes de reinterpretar o passado justamente porque eles não estão mais presos pelo enquadramento dado pela tradição. Porém, ao mesmo tempo, a eliminação do suprassensível coloca a ameaça da perda da própria tradição pois, nesse momento, as questões metafísicas levantadas pela filosofia do passado podem ser descartadas enquanto problemas sem sentido (ARENDR, 2000:12). A eliminação da metafísica — ou da disciplina

⁷⁰ Arendt, porém, vai além de Kant, pois, segundo ela, Kant separa o conhecimento do pensamento, permanecendo “inconsciente com relação ao fato de que a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo o que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer. Por tê-la justificado unicamente em termos dessas questões últimas, Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar” (ARENDR, 2000:13).

⁷¹ É importante enfatizar que Hannah Arendt está operando a partir da distinção kantiana entre razão e intelecto. Nesse sentido, para Arendt, o pensamento não está voltado para a busca de verdade, e sim de significado, de sentido, de algo que, de uma forma ou de outra, é transcendente. A verdade, por sua vez, está relacionada ao campo do intelecto, e não do pensamento, ou da razão.

empenhada com as coisas que estão para além do empírico - representa uma perda no sentido de que agora o pensamento se encontra, de certa forma, rebaixado, já que na era moderna o conhecimento está intimamente relacionado com o mundo sensível.

Porém, Arendt argumenta que a modernidade tem a seu favor o fim da distinção entre o filósofo profissional e os outros sujeitos. “Essa antiga distinção entre os muitos e os “pensadores profissionais” especializados na atividade supostamente mais elevada a que os seres humanos poderiam se dedicar (...) perdeu qualquer cabimento” (ARENDR, 2000:13). Dessa maneira, a modernidade tem a vantagem de impor a habilidade do pensamento para todo e qualquer indivíduo. Todos os sujeitos são obrigados ao pensamento, todos devem seguir pensando, afinal, quando os seres humanos abdicam a essa atividade, quando eles estão inseridos no quadro de ausência de pensamento e renunciam à reflexão, eles podem, aponta Arendt, acabar praticando atos perversos.

3.3 Responsabilidade pessoal x Responsabilidade coletiva

Em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*⁷², Hannah Arendt (2004) defende a urgência de discutir a questão do julgamento e da capacidade de julgar e, para isso, busca responder duas questões: como os sujeitos são capazes de distinguir entre o certo e o errado em um cenário onde a maioria da população não está envolvida nesse questionamento, ou como um sujeito pode escolher a postura moralmente correta quando inserido em um cenário onde a maioria está fazendo escolhas moralmente duvidosas; e se somos capazes de julgar fenômenos do passado. Sobre este segundo ponto, Arendt destaca que na maioria das vezes os sujeitos estão julgando — seja na história, seja em um tribunal — em retrospectiva⁷³.

Arendt argumenta que o medo de julgar faz parte das sociedades ocidentais modernas, mas ressalta que isso não está tão relacionado à herança cristã dessas sociedades quanto a uma concepção generalizada de que os indivíduos não seriam

⁷² Este texto se relaciona a um conjunto de reflexões da autora suscitadas pela cobertura do julgamento de Eichmann, e pelos debates provocados após a publicação do livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999), onde ela discute esse caso.

⁷³ De acordo com Arendt, “nenhuma historiografia e nenhum procedimento no tribunal seriam possíveis se negássemos a nós mesmos essa capacidade” (ARENDR, 2004:81).

agentes totalmente livres, e sim sujeitos que estão imersos em processos que, no fim das contas, explicam as suas ações. Nesse sentido, essa ideia de que os homens não seriam agentes completamente livres significa isentar, pelo menos em algum grau, os indivíduos de responsabilidade sobre as suas atitudes e escolhas. Esse tipo de concepção, destaca Arendt, torna mais difícil a responsabilização de uma pessoa em particular pelos seus atos, que passam a ser explicados ou até mesmo justificados por processos históricos — ou biológicos, ou sociais - gerais.

Nesse momento, Arendt mostra que um argumento muito utilizado nos tribunais de julgamento do pós-guerra foi o de culpa coletiva que, segundo ela, acaba justamente funcionando como caiação (ARENDR, 2004:83), apagando a culpa dos verdadeiros culpados – sujeitos específicos, pessoas particulares – no momento em que passa a justificar os atos desses indivíduos a partir de processos mais gerais. O ponto da autora é que os sujeitos só podem ter responsabilidade pessoal pelos atos que eles mesmo praticaram, nunca pelos atos dos outros, ainda que eles possam ser beneficiados pelos atos de outras pessoas. Ela destaca que cada geração está num continuum, recebendo os benefícios e malefícios da geração anterior, mas que a questão da responsabilidade pelos atos passados seria de responsabilidade política, e não pessoal.

De acordo com Arendt, faria parte da responsabilidade política dizer que os sujeitos do presente devem produzir algum tipo de justiça visando reparar os males feitos a sujeitos que foram vitimados por eventos passados. Nesse sentido, enquanto a responsabilidade pessoal é individual, existe um outro tipo de responsabilidade, informa Arendt, que poderia ser coletiva: a responsabilidade política⁷⁴. Porém, ela argumenta que o tribunal é, na verdade, uma instância em que são julgadas responsabilidades pessoais, e não sistemas ou processos, então a questão da culpa coletiva não faria sentido nesse contexto.

Arendt ressalta que julgamento pessoal supõe a faculdade de pensamento, de reflexão, e argumenta que o que aconteceu no caso da Alemanha nazista foi justamente o colapso da capacidade de julgar, ou seja, a mitigação do pensamento, da reflexão. Arendt inclusive descreve o que aconteceu na Alemanha nesse período como um processo de “desintegração moral” (ARENDR, 2004:87) quase que

⁷⁴ Para Arendt, “quando todos são culpados, ninguém o é (...). Não existem coisas como a culpa coletiva ou a inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos (ARENDR, 2004:90-1).

generalizada, pois até mesmo as pessoas que não foram efetivamente responsáveis pelo genocídio, ou por colocar os nazistas no poder, foram incapazes “de opor o seu próprio julgamento ao veredicto da História, assim como eles o interpretavam”, ou seja, foram tomados pela História (ARENDR, 2004:86). De acordo com Arendt, o grande problema moral do nazismo foi a adesão de pessoas que, em um primeiro momento, não compactuavam com a ideologia nazista, mas que passaram a aderir à vontade, à perspectiva da maioria que, no final das contas, era a perspectiva vinculada ao regime.

Arendt destaca que a punição legal apresenta, normalmente quatro justificativas: a proteção da sociedade em relação a crimes; a reabilitação do sujeito criminoso; a retribuição; e desestimular ato semelhante por parte dos outros, ou seja, evitar novos crimes. Ela argumenta que nenhuma dessas justificativas pode ser aplicada de fato aos sujeitos criminosos da guerra⁷⁵, mas, ainda assim, aponta que seria inviável, segundo os nossos padrões morais, ou “senso de justiça”, deixar de punir os atos cometidos durante a segunda guerra, mesmo em um cenário onde os padrões, noções e conceitos a respeito de punição não são mais suficientes para lidar com os eventos ocorridos (ARENDR, 2004:88). O ponto de Arendt é mostrar que os padrões morais tradicionais não poderiam dar conta do que estava acontecendo durante o regime nazista e isso necessariamente levanta as seguintes questões: quem estaria qualificado para realizar tais julgamentos e como seria possível julgar os acontecimentos, tanto quando estavam em curso, quanto posteriormente. Segundo a autora,

(...) apenas se supomos que existe uma faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatados pela emoção ou pelo interesse próprio, e que ao mesmo tempo funciona espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição podemos nos arriscar nesse terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar um apoio para os pés (ARENDR, 2004:89).

⁷⁵ Segundo a autora, “essas pessoas não foram criminosos comuns, e dificilmente se pode razoavelmente esperar que algum deles cometa outros crimes mais adiante (...) Que possam ser reabilitados pelas sentenças da prisão é ainda menos provável do que no caso de criminosos comuns, e quanto à possibilidade de dissuadir esses criminosos no futuro, as chances são de novo terrivelmente pequenas em vista das circunstâncias extraordinárias em que esses crimes foram cometidos ou poderiam ser cometidos no futuro. Até a noção de retribuição, a única razão não totalitária dada para a punição legal e, por isso, de certo modo desafinada com o pensamento legal corrente, não é aplicável em vista de magnitude do crime” (ARENDR, 2004:88).

Arendt informa que muitos sujeitos que foram julgados nos tribunais pelos seus crimes durante o Terceiro Reich usaram o mesmo argumento para tentar justificar os seus atos: que eles eram perfeitamente substituíveis, assim, caso eles não tivessem feito o que fizeram, outra pessoa teria feito o mesmo nos seus lugares, o que significa que todos aqueles atos seriam, de certa forma, inevitáveis. Arendt vai relacionar esse tipo de argumento com a “teoria do dente da engrenagem”, comum, segundo ela, na ciência política (ARENDR, 2004:91). De acordo com tal teoria, em um sistema político burocratizado, os sujeitos são concebidos como dentes de uma engrenagem, plenamente substituíveis, atuando para garantir o bom funcionamento do todo sem maiores problemas. A ideia aqui é que as pessoas que ocupam um determinado cargo podem ser trocadas por outras sem que isso implique qualquer tipo de alteração na administração do sistema. Portanto, esse tipo de concepção, diz Arendt, não está muito preocupado com a temática da responsabilidade pessoal.

A autora destaca que no regime nazista, assim como em qualquer tipo de ditadura, o número de sujeitos que podem de fato tomar decisões é bem limitado e, no caso da Alemanha nazista, a responsabilidade política cairia apenas sobre Hitler, mas ela ressalta que, ainda assim, outros sujeitos também poderiam ser pessoalmente responsabilizados pelos seus atos nos tribunais. Conforme mostra Arendt — e os próprios juizes de Jerusalém no caso de Eichmann - nos tribunais, julga-se o indivíduo, e não um sistema ou processos, sendo inviável para os sujeitos em julgamento simplesmente transferir a responsabilidade dos seus atos para outros⁷⁶. Para Arendt, quando o sujeito que cometeu crimes é entendido como um “*bode expiatório*” (ARENDR, 2004:93) do sistema, ou seja, quando a culpa recai não sobre o indivíduo que praticou atos criminosos, pois considera-se que ele foi apenas uma ferramenta de um sistema maior, o que temos é um movimento que coloca a culpa no próprio regime nazista e, assim, a responsabilidade pessoal do sujeito que efetivamente cometeu crimes seria apagada⁷⁷.

Arendt destaca que o totalitarismo implica o controle do Estado na vida e assuntos privados dos cidadãos, ou seja, o seu poder se estende além da esfera

⁷⁶ Nesses casos, informa a autora, esses outros seriam, na realidade, acusados como cúmplices.

⁷⁷ Ao mesmo tempo, porém, Arendt destaca que, por mais que seja fundamental discutir a questão da responsabilidade pessoal durante o Terceiro Reich, ainda assim é necessário levar em consideração o sistema dentro dos quais os sujeitos agem. O sistema, para a autora, é o contexto a partir do qual a ação do sujeito vai ser esclarecida, compreendida, mas não pode servir para livrá-los de responsabilidade em relação aos seus próprios atos.

política. Para Arendt, quando um sujeito está inserido na vida pública, mesmo que não seja um membro do partido ou do governo, ele está, inevitavelmente, “implicado de uma ou outra maneira nas ações do regime como um todo” (ARENDR, 2004:96). Exatamente por isso ela vai criticar os sujeitos que tentaram isentar-se de responsabilidade e de culpa pelos seus crimes alegando que realizaram as suas funções a fim de evitar que algo pior acontecesse. O argumento dela é que sem as competências dessas pessoas nenhum Estado, nenhum governo, poderia funcionar, então, no fim das contas, elas foram fundamentais para a manutenção do sistema, ou seja, deram suporte ao governo de Hitler e, por isso mesmo, deveriam ser responsabilizadas⁷⁸.

Arendt destaca que esse argumento do mal menor era inclusive usado deliberadamente pelo governo nazista a fim de condicionar os seus funcionários e os cidadãos a aceitarem medidas criminosas, ou seja, a aceitarem o mal. Nesse sentido, diz Arendt, esse argumento funciona como uma espécie de aparelho do regime, garantindo não apenas o próprio funcionamento do governo e a execução de medidas criminosas, mas também a adesão progressiva dos sujeitos ao sistema, sob o argumento de que, caso eles se recusassem a acatar ordens criminosas, algo pior poderia acontecer. Porém, conforme Arendt aponta, essas concessões que foram sendo feitas às medidas da ideologia nazista acabaram levando a um cenário “em que nada pior poderia possivelmente ter acontecido” (ARENDR, 2004:99)⁷⁹.

Arendt destaca que o regime nazista foi caracterizado por um movimento de inversão da legalidade, pois a maioria das ações tomadas pelo Estado nazista eram ações que seriam consideradas criminosas a partir de padrões tradicionais, e as ações tomadas que não seriam consideradas criminosas eram, na verdade, excepcionais. Nesse sentido, seria possível dizer que no nazismo o crime tornou-se um ato do cotidiano, e o problema moral colocado pelos julgamentos do pós-guerra, argumenta a autora, era justamente que poucas pessoas concordavam, de fato, com os crimes

⁷⁸ Para denunciar a falácia do argumento daqueles que dizem ter evitado um mal menor ao permanecerem nos seus postos, Arendt informa: “Descrito em termos políticos, esse argumento poderia fazer sentido se a derrota do regime de Hitler houvesse sido alcançada, ou mesmo tentada, em seus estágios iniciais (...). Mas as pessoas que falam dessa maneira não eram de modo algum conspiradores — bem-sucedidos ou não. Eram em geral aqueles funcionários públicos sem cujo conhecimento especializado nem o regime de Hitler, nem o governo de Adenauer, que lhe sucedeu, teriam sido capazes de sobreviver (ARENDR, 2004:97).

⁷⁹ Além disso, é importante ressaltar que Arendt também aponta que os sujeitos que “escolhem o mal menor esquecem muito rapidamente que escolhem o mal” (ARENDR, 2004:99).

ocorridos no final do governo nazista, mas, ainda assim, a maioria não se recusou a cometê-los. Arendt está defendendo então que, por mais que seja impossível afirmar que todos os criminosos em julgamento seriam apoiadores convictos do regime, ainda assim eles deveriam ser responsabilizados pelos crimes simplesmente porque se não se recusaram a cometê-los, ou seja, não se abstiveram de participar das ações imorais do governo.

Ela enfatiza que seria impossível justificar os atos criminosos cometidos pelos nazistas apelando para o argumento de que tais crimes eram, na verdade, atos de Estado, ou que os sujeitos que os cometiam estavam apenas obedecendo a ordens superiores. Arendt desconstrói o primeiro argumento demonstrando que as ações criminosas do Estado nazista não foram atos excepcionais, necessárias para garantir a manutenção do regime, e que os sujeitos que foram vítimas desses crimes não representavam qualquer tipo de ameaça para aqueles no poder⁸⁰. Ela defende que a teoria do Ato de Estado não pode ser aplicada a Alemanha da Segunda Guerra justamente porque, quando analisamos as ações do Estado nazista, o crime era a regra, o normal, e não a exceção, o que contraria a própria teoria do Ato de Estado pois, aqui, o crime não faz parte do cotidiano, mas é algo que o Estado comete em circunstâncias especiais⁸¹.

Para demonstrar a inefetividade do segundo argumento - de que os sujeitos estavam cumprindo ordens superiores - Arendt apresenta dois pontos. O primeiro deles é que, na realidade, existe uma legislação para ordens superiores para que nenhum sujeito possa ser obrigado a cumprir a uma ordem ilegal. Assim, em um cenário onde um sujeito de hierarquia superior dentro de uma instituição dê a um outro, que ocupa uma posição mais baixa na hierarquia, uma ordem ilegal, o sujeito que a cumpre tal ordem também estaria cometendo um crime, pois o próprio fato de ele não ter recusado a cumprir tal ordem seria um crime em si mesmo. Dessa maneira, diz Arendt, o argumento utilizado pelos perpetradores de que eles estavam pensar

⁸⁰ Arendt mostra que, na realidade, “o governo nazista teria sido capaz de sobreviver, até talvez de ganhar a guerra, se não tivesse cometido seus famosos crimes (ARENDR, 2004:101).

⁸¹ Arendt destaca que por mais que o ato de Estado seja um ato criminoso, ele supõe que o crime foi cometido em contextos especiais, mas dentro de um cenário legal, a fim de evitar um grande risco para a manutenção do Estado. De acordo com a autora, “a teoria por trás da fórmula dos atos de Estado afirma que governos soberanos podem ser forçados em circunstâncias extraordinárias a usar meios criminosos, porque disso depende a sua própria existência ou a manutenção de seu poder” (ARENDR, 2004:100).

obedecendo ordens superiores não serve para isentar um sujeito de culpa, ou de responsabilidade pessoal por atos criminosos.

Arendt aponta que esse argumento foi utilizado pela acusação durante os julgamentos do pós-guerra, mas ressalta, porém, que a atitude dos juízes de acusação foi ineficaz, pois o pressuposto da ideia de que a obediência a ordens superiores ilegais seria um crime em si é que essa ordem criminosa seria uma ordem excepcional e, assim sendo, o sujeito a quem a ordem é dada seria capaz de perceber a sua ilegalidade. Portanto, de acordo com Arendt, o pressuposto da tese de que nenhum sujeito é obrigado a cumprir uma ordem ilegal é justamente que a situação normal seria a ausência de regras ilegais. O ponto da autora, então, é que os juízes em Jerusalém estavam operando com categorias de uma situação normal, onde as ordens não deveriam ser, em sua maioria, criminosas e, exatamente por isso, os sujeitos conseguiriam perceber quando estavam sendo ordenados a praticar algo ilegal. Em uma situação em que o normal é que a ordem seja criminosa, ou seja, em um cenário onde o crime não é a exceção, como era o caso do regime nazista, esse argumento estaria deslocado⁸².

Pois, nesses casos, os homens que agiram mal estavam muito bem familiarizados com a letra e o espírito da lei do país em que viviam, e hoje, quando são considerados responsáveis, o que realmente exigimos deles é um “sentimento de legalidade” profundo dentro de si próprio, para *contradizer* a lei do país e o conhecimento que dela possuem (...). Eles agiam sob condições em que todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso (ARENDR, 2004:103).

Arendt informa, assim, que o tribunal estava esperando que os sujeitos em julgamento tivessem uma determinada percepção de certo e errado que os permitissem concluir que as ações que eles eram ordenados a tomar não eram certas, ou justas, por mais que estivessem dentro da lei vigente. Em um cenário onde há uma completa inversão da legalidade — onde o moral era ilegal e o criminoso legal — esse tipo de apelo a padrões de legalidade necessariamente implica, diz Arendt, uma concepção de justiça, de certo e errado, que está para além daquelas inscritas na lei. Nesse sentido, significa um apelo à atividade de pensamento ou a uma capacidade

⁸² Arendt ilustra esse ponto mencionando o episódio em que Eichmann se recusa obedecer a ordem de suspensão do extermínio, dada por Himmler, alegando que as únicas ordens que deveriam ser obedecidas eram aquelas dadas por Hitler, e ele não acreditava que Hitler estava ordenando isso. Nesse cenário, o excepcional é justamente o ato não criminoso, ou seja, o fim do extermínio, mas Eichmann está operando com a lógica esperada em condições normais, recusando-se a obedecer a uma ordem que, naquele seu contexto, seria ilegal.

humana independente da legalidade vigente ou da opinião da maioria. Ela destaca, porém, que os juízes do tribunal estavam apenas supondo que qualquer sujeito, se colocados na mesma situação daqueles em julgamento, teriam sido capazes de julgar que as ordens dadas não deveriam ser cumpridas. A concepção dos juízes, diz Arendt, era de que os seres humanos possuíam uma sensibilidade inata para realizar tal julgamento e, mais do que isso, que ela não poderia ter se dissolvido tão rapidamente (ARENDDT, 2004:104)⁸³.

Arendt defende que o governo nazista não era majoritariamente formado por sujeitos criminosos, no sentido de sujeitos que cometiam qualquer tipo de crimes, então, o argumento de que o problema do Estado era que ele era formado por uma “gangue de criminosos, conspiradores que cometerão qualquer crime” (ARENDDT, 2004:104) não seria válido. De acordo com Arendt, havia de fato sujeitos criminosos no movimento nazista, mas, comparado com a quantidade de pessoas que estavam efetivamente envolvidas em atos criminosos — em atos de assassinato — esse número não seria tão expressivo. Assim, a questão não seria olhar para os sujeitos envolvidos nos processos de extermínio como pessoas que possuíam alguma falha de caráter, mas sim em termos de adesão às ordens do Estado, e isso não necessariamente implica em dizer que os sujeitos estavam aceitando as justificativas dadas pela ideologia racista do nazismo para legitimar seus crimes. Esses sujeitos, diz Arendt, envolveram-se em atos criminosos simplesmente porque acreditavam que as vontades de Hitler eram a lei que deveria ser obedecida, porque estavam plenamente envolvidos na “nova ordem” (ARENDDT, 2004:106)⁸⁴.

De acordo com Arendt, os únicos sujeitos que poderiam se isentar de qualquer tipo de responsabilidade — tanto legal, quanto moral - pelos crimes cometidos durante o nazismo foram aqueles que se afastaram totalmente da vida pública, os únicos que estavam dispostos a pensar, ou a julgar, por si próprios. O argumento da autora é que esse julgamento não estava fundado em valores tradicionais ou melhores do que

⁸³ Arendt vai discordar desse ponto, afirmando que “isso, penso, é muito duvidoso em vista da evidência que possuímos, e também em vista do fato de que ano após ano uma ordem “ilegal” se seguia a outra, todas exigindo não apenas crimes que, fortuitamente, não tinham conexão entre si, mas construíam com total coerência e cuidado a assim chamada nova ordem” (ARENDDT, 2004:104).

⁸⁴ Assim, Arendt destaca que “embora esses assassinos de massa agissem coerentemente com uma ideologia racista, antissemitas ou pelo menos demográfica, os assassinos e seus cúmplices diretos muito freqüentemente não acreditavam nessas justificações ideológicas; para eles, bastava que tudo acontecesse de acordo com a “vontade do Führer”, que era a lei do país, e de acordo com as palavras do Führer”, que tinham a força da lei” (ARENDDT, 2004:105).

aqueles adotados pelos participantes do regime, afinal, segundo ela, sujeitos que estão muito apegados aos valores antigos podem trocá-los por outros, caso a conjuntura colocasse essa necessidade. Arendt defende que as pessoas que estão sempre obedecendo as ordens, as leis, e seguindo determinados modelos morais de maneira automática, sem refletir a respeito delas, são aquelas que estão mais propensas a abandonar essas regras e trocá-las por outras quando o contexto é alterado. A autora aponta que o caso da forte adesão dos sujeitos ao Estado nazista mostra que a moralidade ali era concebida como costumes e valores que podem, a qualquer momento e com muita facilidade, serem abandonados em favor de outros⁸⁵.

No fim das contas, os indivíduos que não aderiram ao regime foram aqueles que não abdicaram da capacidade do pensamento e estavam duvidando das coisas. Arendt destaca, porém, que esse pensamento não depende de maior conhecimento a respeito de assuntos morais, e nem mesmo está relacionado a um pensamento teórico-filosófico, podendo, assim, ser desempenhado por qualquer tipo de sujeito, independentemente do seu grau de escolaridade e condição social/cultural. De acordo com Arendt, para que o indivíduo seja capaz de pensar e julgar por si próprio, basta que ele esteja disposto a “viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar” (ARENDR, 2004:107)⁸⁶.

Além desses sujeitos que alegaram que não se ausentaram da vida pública porque estavam evitando um mal menor, Arendt mostra que existiram aqueles que justificaram a sua participação defendendo a necessidade imposta pelo próprio sistema político de obedecer a ordens superiores, mas, ao mesmo tempo, esses mesmos sujeitos ressaltavam que isso não significava que eles estavam

⁸⁵ “A esse respeito, o total colapso moral da sociedade respeitável durante o regime de Hitler pode nos ensinar que, nessas circunstâncias, aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e que tudo o que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa” (ARENDR, 2004:107-8).

⁸⁶ Arendt defende também que esses sujeitos que se isentaram da vida pública não devem ser acusados como irresponsáveis por terem virados as costas para as suas funções a fim de não compactuar com o regime nazistas para, com isso, isentar quem efetivamente participou dos atos. Segundo a autora, esses sujeitos que se recusaram a participar não poderiam ter feito muito mais do que afastar-se da vida pública porque eles estavam, de fato, em uma situação de impotência, afinal, a responsabilidade política sempre implica algum grau de poder político, portanto, algo que esses sujeitos, vivendo sob o totalitarismo, não possuíam.

consentindo com esses atos. Para negar a legitimidade dessa justificativa, Arendt desenvolve o seu argumento demonstrando que, na realidade, existe uma diferença entre obediência e consentimento, defendendo que quando um adulto obedece a uma regra ele está, na realidade, consentindo com tal regra, está reconhecendo a sua validade.

Segundo Arendt, a noção de obediência faz sentido apenas quando aplicada a crianças e escravos, pois, nesses casos, quando há uma recusa de obedecer à ordem dada, os meios de ação daquele que a rejeita são retirados. Na esfera política, no caso da participação em uma instituição, o que os sujeitos estão fazendo é consentindo com as ordens dadas pois, ao contrário dos dois casos anteriores, aqui, caso haja uma recusa de obedecer à ordem, quem fica sem ação não é o sujeito que desobedece, mas a própria instituição, ou o próprio líder⁸⁷.

Arendt destaca que o líder é apenas o sujeito que começa algo e, para que tenha sucesso, é preciso que os outros o sigam e, nesse caso, seguir significa justamente o consentimento, visto que o próprio sucesso da ação do líder vai depender do apoio dos outros. O ponto de Arendt, então, é desconstruir o argumento tanto dos sujeitos que alegaram que estavam evitando um mal maior e dos que afirmavam que obedeciam aos seus superiores porque isso era necessário para a própria vida política e, além disso, defendiam que essa obediência não significava consentimento em relação à ordem dada, pois, em qualquer forma de governo, a liberdade de consciência nunca é garantida de maneira plena⁸⁸. Ela mostra que, na verdade, se todos esses sujeitos estivessem se retirado da vida pública, o regime nazista teria caído. No fim das contas, o argumento central de Arendt é que “não existe obediência em questões políticas e morais” (ARENDR, 2004:110-1) e, nesse sentido, todos os sujeitos que participaram da vida pública, que estavam inseridos nessa maquinaria, consentiram com esse processo e, por isso mesmo, têm responsabilidade

⁸⁷ “Mesmo numa organização estritamente burocrática, com sua ordem hierárquica fixa, faria muito mais sentido considerar o funcionamento dos “dentes da engrenagem” e das rodas em termos do apoio global a um empreendimento comum do que em nossos termos habituais de obediência aos superiores” (ARENDR, 2004:110).

⁸⁸ “A argumentação desde os Julgamentos de Nuremberg ao julgamento de Eichmann e aos julgamentos mais recentes na Alemanha tem sido sempre a mesma: toda organização exige obediência aos superiores, bem como obediência às leis do país. A obediência é uma virtude política de primeira ordem, sem a qual nenhum corpo político poderia sobreviver. A liberdade irrestrita de consciência não existe em parte alguma, pois significaria a ruína de toda comunidade organizada” (ARENDR, 2004:108).

pessoal pelos crimes cometidos durante o regime.

Por fim, vale ressaltar que a ideia da ausência de pensamento elaborada por Arendt perpassa, em certo sentido, toda a discussão que ela está realizando a fim de discutir a questão da responsabilidade pessoal dos indivíduos na maquinaria de extermínio do governo nazista, afinal, o argumento central da autora é que muitos sujeitos que participaram desse governo estavam inseridos em um quadro de ausência de pensamento, ou seja, renunciaram à atividade de julgar e pensar por si próprios. Nesse sentido, entendemos que seria interessante abordar como Arendt está analisando a questão da compreensão, que, para ela, é atividade infinita de produção de significado. Em *Compreensão e Política* (2002), Arendt aponta que a atividade da compreensão se encontra comprometida na modernidade e, mais do que isso, é agravada com o avanço do totalitarismo. De acordo com a autora, a era moderna está experimentando um cenário de falência dos costumes, da tradição, que está afetando a própria capacidade de compreensão dos sujeitos o que implica, necessariamente, na redução da capacidade que os indivíduos têm de operar julgamentos em relação aos fenômenos da realidade.

3.4 Compreensão enquanto atividade sem fim

Segundo Arendt, a atividade da compreensão é um processo inesgotável, pois não produz qualquer tipo de produto final, inquestionável. Para a autora, a compreensão é uma tentativa de lidar com uma realidade e sujeitos que seriam fundamentalmente complexos, ou densos ou, em outras palavras, a compreensão está tentando iluminar uma escuridão, está tentando lidar com algo complexo, tarefa esta que nunca poderia ser plenamente realizada. Arendt informa que a compreensão é uma espécie de diálogo sem fim através do qual os sujeitos estão buscando alcançar um estilhaço da verdade⁸⁹. Por isso mesmo ela vai aproximar a compreensão da filosofia, pois esta também seria o terreno de um pensamento que está empenhado em uma tarefa sem fim, “engajando o espírito humano em algo que não passa de um

⁸⁹ “A verdadeira compreensão não se cansa jamais do diálogo interminável e de “círculos viciosos”, pois acredita que a imaginação vai acabar conseguindo ter ao mesmo um vislumbre da sempre assustadora luz da verdade” (ARENDR, 2002:53).

interminável diálogo entre ele mesmo e a essência de tudo o que é” (ARENDT, 2002:52).

Além disso, segundo a autora, seria através da compreensão que os sujeitos se reconciliariam com o mundo, com a sua própria realidade. Nesse sentido, a compreensão - enquanto processo interminável no qual os indivíduos se debruçam sobre um acontecimento, uma ideia ou um objeto qualquer buscando entendê-lo - seria o contrário da doutrinação que, por sua vez, oferece aos homens uma espécie de produto de alguma ideia sobre a qual eles não precisam refletir justamente porque esta aparece como algo verdadeiro por si mesmo, inquestionável ou eterna. Arendt vai apontar que a doutrinação seria a distorção da compreensão, uma vez que esta seria uma atividade empenhada na busca de significados, na produção de sentido para uma realidade que está ela mesma infinitamente complexa e, exatamente por esse motivo, tal atividade só poderia ser infinita.

Uma vez que o processo de compreensão é interminável, Arendt destaca que seria inviável adotar um tipo de postura em relação ao totalitarismo onde espera-se compreendê-lo para, posteriormente, combatê-lo. O argumento da autora é que seria possível estar perplexo diante dos acontecimentos e, ainda assim, lutar contra eles⁹⁰. Ela destaca que o totalitarismo surgiu em sociedades que não eram totalitárias a partir de elementos que já estavam presentes ali. Justamente por isso seria urgente compreender tal fenômeno, pois essas mesmas tendências, informa Arendt, poderiam estar presentes em sociedades livres. A autora defende ainda que quando os sujeitos se empenham na tarefa de compreender o totalitarismo, eles estariam também envolvidos em uma atividade de autocompreensão. Segundo ela, o processo de compreensão de qualquer evento ou fenômeno é, na realidade, um processo de compreensão do próprio envolvimento dos indivíduos com esse fenômeno, com essas tendências que estão presentes nos seus próprios tempos e sociedades. Arendt sugere, então, que a partir da compreensão do totalitarismo seria possível “produzir uma nova desenvoltura no espírito e no coração humanos” (ARENDT, 2002:41-2) e conferir significado para a luta contra tal fenômeno.

Arendt argumenta que uma das estratégias mais fáceis na tentativa de

⁹⁰ De acordo com Arendt, o totalitarismo não vai ser derrotado a partir da sua compreensão mas, ainda assim, ela defende que é preciso compreendê-lo. Para a autora, “não podemos adiar nossa luta contra o totalitarismo até que o tenhamos “compreendido”, porque não esperamos - não podemos esperar - compreendê-lo definitivamente até que tenha sido definitivamente derrotado” (ARENDT, 2002:40).

compreensão do totalitarismo seria identificá-lo com algum outro mal familiar, como se os sujeitos fossem conceber o totalitarismo como um novo nome para um problema antigo, como a tirania, por exemplo. Porém, ela destaca que o totalitarismo seria um fenômeno original - ainda que possua certas semelhanças com fenômenos passados -, e por isso, escapa a qualquer tentativa de encaixá-lo nos moldes de um outro mal antigo. Ela ressalta o fenômeno do totalitarismo constituiria uma novidade histórica que dissolveu todas as antigas categorias da moralidade e do pensamento político e, portanto, não seria mais possível pensá-lo a partir da tradição, pois essa tradição elamesma foi arruinada⁹¹, mas isso, argumenta Arendt, não significa que os sujeitos devem renunciar à compreensão desse fenômeno.

Arendt ressalta que compreensão e conhecimento são coisas diferentes, mas que estão, de certa forma, conectadas. Isso porque, segundo a autora, a compreensão se dá a partir do conhecimento que, por sua vez, necessita de uma compreensão preliminar, um entendimento prévio, um saber incorporado já existente que atribui significado para o conhecimento (ARENDR, 2002:42). O ponto da autora é que essa compreensão preliminar vai funcionar de base, como ponto de partida do processo de compreensão, mas será, de certa maneira, ultrapassada ao longo desse processo. Essa compreensão preliminar seria diferente da compreensão em si também porque este primeiro momento tem um fim, enquanto a compreensão é, como já foi ressaltado, um processo interminável, ou seja, ela é exatamente o deslocamento dessa compreensão preliminar. Nesse sentido, a compreensão verdadeira é verdadeira no sentido de que ela não está baseada em preconceitos, pré-compreensões. É importante destacar, porém que, segundo Arendt, a compreensão final ou verdadeira pode acabar confirmando a compreensão inicial. A autora destaca que

A compreensão é, como tal, um empreendimento estranho. No final, pode não ir além de articular e confirmar o que a compreensão preliminar, consciente ou inconscientemente sempre engajada na ação, intuíra [sic] de início. E não irá intimidar-se, recuando para fora desse círculo; ao contrário, estará consciente de que qualquer outro resultado se apresentaria tão divorciado da ação, da qual é somente o outro lado, que não poderia de modo algum ser verdadeiro. Tampouco evitará, no próprio processo, o círculo que os lógicos denominam "vicioso" (ARENDR, 2002:52).

⁹¹ "Não é porque alguma "idéia" nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral" (ARENDR, 2002:41).

No que diz respeito ao totalitarismo, aquela forma de compreensão que tenta aproximar o totalitarismo da mera tirania ou negação da liberdade aparece, no entendimento de Arendt, como uma compreensão imediata, preliminar deste fenômeno. Essa primeira compreensão, aponta a autora, está sempre tentando enquadrar o novo no familiar, mas, ainda assim, ela ressalta que esse conhecimento prévio já aparece como uma recusa do totalitarismo porque está percebendo-o como uma forma de tirania, ou seja, como uma forma de mal - ainda que antigo - e, nesse sentido, seria algo positivo. Arendt argumenta, porém, que esse elemento de negação da liberdade não pode servir para distinguir o totalitarismo exatamente porque várias outras formas de governo rejeitaram, negaram ou suprimiram a liberdade sem que eles pudessem ser classificados como totalitários. Portanto, o totalitarismo só poderia ser definido como algo diferente da tirania.

Segundo Arendt, essa compreensão prévia pode ser entendida como o senso-comum naquele sentido kantiano que já foi discutido anteriormente, no sentido de impressões sobre um determinado fenômeno que são partilhadas e que funcionam de orientação, como ponto de partida para a compreensão, para a indagação. Arendt destaca ainda que as próprias ciências se baseiam nesse senso-comum, mas aponta que ele não tem o mesmo “insight crítico” (ARENDR, 2002:42) que as ciências, não possuem o seu rigor ou método. Assim, é como se no processo de compreensão os sujeitos estivessem partindo desse mundo público, partilhado, para chegar a uma concepção mais refinada, mais abrangente, mais esclarecida do fenômeno, sem com isso refutar o senso-comum⁹².

Para Arendt, o uso de uma palavra nova significa que se percebe a novidade, a singularidade de um fenômeno. Mas, ao mesmo tempo, a autora indica que os sujeitos realizam um segundo movimento durante a compreensão, que seria justamente a tentativa de fazer dessa palavra o sinônimo de alguma outra coisa já conhecida, aproximando assim as duas. De acordo com Arendt, o pensamento científico também opera buscando explicar o novo pelo velho, pois está “deduzindo metodicamente o que não tem precedentes de precedentes, mesmo quando tal

⁹² Ela ressalta que nem mesmo a ciência não teria a capacidade de refutar o senso-comum. “As ciências podem apenas iluminar, mas nunca provar ou refutar a compreensão preliminar da qual partem. Se o cientista, desorientado pelo próprio labor de sua investigação, começa a bancar o especialista em política e a desprezar a compreensão popular da qual partiu, ele perde de imediato o fio de Ariadne do senso comum, a única coisa que pode guiá-lo com segurança por entre o labirinto de seus próprios resultados” (ARENDR, 2002:42).

descrição do novo fenômeno esteja verificavelmente em desacordo com a realidade” (ARENDR, 2002:44), o que, de alguma forma, acaba normalizando tal acontecimento, deixando de reconhecer a emergência do novo.

A crítica de Arendt ao pensamento científico se dá, então, porque, segundo ela, a análise científica também pode estar operando com essa forma de compreensão que adequar alguma novidade a algo antigo e, nesse sentido, não percebe a novidade do fenômeno. Além disso, a própria tentativa do pensamento científico de criar relações de causalidade entre essas novidades e condições muito particulares de um ou mais povos não está, de acordo com a autora, transcendendo essa forma preliminar de compreensão, ainda que esteja dando um passo além da compreensão inicial. Para Arendt isso é exatamente o que está acontecendo com o fenômeno do totalitarismo, pois, para ela, tanto a ciência quanto o senso comum não estão percebendo-o como algo novo e, por isso, não estão sendo capazes de produzir sentido para esse fenômeno, ou seja, não estão sendo capazes de compreendê-lo⁹³.

Arendt argumenta que a compreensão e o juízo andam juntos, informando que ambos representam a incorporação do particular ao geral (ARENDR, 2002:44). Nesse momento ela vai concordar com a definição de estupidez elaborada por Kant, que a entendia como sendo a falta de juízo e como um mal que não poderia ser erradicado. Arendt argumenta que Kant poderia pensar a estupidez como algo incurável porque estava olhando para ela enquanto algo residual, e não como um fenômeno generalizado, que é justamente como ela aparece na modernidade pois, nesse momento, os sujeitos perderam o senso-comum, ou a capacidade de julgar a partir de uma perspectiva geral e, nesse sentido, perderam a capacidade de produzir significado para um fenômeno, de compreendê-lo⁹⁴.

O paradoxo da situação moderna parece ser o de que nossa necessidade de transcender tanto a compreensão preliminar quanto a abordagem estritamente científica origina-se no fato de termos perdido nossos instrumentos para compreender. Nossa busca de significado é ao mesmo

⁹³ “Mais uma vez, as interpretações correntes, mesmo no mais alto nível de erudição, deixaram-se levar adiante, segundo o esboço da compreensão preliminar: identificaram a dominação totalitária com a tirania ou a ditadura de um só partido, isso quando não a explicam por meio de uma redução a causas históricas, sociais ou psicológicas relevantes para um país, como a Alemanha ou a Rússia. É evidente que tais métodos não favorecem o esforço para compreender, na medida em que afogam tudo que é desconhecido e carece de compreensão em um mar de familiaridades e plausibilidades (ARENDR, 2002:44).

⁹⁴ Aqui é importante destacar que, para a autora, essa generalização da estupidez não deve ser apontada como um sintoma da sociedade de massas, mas está relacionada a essa própria dissolução do senso-comum experimentada pelas sociedades modernas.

tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado. Desde o começo do século, o crescimento da falta de sentido se faz acompanhar por uma perda de senso comum (ARENDDT, 2002:44-5).

O ponto da autora é que a tradição não tinha mais força para poder lidar com o totalitarismo quando este se instaurou. Para explicar esse enfraquecimento da tradição, Arendt vai apoiar-se em Montesquieu, para quem os costumes, ou a tradição, seriam a moralidade de um povo, mas uma moralidade que estaria baseada nas leis, na legalidade. Montesquieu entende que as leis determinam a vida política, enquanto os costumes fundamentam a vida social, mas, ao mesmo tempo, ressalta que quando a moralidade deixa de ter como alicerce a lei, ela pode ser completamente dissolvida pelo advento de qualquer tipo de fenômeno. Por isso mesmo Montesquieu vai apontar que a perda da autoridade da lei marca o início do processo de dissolução das nações, afinal, segundo ele, quando a lei perde a sua força, sua autoridade⁹⁵, a única coisa que resta para manter a nação em ordem seria os costumes, mas costumes que não conseguem manter-se firmes por muito tempo quando não estão amparados pela legalidade.

Arendt, por sua vez, desenvolve a tese de Montesquieu, afirmando que a revolução industrial seria o evento responsável por dissolver a tradição, pois ela ocorreu em estruturas políticas que já estavam, elas mesmas, muito fragilizadas e, assim, a tradição tornou-se muito fraca para lidar com os fenômenos modernos, inclusive com o próprio totalitarismo. Assim, a linha de raciocínio seguida por Arendt pode ser resumida da seguinte forma: partindo da ideia defendida por Montesquieu de que grande parte das sociedades europeias está sendo assegurada pela tradição, e não pela legalidade, ela aponta a revolução industrial como o evento responsável por dissolver as tradições que já não estavam mais amparadas pela legalidade⁹⁶. Arendt argumenta, então, que essa desestabilização da tradição vai afetar a própria atividade da compreensão, afinal, conforme já foi apontado anteriormente, para a autora, a compreensão e o juízo estão necessariamente apoiados nesses costumes,

⁹⁵ Arendt mostra que, para Montesquieu, essa perda da autoridade da lei pode acontecer por diferentes motivos, alguns deles sendo o abuso das leis por parte dos governantes ou pelo questionamento da própria autoridade que fundamenta essas leis.

⁹⁶ De acordo com Arendt, “a grande transformação deu-se dentro de uma estrutura política cujas bases não estavam mais seguras, e, portanto, arrebatou uma sociedade que, embora ainda fosse capaz de compreender e de julgar, não mais poderia explicar suas categorias de compreensão e padrões de juízo, quando estes foram seriamente desafiados” (ARENDDT, 2002:47).

nessas crenças compartilhadas que definem a tradição de um povo⁹⁷.

Arendt aponta que quando o senso-comum é dissolvido, o movimento mais provável é que a lógica ocupe o seu lugar na atividade da compreensão, pois o raciocínio lógico também é uma faculdade compartilhada por todos os sujeitos. Porém, Arendt ressalta que por mais que essa faculdade seja compartilhada, ela ainda seria completamente subjetiva, ou seja, é uma faculdade que está separada da experiência humana e do próprio mundo⁹⁸. Para Arendt, a lógica rigorosa seria a “transformação totalitária das respectivas ideologias” (ARENDR, 2002:48), ou a transformação de uma hipótese que serve de base para uma ideologia em uma premissa de um raciocínio lógico, ou seja, em algo essencialmente irrefutável e de onde se extrairia todas as coisas, todas as consequências. Nesse movimento, destaca a autora, a verdade passa a equivaler à consistência.

Porém, ela argumenta que essa concepção de verdade, na realidade, acaba funcionando como uma negação da própria verdade, pois, na sua concepção, a verdade seria uma potência reveladora. A verdade, ao contrário da consistência, que opera com a organização de enunciados, tem a capacidade de revelar alguma coisa que estaria coberta. Uma vez que a lógica está lidando com afirmações auto evidentes que estão descoladas do mundo e dos homens, ou seja, está descolada do próprio senso-comum e da experiência humana, da concordância entre os seres humanos, Arendt vai apontar que esta lógica racional seria uma deturpação da compreensão, seria uma atividade estéril (ARENDR, 2002:49). Mais do que isso, ela afirma que a lógica racional só consegue ser produtiva quando o senso-comum é dissipado e a única forma de compreensão possível são as afirmações auto evidentes que a lógica oferece, estabelecendo “suas próprias linhas de pensamento, cuja característica principal é sempre trazer consigo um poder compulsório de persuasão” (ARENDR, 2002:49).

Arendt entende que a história é o terreno a partir do qual o novo entra no

⁹⁷ Além disso, segundo Arendt, na modernidade vítima do totalitarismo testemunhamos um fenômeno muito mais complexo do que a perda da tradição, ou do senso comum, mas “da perda da busca de significado e da necessidade de compreender” (ARENDR, 2002:48).

⁹⁸ “A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas” (ARENDR, 2002:48).

mundo, é o domínio do acontecimento, de algo que emerge e que é, em certo sentido, incomparável. Exatamente por isso ela vai tecer uma crítica aos historiadores que estão buscando explicar os acontecimentos estabelecendo relações de causalidade entre eventos e fenômenos. Segundo a autora, o sentido de qualquer evento é sempre maior do que qualquer causa que possa ser conferida a ele ou das intenções dos sujeitos e, por isso, não poderia ser explicado pelo seu passado, pelos seus antecedentes, mesmo que se confira a ele um incontável número de causas. Arendt entende — em um raciocínio semelhante àquele defendido por Walter Benjamin nas suas *Teses sobre o conceito da história*, escritas em 1940⁹⁹ — que o passado só poderia ser plenamente compreendido a partir do próprio presente¹⁰⁰. Portanto, para Arendt o conhecimento é de uma certa maneira retroativo, visto que, na sua concepção, o presente seria capaz de mudar a própria compreensão que os sujeitos têm a respeito do seu passado.

Arendt aponta, então, que a ideia de causalidade nas ciências históricas acaba normalizando os acontecimentos, os eventos, ou seja, tira a dimensão de novo, de ruptura ou singularidade que eles têm e, nesse sentido, tira a possibilidade da ação. Afinal, conforme já destacamos acima, para Arendt (2007), a ação (política) contém um elemento de imprevisibilidade. Assim, quando a história está operando com a ideia de causalidade, de explicação do presente a partir de eventos ou tendências passadas, ela perde a dimensão da novidade, a imprevisibilidade, da ação dos homens¹⁰¹. Nesse ponto, é importante destacar também que, para a autora, essa ideia de novo não tem, necessariamente, um sentido positivo, e o próprio exemplo deste ponto é fato de ela entender o totalitarismo como a emergência do novo.

Nas suas *Teses*, Benjamin (1987) defende a ideia de que cada instante seria uma porta estreita pela qual pode passar o Messias, ou seja, assim como Arendt, ele também está chamando atenção para a presença da singularidade, para a possibilidade da emergência do novo que existe em cada momento. Apesar de os

⁹⁹ Cf. Benjamin, 1987.

¹⁰⁰ É nesse sentido que Arendt vai defender que “o acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele” (ARENDR, 2002:49).

¹⁰¹ “Todo aquele que, nas ciências históricas, acredita honestamente na causalidade nega o objeto de estudo de sua própria ciência. Tal crença pode ser ocultada na aplicação de categorias gerais, tais como desafio e resposta, ao todo dos acontecimentos, ou na busca de tendências gerais, supostamente camadas mais profundas de que se originam os eventos que seriam, em relação a ela, sintomas acessórios” (ARENDR, 2002:50).

autores possuírem uma sensibilidade muito próxima, Benjamin está argumentando que em cada instante a emergência da novidade poderia levar a redenção, enquanto Arendt está ressaltando que cada momento seria um momento em que o novo pode emergir, sempre enfatizando que este novo não está sendo classificado de bem ou mal, ou seja, não está, necessariamente, associado à redenção, ou a revolução.

É válido destacar ainda que, ao mesmo tempo, Arendt ressalta que as ideologias que estão operando com a ideia da existência de mal irrevogável estão pecando por não perceberem que “o que quer que o historiador chame de fim, seja o fim de um período, de uma tradição, ou de toda uma civilização, ele é um novo começo para aqueles que estão vivos” (ARENDR, 2002:50-1). Nesse momento, Arendt afirma que a ação política, como qualquer forma de ação, é instauração do novo, é o potencial de um novo começo. Por isso mesmo ela vai afirmar que a ação política é a manifestação da liberdade dos seres humanos (ARENDR, 2002:51). Aqui Arendt vai aproximar-se mais do argumento benjaminiano, pois, ao chamar atenção para essa ideia de recomeço, ela está de certa forma indicando que cada instante poderia ser sim a porta pela qual passa o Messias, ou seja, está reconhecendo a possibilidade de redenção (BENJAMIN, 1987).

Portanto, para Arendt, a possibilidade de recomeço estaria sempre aberta para os seres humanos e, assim sendo, a humanidade não estaria inevitavelmente condenada ao mal. A possibilidade de rupturas estaria sempre presente pois, segundo Arendt, o começo, a novidade, o início, faria parte da própria essência humana, afinal, o nascimento de novos sujeitos vai sempre abrir a promessa de algo novo e, dessa maneira, a história não poderia ter um fim senão com a extinção da própria espécie humana¹⁰². Por isso mesmo Arendt vai apontar que por mais que as categorias do pensamento ou referenciais morais tenham desabado com o avanço do totalitarismo, ou, em última análise, com a própria modernidade, esses seres que têm o início na sua essência sempre seriam capazes de produzirem novas categorias, novos meios para compreender os acontecimentos e eventos do seu tempo.

Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias

¹⁰² Ela destaca que, se “a criação do homem coincide com a criação de um começo no universo (...) então o nascimento dos homens individuais, sendo novos começos, reafirma o caráter original do homem, de uma forma que a origem jamais pode tornar-se inteiramente uma coisa do passado” (ARENDR, 2002:51-2).

preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade. Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão tornar-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente de muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou a reconciliar-se com o que inevitavelmente existe (ARENDETT, 2002:52).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arendt (2007) está descrevendo o processo de surgimento de um novo tipo de racionalidade que está descolada do mundo, onde os sujeitos passam a considerar o planeta como se eles mesmos estivessem fora dele mas, que, ao mesmo tempo, é uma racionalidade centrada no sujeito e nas suas próprias capacidades. Afinal, conforme destaca a autora, a modernidade é marcada por uma alienação dos sujeitos em relação ao próprio mundo e para a volta dos sujeitos para seu próprio interior, ou seja, por uma virada do indivíduo para dentro de si próprio. Arendt argumenta que a concepção da ciência, ou do conhecimento moderno, de maneira geral, era de dúvida em relação à possibilidade de os homens atingirem o conhecimento através dos seus próprios sentidos e da razão, aqui entendida como capacidade de raciocínio contemplativo através da qual os sujeitos alcançariam o conhecimento, ou a verdade.

Para a ciência moderna, aponta Arendt, os homens só conseguiriam conhecer as coisas através dos instrumentos produzidos por eles mesmos e, por isso, o ideal do conhecimento moderno passa a ser a matematização do mundo, ou a redução da realidade aos processos mentais humanos¹⁰³. Arendt argumenta, então, que esse tipo de conhecimento seria, ele mesmo, um conhecimento subjetivo, ou perspectivo, pois se dá a partir do ponto de vista dos homens, ou dos seus instrumentos. A autora ressalta que, para o conhecimento da era moderna, os homens só poderiam compreender e explicar a realidade tal como apreendida pela mente humana, e não a realidade propriamente dita. Assim, em última análise, a única coisa que os homens conseguem conhecer são processos mentais subjetivos, e a mente humana se torna, em certo sentido, a medida do conhecimento produzido.

Essa concepção de racionalidade, característica da modernidade, segundo Arendt, pode ser pensada a partir da ideia de razão subjetiva de Horkheimer (2015). Conforme já foi apontado anteriormente, Horkheimer está operando com um conceito de razão que possuiria duas dimensões, uma objetiva — a dimensão fundamentalmente crítica da razão - e a subjetiva, que seria a dimensão da razão vinculada aos sujeitos e seus interesses de autopreservação, tanto individualmente

¹⁰³ Arendt destaca que a ciência moderna está buscando explicar os fenômenos e relações que ocorrem no universo a partir da matemática, ela mesma um instrumento fabricado pelos homens, ou seja, estão reduzindo o próprio Universo às dimensões da mente dos homens.

quanto em grupo. Horkheimer mostra que quando os homens estão fazendo uso da razão na sua forma subjetiva eles não estão em busca de verdades objetivas, ou preocupados com questões transcendentais e, nesse sentido, e por outros que serão desenvolvidos a seguir, seria possível pensar essa razão moderna discutida por Arendt nos termos da razão subjetiva de Horkheimer, pois, por mais que a autora esteja falando de uma razão que se estabelece fora do mundo, tal concepção não acredita na possibilidade de transcendência do mundo concreto, da realidade dada e, nesse sentido, não seria um tipo de razão com potencial crítico.

Além disso, na *Dialética do Esclarecimento* (2021), Horkheimer e Adorno apontam que a ciência moderna está buscando o conhecimento total do mundo, conhecimento este que passa, destacam eles, pelo controle total da natureza. De acordo com os autores, esse objetivo implicou necessariamente pela autonomia do pensamento em relação ao próprio mundo. A ideia deles é que nesse momento da modernidade os sujeitos estão envolvidos em um processo de alienação, pois esses mesmos sujeitos são concebidos unicamente enquanto seres pensantes, separados da natureza. Assim, tal como Arendt, Horkheimer está mostrando como a modernidade é definida por uma espécie de alienação dos homens em relação ao mundo. Portanto, a ideia de Arendt de que a razão moderna tem como característica a virada dos sujeitos para dentro de si mesmos e, portanto, uma alienação em relação ao mundo, pode ser entendida nos termos de Horkheimer — e Adorno —, que destaca como a razão instrumental da era moderna é definida por uma negação da natureza dentro dos homens e, dessa forma, é um modelo de razão centrada nos sujeitos e desvinculada do mundo natural, que passa a ser concebido como algo exterior aos homens e, mais do que isso, algo exterior que deve ser completamente conhecido e dominado.

De acordo com Arendt, os sujeitos do conhecimento da era moderna estão projetando as suas próprias ferramentas de medição a fim de compreender o universo, mas esse tipo de conhecimento implica, necessariamente, a perda da objetividade, da busca por uma realidade que seria maior do que aquela na qual eles estão inseridos. Ela mostra que essa redução das coisas às estruturas da mente humana não tinha como objetivo a busca da verdade em sua forma objetiva, mas o aumento do conhecimento e controle dos sujeitos sobre o mundo. Assim, segundo Arendt, o conhecimento ideal da modernidade, o conhecimento matemático, não está mais orientado por qualquer tipo de verdade transcendente, desvinculada dos sujeitos, ou

seja, não está buscando qualquer forma de conhecimento que não esteja preso à realidade humana e aos homens¹⁰⁴. A autora vai inclusive destacar que “embora os homens possam *fazer* coisas de um ponto de vista “universal” e absoluto, façanha esta que os filósofos jamais consideraram possível, perderam sua capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos” (ARENDDT, 2007:283).

Dessa forma, Arendt está, assim como Horkheimer (2015), mas em seus próprios termos, descrevendo o movimento de perda da transcendência, ou objetividade da razão, e o desenvolvimento de uma razão subjetiva. Afinal, segundo Horkheimer, enquanto a razão subjetiva seria a dimensão da razão que está centrada nos seres humanos, a objetiva, por outro lado, está descolada destes, sendo a razão voltada para a produção de conhecimento que transcende a realidade dada e aos próprios seres humanos.

Assim como discutimos nos capítulos anteriores, Horkheimer (2015) argumenta que esse modelo de razão que está voltada para o domínio do mundo natural, do aumento do controle humano sobre a natureza seria justamente a razão subjetiva, uma razão que, durante o desenvolvimento da dialética do esclarecimento, se tornou um instrumento de organização da realidade e seus fenômenos, uma ferramenta para a compreensão e dominação do mundo concreto e dos próprios homens. Nesse ponto, vale ainda destacar ainda a crítica que Horkheimer e Adorno (2021) tecem ao esclarecimento, pois, segundo os autores, o ideal do esclarecimento seria justamente um tipo de razão que iria possibilitar o conhecimento e o controle absolutos do mundo. Conforme mostram os autores, o objetivo do esclarecimento era um modelo de conhecimento onde todas as determinações da realidade seriam derivadas dela mesma, ou seja, um pensamento que estaria, portanto, preso à essa realidade. Além disso, assim como Arendt, Horkheimer e Adorno também vão apontar que o modelo de conhecimento ideal do esclarecimento seria exatamente esse conhecimento matematizado do mundo, que, segundo eles – e aqui temos um ponto que não é ressaltado por Arendt — segue a mesma lógica do mercado que encontramos nas

¹⁰⁴ Arendt informa que “ (...) a matemática conseguiu reduzir e traduzir tudo o que o homem *não é* sob a forma de configurações idênticas a estrutura mentais humanas (...) e esta operação matemática não se prestava a preparar a mente para a revelação do verdadeiro ser, relacionando-o com as medidas ideais que transparecem nos dados apreendidos pelos sentidos, mas, ao contrário, servia apenas para reduzir esses dados às dimensões da mente humana que, dada uma distância suficiente e estando suficientemente remota e não envolvida, pode contemplar e manusear a multiplicidade dos fatos concretos segundo seus próprios padrões e símbolos” (ARENDDT, 2007:278-9).

sociedades burguesas da era moderna.

Conforme já foi mencionado antes, Arendt argumenta que o conhecimento moderno não está mais preocupado em explicar o porquê as coisas são como são, ou o que elas são, mas está operando a partir de uma perspectiva de processos. Agora, o importante para a ciência é explicar como as coisas são e, nesse sentido, o pensamento está lidando com todos os seus objetos a partir da sua submissão a um todo mais geral. Assim, a relevância das coisas, da própria natureza, passa a ser a sua função dentro desse todo, do processo geral (ARENDRT, 2007:309).

Nesse ponto, é possível traçar um outro paralelo entre o argumento de Arendt e de Horkheimer e Adorno (2021). Segundo os autores, para a razão formalizada do esclarecimento, o objetivo seria um conhecimento que pudesse definir a origem, a causa de todas as coisas, portanto, para usar os termos de Arendt, o esclarecimento estaria enredado nessa lógica dos processos, visando construir um todo coerente onde todos os fenômenos estariam muito bem relacionados. Os autores também mostram que tudo aquilo que não pode ser bem inserido no todo, ou tudo aquilo que não pode ser inserido na lógica sistemática do todo que essa razão esclarecida visa elaborar, seria descartando enquanto mito.

Não à toa, Arendt vai associar a lógica da ciência moderna com a lógica do *homo faber* — posteriormente substituída pela do *animal laborans*. A ideia aqui é que a racionalidade é concebida a partir da lógica da fabricação, do processo e, portanto, da previsibilidade. É o tipo de razão que está operando a partir de relações de causalidade e da explicação dos acontecimentos e fenômenos através da construção sistemas coerentes e fechados, sem espaço para aquilo que não pode ser inserido no todo. No final das contas, o que Arendt está falando, então, ainda que sem usar os termos, é que a razão moderna seria justamente a razão instrumental que, como mostram Adorno e Horkheimer (2021), tornou-se dominante na era moderna, aquela razão que, assim como o *animal laborans*, está voltada para a autopreservação dos homens e da sociedade, uma razão que, por isso mesmo, seria conformista.

Seria possível afirmar que esse modelo de ciência moderna apresentada por Arendt pode ser compreendido a partir da crítica elaborada por Horkheimer (2015) ao pragmatismo, ou à filosofia pragmatista, ou aquela crítica que Adorno e Horkheimer (2021) estão fazendo à razão instrumentalizada das sociedades modernas. Tanto a filosofia pragmatista quanto a razão instrumental estão operando com uma noção de verdade presa a realidade dada e que, enquanto tal, não apenas abdicou de qualquer

forma de potencial crítico como também está equipando conhecimento com utilidade, entendendo que algo só poderia ser considerado verdadeiro ou válido caso pudesse ser bem inserido no mundo tal como ele é, ou seja, se tivesse aplicabilidade concreta. A ideia aqui é que nem a razão esclarecida, nem a filosofia pragmática — que opera exclusivamente com a razão subjetiva — estão voltadas, para usar os termos de Arendt, para a “revelação do verdadeiro ser” e, nenhuma delas está, de fato, preocupada com a discussão a respeito da verdade objetiva e definição de valores transcendentais ao mundo dado, mas estão, ao contrário, presas à realidade.

Horkheimer (2015) está falando que o processo moderno de supervalorização da dimensão subjetiva da razão - e perda da objetividade — implica no rebaixamento dos sujeitos enquanto seres humanos e na perda da individualidade. De acordo com o autor, em um cenário de hegemonia da racionalidade subjetiva, os indivíduos se convertem eles mesmo em instrumentos de uma razão que está funcionando automaticamente para a manutenção do todo, para a conservação da realidade tal como ela é, e, assim, se tornaram incapazes de conceber qualquer tipo de alternativa ao real¹⁰⁵. Arendt (2007), por sua vez, vai tratar da perda da experiência humana enquanto fenômeno tipicamente moderno, justamente porque nessas sociedades, ao contrário das passadas, a atividade contemplativa perdeu todo o seu significado e a atividade de pensar foi transformado em um instrumento de cálculo de consequências. Assim, tal como Horkheimer, mesmo que a partir de outros termos, ela também está associando este processo da perda da objetividade da razão a uma espécie de rebaixamento do ser humano, das suas experiências e na perda da individualidade.

Arendt também está relacionando a perda da experiência humana em outras dimensões da vida além da atividade do pensamento. De acordo com a autora, determinadas faculdades humanas, como a ação e a própria fabricação foram reduzidas ao registro do labor, da satisfação das necessidades e de reprodução da vida. O ponto da autora é que o entendimento de toda a vida como subsumida à concepção de processo fez com que a própria individualidade fosse apagada justamente porque a ideia de ação - entendida por Arendt como a condição humana relacionada à liberdade, ao inesperado e à produção do novo - está se tornando progressivamente mais escassa. Arendt ressalta que o indivíduo moderno está se

¹⁰⁵ Ainda a esse respeito, é importante lembrar que Adorno e Horkheimer (2021) defendem que os sujeitos na era moderna estão preocupados apenas com a autoconservação de si mesmos e da própria sociedade e, nesse sentido, se tornaram pobres de experiência.

tornando, cada vez mais, um sujeito conformista, que responde apenas a estímulos.

Segundo Arendt:

O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se elevar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e “tranqüilizada” (ARENDR, 2007:335).

Enquanto Arendt (2000) argumenta que a modernidade significou uma limitação da atividade do pensamento, Horkheimer (2015) destaca que o progresso da hegemonia da razão subjetiva significou o avanço da integração do pensamento à realidade e a perda da sua capacidade de crítica. Essa ideia da dissolução do potencial crítico da razão experimentada na modernidade, que tanto Horkheimer e Adorno (2021), quanto Arendt, estão discutindo, pode ser muito bem exemplificado pela discussão que a própria Arendt (2000; 2004) faz a respeito do quadro da ausência de pensamento.

O argumento central da autora é que a maioria dos cidadãos alemães durante a Segunda Guerra tinham abdicado da atividade do pensamento e, justamente por isso, aderiram acriticamente a “nova ordem” (ARENDR, 2004:106) estabelecida pelo regime nazista e tinham sido incapazes de se colocar contra os princípios e os valores vigentes. Nesse momento, os sujeitos que participaram ou até mesmo que aderiram ao regime estariam operando com uma razão que não está mais sendo orientada por nenhum tipo de valor transcendental, mas que está relacionada apenas com aqueles estabelecidos pelo sistema nazista. Arendt aponta que no quadro de ausência de pensamento o sujeito transfere a responsabilidade de sua ação para outro e age simplesmente se adaptando às circunstâncias, às regras vigentes na situação. Assim, poderíamos argumentar que, caso os sujeitos estivessem orientando as suas vidas a partir de uma razão objetiva, ou seja, transcendental, eles poderiam ser capazes de julgar que aquilo que estava sendo definido como legalidade pelo governo nazista, na verdade, seria imoral, errado, injusto.

Além disso, seria possível aproximar essa situação discutida por Arendt da contraposição que Horkheimer (2015) faz entre indivíduos submissos e resistentes. Para o autor, o primeiro é aquele que está empenhado em adequar-se ao mundo dado, aceitando como ideal aquilo que é real. O sujeito resistente, por outro lado, está

sempre jogando a realidade contra determinados valores ideais que estão descolados dela. Assim, ao contrário do submisso, os indivíduos resistentes não estão aceitando a realidade como verdade e, por isso, são capazes de criticá-la a partir de valores que seriam transcendentais. Por isso mesmo, Horkheimer vai dizer que esses sujeitos são aqueles que ainda estão operando com uma razão objetiva. Dessa maneira, na discussão feita por Arendt, seria possível olhar para os sujeitos que aderiram acriticamente a ordem do Terceiro Reich como indivíduos submissos e aqueles que se retiraram da vida pública como resistentes, pois estes foram, como mostra a autora, os únicos que se mantiveram envolvidos na atividade do pensamento, sendo capazes de julgar as normas vigentes.

Assim, Hannah Arendt está destacando que a maioria dos sujeitos na Alemanha nazista foi envolvida pela lógica do sistema, ou pela ideologia imposta pelo sistema. Nesse sentido, vale uma outra aproximação com os argumentos desenvolvidos por Horkheimer, afinal, segundo o autor, as sociedades industriais modernas — que engloba também as sociedades totalitárias — produzem mecanismos que visam justamente adequar os sujeitos à realidade e minar qualquer forma de pensamento crítico que confronte a realidade — e ideologia dominante — com valores transcendentais a ela, ou seja, mecanismos que tem como objetivo impedir o livre pensamento. Dessa forma, Horkheimer também está chamando atenção, assim como Arendt, para o fato de que a dominação social sobre os indivíduos nessas sociedades industriais modernas visa minar a individualidade dos sujeitos e, assim, combater qualquer forma de pensamento independente.

Como foi abordado no primeiro capítulo deste trabalho, Horkheimer denuncia o pensamento pragmático argumentando que ele está confundindo realidade e verdade e, justamente por estar operando apenas com a razão na sua dimensão subjetiva, seria uma forma de pensamento conformista. Conforme já foi destacado acima, de acordo com Horkheimer, seria típico da filosofia pragmatista lidar apenas com a apreensão e reconhecimento dos fenômenos concretos da realidade, não estando preocupada com o desenvolvimento do pensamento reflexivo. O ponto de Horkheimer é que o modelo de pensamento hegemônico da modernidade seria essa filosofia pragmatista que renunciou a atividade da reflexão.

Essa crítica é compartilhada por Arendt, que, por sua vez, destaca que na modernidade o pensamento não está mais voltado para a reflexão e encontra-se limitado à função científica de produção de conhecimento sistemático e, portanto,

desconectado das questões transcendentais. Arendt, a partir de uma via kantiana, defende a distinção entre “razão”, que seria, basicamente, a atividade do pensamento empenhada em alcançar significados e preocupada com as questões que transcendem ao mundo concreto; e “intelecto”, relacionado a conhecimento dos fenômenos e objetos da realidade dada. Segundo Arendt, quando os sujeitos estão julgando entre o certo e o errado, eles estão pensando, estão envolvidos na atividade de reflexão e, nesse sentido, fazendo o uso da razão, portanto, e não do intelecto.

Além disso, Arendt (2000) destaca que o pensamento nunca poderia renunciar à busca por significados, ainda que ela ressalte que tal busca seria, em certo sentido, interminável, pois seria impossível chegar a qualquer tipo de significado absoluto e imutável de conceitos relacionados a questões transcendentais, ou suprassensíveis. A ideia de Arendt é que por mais que esse conhecimento final fosse impossível, a própria atividade do pensamento deveria ser eterna. Nesse ponto, o argumento de Arendt a respeito da inevitabilidade do pensamento e a impossibilidade do mesmo de chegar a um significado final pode ser aproximada da concepção de Horkheimer (2015) a respeito da atividade da filosofia, afinal, de acordo com o autor, a tarefa da filosofia estaria no negativo, na elaboração da crítica do real a partir de conceitos ideias, mas uma crítica que seria, ela mesma interminável, pois esses mesmos conceitos, crenças e valores que são usados para julgar o mundo são eles próprios construções históricas fundamentalmente desiguais e, enquanto tais, deveriam ser sempre criticados. Ainda a respeito desse ponto, é válido chamar atenção para o fato de que Arendt (2002) vai inclusive aproximar a atividade da compreensão da atividade filosófica, pois, de acordo com ela, em ambos esses processos os sujeitos estão empenhados em alcançar fragmentos de uma verdade que seria inacessível na sua totalidade, ou seja, estão lidando com uma atividade que seria infinita e que não vai produzir qualquer tipo de resultado eterno.

Por fim, é importante destacar que, por mais que ambos os autores estejam construindo uma crítica à dissolução do pensamento crítico na era moderna e olhando ceticamente para possibilidade de inversão desse processo, ainda assim eles não desconsideram completamente essa possibilidade. Horkheimer vai falar da necessidade da razão de operar a autocrítica que passa, necessariamente, pelo processo de reestabelecimento da sua dimensão objetiva, tarefa que, segundo ele, seria fundamental na tentativa de construção de uma sociedade emancipada. Arendt, por sua vez, ao mesmo tempo que aponta para a redução da atividade do

pensamento, ressalta que a modernidade teria colocado fim à limitação tradicional do pensamento a uma classe de pensadores profissionais. Na modernidade, diz Arendt, o pensamento aparece como uma obrigação de todo os indivíduos e, nesse sentido, ainda seria possível¹⁰⁶.

Porém, ambos os autores estão vendo com muita desesperança a possibilidade da restauração do pensamento livre. Horkheimer (2015) está sempre enfatizando que a crise do individualismo leva às sociedades, inclusive as democráticas, a um processo em que as forças sociais de dominação são cada vez mais totalizantes, com o controle social estendendo-se para todas as dimensões da vida dos sujeitos. Assim, Horkheimer - e Adorno - está pensando o totalitarismo como uma ameaça em potencial, como algo que poderia estar em curso até mesmo nessas sociedades democráticas na medida em que elas também estão desenvolvendo mecanismos que visam a integração dos indivíduos na totalidade. Nesse sentido, para os autores, é como se nessas sociedades houvesse cada vez menos espaço para um pensamento crítico, desprendido do mundo concreto. Como exemplo deste fato, basta apontar a crítica que eles estão operando à indústria cultural, tomando como exemplo a própria sociedade americana, para demonstrar que seria típico dessa indústria a glorificação das configurações dadas (Cf. ADORNO & HORKHEIMER, 2021a).

Hannah Arendt, por sua vez, chama atenção para a relação entre perversidade e ausência de pensamento, mas, ao mesmo tempo, destaca, aproximando-se de Horkheimer, que a atividade do pensamento se encontra cada vez mais limitada na era moderna. Além disso, no texto *Compreensão e Política* (2002), Arendt também está apontando que nas sociedades democráticas o totalitarismo estaria presente como uma espécie de corrente subterrânea, pronto para emergir a qualquer momento, destacando que tal potencial totalitário estaria justamente vinculado a um ataque ao pensamento independente. Arendt informa que um

país livre realizará muito mal a tarefa da doutrinação, em comparação com a propaganda e a educação totalitárias; ao empregar e treinar seus próprios “especialistas”, que se arrogam “compreensão” factual da informação, acrescentando aos resultados de pesquisas uma “avaliação” não científica,

¹⁰⁶ Na introdução a um Dossiê sobre os 60 anos de *A Condição Humana* pode-se ler: “Nesse sentido, talvez possamos mesmo dizer que somente um milagre pode nos livrar da catástrofe política que estamos vivendo. Mas, em sua versão arendtiana, o milagre não viria nem de Deus, nem de seus enviados, e sim da mais humana das atividades humanas fundamentais, a ação, que cria um *espaço entre* (in between) polos construídos e reforçados por discursos de ódio” (Cyfer, I; Vitale, D, Nagamine, R. 2020:3).

este país apenas faz avançar os elementos do pensamento totalitário que hoje existem em todas as sociedades livres (ARENDR, 2002:40).

Dessa forma, tanto Arendt quando Horkheimer estão, cada um da sua maneira, alertando contra os perigos desencadeados pela dissolução da atividade do pensamento, ou, para usar os termos de Horkheimer, da dissolução da objetividade da razão e redução da razão a um órgão de cálculo de utilidades ou interesses de autopreservação. No contexto atual de nova fadiga da democracia (APPADURAI, 2019) — onde os sentimentos de angústia dos sujeitos são mobilizados para garantir o apoio a movimentos autoritários de direita que se caracterizam, dentre outras coisas, por um ataque aos direitos humanos - os argumentos levantados pelos autores no século passado ainda se fazem relevantes. Afinal, conforme nos mostraram Arendt e Horkheimer, o combate ao fascismo ou, poderíamos acrescentar, a qualquer tipo de supremacismo, seja ele étnico, religioso, sexual etc., passa, necessariamente, pela valorização do pensamento crítico. Dito de outra maneira e para usar os termos de Arendt, a capacidade reflexiva, ou seja, o pensamento crítico, seria fundamental para evitar indivíduos capazes de cometerem atos perversos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T & HORKHEIMER, M. *O Conceito de Esclarecimento*. In: *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

_____. *A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas*. In: *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021a.

APPADURAI, A. *Fadiga da Democracia*. In: GEISELBERGER, H. (org.). *A grande regressão*. São Paulo: Estação Liberdade, 2019.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Introdução*. In: *A vida do espírito - O Pensar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *Compreensão e Política*. In: *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*. In: *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Vita Activa e a Era Moderna*. In: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *A Vita Activa e a Condição Humana*. In: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito da História*. In: *Obras Escolhidas*. Vol. 1. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CYFER, I., VITALE, D., NAGAMINE, R. *A Condição Humana de Hannah Arendt chega aos 60 anos: possibilidades e limites da sua contribuição em um cenário de conjunção de crises*. *Cadernos CRH*, Salvador, vol. 33, 2020.

COHN, Gabriel. *Esclarecimento e ofuscação*. *Lua Nova*, São Paulo, n. 43, 1998.

FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. In: *Obras Completas, Volume 18: O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias e Outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GANDLER, S. *¿Teoría Crítica Sin Frankfurt?*. In: *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría Crítica*. México: Siglo XXI Editores: Universidad Autónoma de Quétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2009.

GEISELBERGER, H. (org.). *A grande regressão*. São Paulo: Estação Liberdade, 2019.

HABERMAS, J. *Para uma frase de Horkheimer: “querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretensioso”*. In: Textos e contextos. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

_____. *Max Horkheimer: para a história da evolução da sua obra*. In: Textos e contextos. Lisboa: Instituto Piaget, 1990a.

_____. *O Entrelaçamento do Mito e Esclarecimento: Horkheimer e Adorno* in: O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HILÁRIO, L. *Ascensão e Colapso da Razão Instrumental Neoliberal*. Revista Debates Insubmissos, Carauru, PE. Brasil, Ano 3, V.2, n.11. pp. 174 – 201, set./dez, 2020.

HONNETH, A. *The Turn to the Philosophy of History* in: The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory. Cambridge: The MIT Press, 1993.

HORKHEIMER, M. *The Authoritarian State*. *Télos*, v.1973 (15), pp.3-20, 1973
 _____. *Dawn & decline: notes 1926-1931 and 1950-1969*. New York: The Seabury Press, 1978.

_____. *La Théorie critique hier et aujourd'hui*. In: Ferry, L. & Renaut, A. (org.). *Théorie critique: essais*. Paris: Payot & Rivages, 2009.

_____. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

JAY, M. *A Imaginação Dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LÓPEZ, M.L. *El concepto de alienación política em Hannah Arendt*. *Estudios Políticos*, Mexico, n.40, ene./abr, 2017.

MATOS, O.M. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.

MARX, K. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PEGO, A. *La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt*. *Adamios*, vol. 13, n. 31. Cidade de México, may/ago, 2016.

RESENDE, G.L. *O problema do mal na obra Origens do totalitarismo, de Hannah Arendt*. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 6. N 12, Jul/Dez, 2015.

REPA, L. *Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940*. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v.22, n.2, pp.93-109, jul.-dez. 2017.

RORTY, R. *Solidariedade ou objetividade*. In: *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

_____. *A prioridade da filosofia para a democracia*. In: *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a.

_____. *Filosofia como ciência, como metáfora e como política*. In: *Ensaíos sobre Heidegger e outros*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999.

_____. *Dewey entre Harvey e Darwin*. In: *Verdade e progresso*. São Paulo, Manole, 2005.

VARAS-ALVARADO, A & CARRASCO-RODRÍGUEZ, A. *¿Un paso adelante hacia el abismo? Reflexiones sobre Augusto Pinochet y la banalidad del mal*. *Izquierdas*, 49, enero, 2020.

WEBER, M. *Ciência como Vocação*. In: *Ciência e política: duas vocações*. Rio de Janeiro: Cultrix, 2013.