

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Deivisson Oliveira Silva

**Lógica Dialética e Crítica à Razão Instrumental: A Teoria Crítica de
Max Horkheimer**

Belo Horizonte
2015

Deivisson Oliveira Silva

**Lógica Dialética e Crítica à Razão Instrumental: A Teoria Crítica de
Max Horkheimer**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Soares Neves
Silva

Belo Horizonte
2015

100 Silva, Deivisson Oliveira
S5861 Lógica dialética e crítica à razão instrumental
2015 [manuscrito] : a Teoria crítica de Max Horkheimer /
 Deivisson Oliveira Silva. - 2015.
 126 f.
 Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
 Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 Inclui bibliografia.

 1. Horkheimer, Max, 1895-1973. Teoria crítica. 2.
 Adorno, Theodor W., 1903-1969. 3. Filosofia – Teses. I.
 Silva, Eduardo Soares Neves. II. Universidade Federal de
 Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

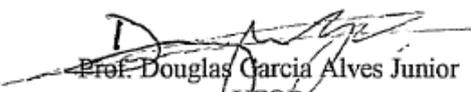
Lógica dialética e crítica à razão instrumental: a Teoria Crítica de Max Horkheimer

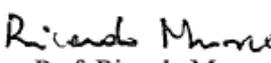
DEIVISSON OLIVEIRA SILVA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 06 de julho de 2015, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Eduardo Soares Neves Silva - Orientador
UFMG


Prof. Douglas Garcia Alves Junior
UFOP


Prof. Ricardo Musse
USP

Belo Horizonte, 6 de julho de 2015.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Eduardo Soares Neves Silva, orientador atento e paciente, pela enorme contribuição no meu percurso nesses últimos anos, seja em aulas ou em conversas informais.

Aos meus pais, Dario e Elaine, por todo amor e compreensão, que se traduzem em apoio incondicional sempre. Ao meu irmão, Diego, pela amizade carinhosa, um companheiro para seguir a vida.

A Nádia, por ser mais do que companheira, por todo carinho e amor. Agradeço, também, pelas conversas e incentivos em todos os momentos.

Aos meus amigos, que de um modo ou de outro contribuíram para a consolidação desse trabalho. Agradeço também ao Rodrigo, amigo de longa data, pelo apoio.

Aos amigos Talles e Cleison, que gentilmente me ajudaram no término desse trabalho.

Aos amigos Luiz e Renata, pela pronta disponibilidade de me enviarem da Alemanha material indispensável para minha pesquisa.

Ao Breno, antigo amigo do Direito, especialmente pela ajuda com a tradução de textos italianos.

Ainda, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão de bolsa de pesquisa.

Tentar de novo. Falhar de novo. Melhor de novo. Ou melhor pior. Falhar pior de novo. Ainda pior de novo. Até farto de vez.

Samuel Beckett
Pra Frente o Pior

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. APROXIMAÇÕES A UM PRIMEIRO MODELO DE TEORIA CRÍTICA: A FORMAÇÃO DE UMA TEORIA MATERIALISTA EM MAX HORKHEIMER	19
1.1 Uma nota sobre Horkheimer e o Marxismo	22
1.2 A construção de uma Teoria Materialista da verdade	27
2. O MODELO DE TEORIA CRÍTICA DA DÉCADA DE 40: A <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i> E A CRÍTICA DA RAZÃO	43
2.1 A formação da subjetividade proto-esclarecida e autoconservação	52
2.2 Delineamento da racionalidade instrumental	59
2.3 A tarefa propositiva da <i>Dialética do Esclarecimento</i> e suas implicações	68
2.4 Os protocolos de discussão de 1946	76
3. O MODELO CRÍTICO DE <i>ECLIPSE DA RAZÃO</i> : A MEDIAÇÃO DIALÉTICA DA RACIONALIDADE	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:	121

RESUMO

Esta dissertação analisa a produção filosófica de Max Horkheimer desenvolvida nas décadas de 30 e a de 40. Nesta primeira fase é investigada a tarefa do autor em elaborar uma *lógica dialética materialista* em estreita cooperação com a pesquisa social. Nesse período, configura-se o primeiro modelo crítico de Horkheimer. Em um segundo momento, passa-se ao exame da filosofia de Horkheimer desenvolvida em colaboração com Theodor W. Adorno, a qual se consolida, em seus traços gerais, como crítica à racionalidade instrumental. Desenvolve-se o tema do entrelaçamento entre razão e dominação e as dificuldades consequentes para a própria possibilidade da crítica, notadamente no âmbito da *Dialética do Esclarecimento*. Por último, a pesquisa se volta ao livro *Eclipse da Razão*, publicado por Horkheimer, o qual busca desenvolver a crítica à racionalidade a partir de uma mediação dialética entre razão subjetiva e objetiva.

Palavras-chave: Max Horkheimer – Theodor W. Adorno – Teoria Crítica - Lógica Dialética – Razão Instrumental – Mediação Dialética

ABSTRACT

This dissertation analyses the philosophical works of Max Horkheimer produced on two distinct moments: the 1930s and 1940s. In this first stage, the present work investigates Horkheimer's objective on elaborating a *materialist dialectical logic* on close cooperation with social research, during the moment when his first critical model is developed. Afterwards, it is examined the philosophy developed by Horkheimer on collaboration with Theodor W. Adorno which consolidated as a critique of instrumental rationality. On this second moment it is also examined the interweaving of reason and domination and the resulting difficulties for the possibility of the critique, in the scope of the *Dialectic of Enlightenment*. Lastly, this work investigates Horkheimer's book the *Eclipse of Reason* which develop a critique to rationality from the dialectical mediation between subjective and objective reason.

Key Words: Max Horkheimer – Theodor W. Adorno – Critical Theory – Dialectical Logic – Instrumental Reason – Dialectical Mediation

INTRODUÇÃO

A dissertação busca acompanhar, em seus traços gerais, o programa teórico desenvolvido por Max Horkheimer nas décadas de 30 e 40. Nos textos analisados durante, especialmente, o período entre 1931 e 1937, a atenção recai mais diretamente sobre a construção de uma lógica dialética de cunho materialista. Por sua vez, quanto à produção desenvolvida na década de 40, a ênfase é conferida tanto à obra escrita em colaboração com Theodor W. Adorno, *Dialética do Esclarecimento*¹, publicada como livro em 1947, quanto àquela escrita unicamente por Horkheimer, *Eclipse da Razão*, com publicação no mesmo ano. Interessa-nos diretamente, na análise das obras do período de trabalho em comum, a compreensão de uma determinada forma predominante de racionalidade e o desenvolvimento de modos de crítica e superação dessa concepção predominante.

Os escritos de Horkheimer durante os anos 30 têm como um de seus objetivos principais elaborar uma lógica dialética materialista que se articula em colaboração estreita, ou mais propriamente, em uma interpenetração entre desenvolvimentos filosóficos, por um lado, e as conquistas alcançadas pelas ciências particulares, por outro, notadamente àquelas vinculadas ao âmbito da investigação social. A essa estreita colaboração entre um determinado tipo de filosofia materialista e as conquistas e avanços das ciências voltadas à pesquisa social deu-se o nome de materialismo interdisciplinar. Na conferência inaugural de Horkheimer, ao assumir a função de diretor do Instituto de Pesquisa Social, em janeiro de 1931, delineia-se o programa que posteriormente receberá o nome que designa o campo teórico em que tanto Horkheimer quanto os membros do Instituto passariam a atuar a partir de então – Teoria Crítica.

¹ As referências posteriores a este livro serão designadas pela sigla DE e correspondem à versão em português indicada na bibliografia (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Nos textos dessa época, Horkheimer procura estabelecer um materialismo que carregue em si o pressuposto de que a realidade não é idêntica ao pensamento e, conseqüentemente, não pode ser absorvida por ele. Além disso, ele entende que não há nenhum significado subjacente ou pré-determinado ao desenvolvimento histórico. A história, nesse sentido, é radicalmente aberta para Horkheimer. Contrariamente, segundo a interpretação que Horkheimer faz do idealismo, ou, mais exatamente, conforme a leitura que ele empreende de Hegel, “a própria teoria pronta não mais se correlaciona com a história, existe um pensamento abrangente, cujo produto não é mais abstrato e mutável: a dialética está concluída” (HORKHEIMER, 2006a, p. 115).

Tal posição leva Horkheimer a formular uma teoria que leve em consideração que a verdade tem um núcleo temporal e que, conseqüentemente, as categorias de uma filosofia dialética não podem ser desenvolvidas sem levar em consideração a historicidade permanente tanto dos sujeitos quanto dos objetos investigados. Desse modo, para Horkheimer, “despreendida de uma teoria definida de uma sociedade em geral, cada teoria do conhecimento permanece formalista e abstrata” (HORKHEIMER, 2006d, p. 157). Examina-se, assim, no primeiro capítulo, como essa primeira concepção de lógica dialética materialista desenvolvida pelo autor se consolida a partir de críticas tanto às posições dogmáticas quanto às posições relativistas, no que tange à questão de um cerne temporal².

Nos demais capítulos, nossa análise recai sobre as principais obras escritas por Horkheimer na década de 40. Assim, no segundo capítulo, o objeto privilegiado de

² Conforme afirma Schmidt, “o pensamento de Horkheimer desde o início se articulou entre duas frentes: contra uma metafísica dogmaticamente proclamada constituída de sentido, e contra um positivismo anti-conceitual, que nega abstratamente qualquer sentido que se estenda além do aqui e agora” (SCHMIDT, 1993, p.27). “Horkheimer’s thinking maneuvers from the outset between two fronts: against meaning-constitutive, dogmatically proclaimed metaphysics, and against anti-conceptual positivism, which abstractly denies any meaning whatsoever that extend beyond the here and now” (SCHMIDT, 1993, p. 27).

investigação é o resultado do trabalho em conjunto com Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, obra que teve uma primeira edição mimeografada em 1944 e, em 1947, a edição definitiva publicada como livro. No terceiro, dedicamos a análise ao livro *Eclipse da Razão*, originado a partir de uma série de palestras proferidas pelo autor.

É possível dizer que, no final da década de 30, notadamente no texto mais famoso desse período, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, a configuração de sua filosofia se estabelece, também, contra a reificação das categorias a-históricas da teoria tradicional³. No entanto, na década de 40, o caminho da filosofia crítica de Horkheimer se altera. Em termos gerais, pode-se afirmar que na *Dialética do Esclarecimento* há um recuo do pensamento para a questão da “autodestruição da razão”, dilema que perpassa todo o processo civilizatório (BARBOSA, 1996, p. 36).

Embora não examinemos em detalhes a discussão acerca das continuidades e rupturas em toda a obra de Horkheimer, uma parte desse debate se faz presente em nosso trabalho. Pode-se afirmar que a posição predominante na literatura secundária é aquela que vê a *Dialética do Esclarecimento* como instauradora de uma ruptura no pensamento de Horkheimer, ao passo que, conseqüentemente, ela estaria mais próxima ao projeto filosófico de Adorno.

Ainda que não possa ser considerado um comentador da obra de Horkheimer, Habermas é um daqueles que entendem que a obra escrita em conjunto deveria ser vista

³ Conforme entende Abromeit, “a determinação de Horkheimer de Crítica, como oposta à teoria tradicional, representou em muitos aspectos a culminação do seu trabalho preliminar sobre lógica dialética nos anos 30” (ABROMEIT, 2011, p. 326). No entanto, como o próprio Abromeit reconhece, o projeto não se materializou como originalmente planejado, embora “muitas das ideias que Horkheimer tinha desenvolvido foram expressas na *Dialética do Esclarecimento*” (ABROMEIT, 2011, p. 326, n. 88). Original das citações de Abromeit: “Horkheimer’s determination of Critical, as opposed to traditional theory, represented in many respects the culmination of his preliminary work on dialectical logic in the 1930s” (ABROMEIT, 2011, p. 326). E, “The project never came to fruition as Horkheimer had originally planned, but many of the ideas Horkheimer had developed were expressed in *Dialectic of Enlightenment*” (ABROMEIT, p. 326, n. 88).

como testemunha de uma alteração de perspectiva filosófica por parte de Horkheimer. Segundo ele, “para um deles, a *Dialética do Esclarecimento* configurou uma ruptura com o programa seguido pela Revista de Pesquisa Social; para o outro, ela se inseriu na continuidade de um pensamento mais tarde designado como dialético-negativo” (HABERMAS, 2007, p. 282). De modo semelhante, John Abromeit posiciona-se acerca dessa questão: “Os dois autores da *Dialética do Esclarecimento* chegaram a esse trabalho a partir de percursos muito diferentes e esse trabalho, em última instância, representou uma ruptura mais significativa com a primeira Teoria Crítica de Horkheimer do que com o pensamento de Adorno nos anos 30” (ABROMEIT, 2011, p. 350)⁴.

Juan José Sánchez, na introdução de sua tradução da *Dialética do Esclarecimento* para o espanhol, também sinaliza nessa mesma direção, isto é, de que a obra redigida em conjunto só poderia ser entendida como promovendo uma ruptura “com respeito à Teoria Crítica de Horkheimer, não com respeito à filosofia de Adorno” (SÁNCHEZ, 1998, p. 25). No entanto, como o próprio Sánchez pontua, não se trata, na *Dialética*, de uma ruptura com toda a Teoria Crítica anterior, pois alguns motivos dessa obra seriam antecipados em escritos anteriores do próprio Horkheimer. O mais correto, portanto, seria falar em uma continuidade através da ruptura (1998, p. 26, n. 49). Posição semelhante é defendida por Gunzelin Schmid Noerr em seu posfácio da obra, pois ele entende que a *Dialética do Esclarecimento* encaixa-se sem maiores tensões na obra de Adorno, ao passo que no caso de Horkheimer, “ela representa a mais pronunciada expressão de uma fase em seu desenvolvimento intelectual que difere

⁴ “The two authors of *Dialectic of Enlightenment* came to that work from very different paths and that this work ultimately represented a more significant break with Horkheimer’s early Critical Theory than it did with Adorno’s thought in the 1930s” (ABROMEIT, 2011, p. 350).

nitidamente daquela dos anos 30” (SCHMID NOERR, 2002, p. 224-225)⁵. Entretanto, como Sánchez, Schmid Noerr ressalta a atenção que se deve manter quanto ao risco da hipostasiação de periodizações dentro do percurso intelectual de um autor que, assim, poderia obstruir o entendimento de pequenas descontinuidades (SCHMID NOERR, 2002, p. 219).

Importa assinalar que há também na literatura secundária aqueles que ou compreendem o pensamento de Horkheimer perpassado por uma unidade ou entendem que a verdadeira alteração se dá não entre as décadas de 30 e 40, mas na fase tardia. Exemplo do primeiro caso pode ser encontrado em Maurício Chiarello, para quem

a crítica da razão tradicional ou instrumental não se deixa dissociar da dimensão teológica de seu pensamento e, mais ainda, a articulação que entre elas se estabelece atravessa de ponta a ponta a obra de Horkheimer, conferindo-lhe uma incontestável unidade (CHIARELLO, 2001, p. 18).

Representante da segunda perspectiva seria Rafael Cordeiro Silva, explicitada em seu livro *Max Horkheimer: Teoria Crítica e Barbárie*. Assim, para Silva, a continuidade que há entre o ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* e a *Dialética do Esclarecimento* poderia ser afirmada a partir do objetivo que permanece em Horkheimer de estabelecer uma sociedade mais justa e racional (esse empenho se manteria, ainda, até a segunda metade da década de 1950). Dessa forma, “a ruptura ocorre tardiamente, num momento em que, refém de sua percepção da barbárie, Horkheimer não mais consegue pensar o nexos teoria e práxis” (SILVA, 2011, p. 22)⁶.

⁵ “Whereas *Dialectic of Enlightenment* fits more or less seamlessly into Adorno’s *œuvre*, in Horkheimer’s case it represents the most pronounced expression of a phase in his intellectual development which differs sharply from that of the 1930s” (SCHMID NOERR, 2002, p. 224-225).

⁶ Em um momento seguinte, Silva pontua de forma ainda mais clara sua posição: “quando se analisa sua filosofia [de Horkheimer/DS] a partir da relação entre teoria e práxis e de ambas com sua percepção da

Mesmo aqueles que acentuam a continuidade da produção entre 30 e 40, porém, não deixam de salientar que alguma mudança se faz notar, como aliás, não poderia deixar de ocorrer em uma teoria que carrega em si a reivindicação de cerne temporal da verdade. Desse modo, Chiarello ressalta que a radicalidade introduzida pela *Dialética do Esclarecimento* altera o perfil da obra de Horkheimer. Assim,

A partir da década de 40, porém, a filosofia de Horkheimer distancia-se do programa de materialismo interdisciplinar, orientado para o entendimento teórico dos processos sociais, e passa a empreender uma crítica radical da razão. Para além da época burguesa, sua visada crítica volta-se então para uma concepção de razão concernente a toda história da civilização: razão instrumental de autoconservação, cuja estratégia de dominação da natureza externa implica a do próprio homem e de sua natureza interna (CHIARELLO, 2001, p. 21).

Apontando uma alteração semelhante, mesmo a partir do panorama geral de continuidade, Silva entende que na década de 40 há uma mudança no projeto do Instituto: “Assim, a exigência de racionalização é abandonada em favor da crítica à racionalização. Horkheimer sustentará, a partir de então, uma visão crítica do processo de racionalização, visto que o associa ao conceito unilateral de razão subjetiva” (SILVA, 2011, p. 24).

A radicalidade da teoria desenvolvida em colaboração com Adorno traz consigo a tarefa, anunciada na *Dialética*, de formular um conceito positivo de Esclarecimento. Esse programa se propõe a realizar a autorreflexão da razão via resgate da *mimesis*. Como pretendemos demonstrar, esse empreendimento não se cumpre na obra em exame, permanecendo, em seus aspectos mais centrais, apenas como intenção. No

barbárie, dificilmente poder-se-ia sustentar que os escritos finais do autor seguem a mesma perspectiva do início de sua produção intelectual” (SILVA, 2011, p. 22).

segundo capítulo, a fim de salientar tais desdobramentos e delimitar nossa interpretação acerca da continuidade da obra de Horkheimer, nos ocupamos da análise dos Protocolos de Discussão, que registram as conversas ocorridas entre Horkheimer e Adorno em 1946 no intuito de elaborar a continuação dos *Fragmentos Filosóficos*, conforme anunciado no prefácio dessa obra em 1944.

A partir desses resultados, no terceiro capítulo, nossa intenção é explicitar que, embora os autores desenvolvam um programa teórico comum, na obra escrita unicamente por Horkheimer emergem algumas diferenças no modo de equacionar as questões abertas no livro escrito por ambos. Assim, o objetivo principal será demonstrar que, se a *Dialética do Esclarecimento*, na forma em que foi publicada, estabelece uma estrutura aporética, *Eclipse da Razão*, por sua vez, busca um modelo de crítica que se configure como a mediação dialética entre duas concepções divergentes de racionalidade.

Embora nos capítulos finais apontemos algumas diferenças que emergem entre Horkheimer e Adorno, importa enfatizar que estamos de acordo com aqueles que afirmam que a *Dialética do Esclarecimento*, em que pese tais diferenças, permanece uma obra resultado de um trabalho em conjunto. Na nota ‘Sobre a Nova Edição Alemã’ da obra em 1969, eles afirmam: “É difícil para alguém de fora fazer ideia da medida em que somos ambos responsáveis por cada frase. Juntos ditamos largos trechos, e a tensão dos dois temperamentos intelectuais que se juntaram na *Dialética* é seu elemento vital” (DE, p. 9).

No entanto, conforme o trabalho realizado pelo editor das obras de Horkheimer, Gunzelin Schmid Noerr (2002, p. 219-224)⁷, a partir da análise de manuscritos e testemunhos orais (tanto de Gretel Adorno a Habermas, quanto do próprio Adorno a Rolf Tiedemann), pode-se afirmar, segundo esse levantamento, que ao menos a autoria *primária* dos capítulos tinha um responsável. Assim, conforme Schmid Noerr⁸, o prefácio, o primeiro capítulo ('O Conceito de Esclarecimento'), o Excurso II ('Juliette ou Esclarecimento e Moral') e a quase totalidade das 'Notas e Esboços' remetem primariamente a Horkheimer (Adorno seria responsável direto pelos 'Adendos' nas 'Notas'). Por sua vez, o Excurso I ('Ulisses ou Mito e Esclarecimento') e o capítulo 'Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas', seria de autoria primária de Adorno. O capítulo 'Elementos do Antissemitismo: Limites do Esclarecimento', embora remeta em sua maior parte a Horkheimer, contém notas e correções de Adorno.

Conforme o relato de Horkheimer a Marcuse, ao menos parte dessa impressão de autoria primária se confirma. Em carta de 19 de dezembro de 1942, Horkheimer afirma que está se dedicando ao texto sobre mitologia e esclarecimento – “eu dediquei cada minuto àquelas páginas sobre mitologia e esclarecimento” (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 390)⁹ – e, ainda na mesma carta, confirma que pretende trabalhar com Adorno em um “ ‘excurso’ que eu escrevi sobre a ideia de Kant de esclarecimento e suas

⁷ Sánchez, responsável pela tradução espanhola, também recorre a esse levantamento feito por G.Schmid Noerr (1998, p. 39-41).

⁸ Por se tratar apenas da descrição dos resultados da pesquisa de Schmid Noerr faremos aqui apenas um breve resumo dos resultados expostos.

⁹ “I have devoted every minute to those pages on mythology and enlightenment” (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 390).

consequências para a filosofia prática” (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 391)¹⁰. Ainda, na mesma carta, Horkheimer declara que após o trabalho com esse excuro, voltará a atenção para o problema da cultura de massas, para o qual “Teddie preparou um primeiro esboço enquanto eu estava em Nova York” (HORKHEIMER, v17, 1996, p. 391)¹¹.

Uma informação relevante acerca da autoria *primária* também pode ser encontrada em uma carta de Adorno aos seus pais em 10 de fevereiro de 1943, na qual afirma que

o primeiro capítulo maior do livro com Max, que na realidade irá expor toda nossa filosofia, a parte sobre mito e esclarecimento, está pronto, o mesmo que a outra parte para a qual Max fez o esboço e que depois formularemos juntos oração por oração, sobre Kant, Sade¹² e Nietzsche; além disso, um esboço meu do mesmo tamanho sobre a interpretação histórico-filosófica de Homero, que agora também trabalharemos junto de ponta a ponta, igual com o esboço concluído no outono sobre a cultura de massas (ADORNO, 2006, p. 119-120).

Embora considerações de redação primária possam ser relevantes, conforme já assinalamos, o livro é concebido e analisado como uma obra em conjunto. Aliás, essa é também a posição de Gunzelin Schmid Noerr¹³, “a questão que permanece é que a

¹⁰ “I intend to use the remaining hours to go with Teddie over na ‘Exkurs’ which I wrote on Kant’s idea of the enlightenment and its consequences for practical philosophy” (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 391).

¹¹ “When that is done, I shall turn to the problem of mass culture for which, as you know, Teddie has prepared a first draft while I was in New York” (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 391).

¹² Conforme uma carta de Adorno a Benjamin, em 02 de julho de 1937, ao menos desde essa época Horkheimer pretendia escrever um ensaio sobre Sade: “Klossowski cabe ser lembrado por um ensaio há muito prometido, ‘De Sade a Fourier’ (a menos que Max se decida a escrever seu grande ensaio sobre Sade)” (ADORNO, 2012, p. 295-296). Conforme nota do tradutor (p. 296, n. 571), Horkheimer não chegou a escrever tal ensaio nesse período.

¹³ Também Hullo-Kentor defende essa posição. Contra a posição de Habermas, ele sustenta que “O que Habermas, (...), não quer considerar é que o livro realmente era, como os autores repetidamente

autoria do livro, que não necessariamente se reduz ao ato de escrever o texto, deve, em última instância, ser atribuída a ambos conjuntamente” (SCHMID NOERR, 2002, p. 221)¹⁴. Nesse sentido, inclusive, Schmid Noerr cita o trecho de uma carta de Adorno a Horkheimer de 02 de junho de 1949, na intenção de demonstrar que a afirmação da autoria conjunta não era por motivos de política acadêmica ou alguma outra consideração:

Estou anexando cópias de dois comentários críticos enviados a mim por seu autor, Karl Thieme de Basel. Eu imediatamente corriji a argumentação sem sentido de que eu sou o autor de ‘Elementos do Antissemitismo’. As pessoas parecem incapazes de resistir à tentação de nos manter separados, embora eu escrevesse a Thieme em fevereiro que a *Dialética do Esclarecimento* é “o trabalho conjunto de Horkheimer e eu, na medida em que cada sentença

afirmaram, um ato de colaboração” (HULLOT-KENTOR, 2006, p. 27). Para Hullot-Kentor, na verdade, a qualidade estilística do livro lançaria dúvidas acerca da autoria primária de Horkheimer. Para o comentarista, “Comparar os volumes que Horkheimer e Adorno escreveram independentemente um do outro enquanto eles estavam trabalhando juntos sobre a *Dialética do Esclarecimento* é como justapor Spinoza e um filósofo de TV: *Filosofia da Nova música* de Adorno é escrita no mesmo nível da *Dialética do Esclarecimento*, ao passo que *Eclipse da Razão* de Horkheimer é similar a uma valiosa, embora diluída, crítica cultural do mesmo período” (HULLOT-KENTOR, 2006, p. 26). Sem entrar em considerações de estilo, cabe apenas apontar que durante a elaboração das palestras que se tornaram depois *Eclipse da Razão*, Horkheimer manifesta incômodo com o estilo do texto. Em carta a Pollock em 07 de janeiro de 1944, ele lamenta ter que interromper seu trabalho a fim de entregar as palestras em uma linguagem que não dominava e, ainda, afirma: “lendo uma página dessas palestras como eu comecei ditar, e comparando-as com uma página de meus próprios textos, eu devo dizer que é quase um crime (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 539) (“but reading a page of these lectures as I now start to dictate them, and comparing it with a page of my own texts, I must say it is almost a crime”). Os originais das citações de Hullot-Kentor nessa mesma nota: “What Habermas, (...), does not want to consider is that the book really was, as the authors themselves repeatedly claimed, an act of collaboration” (HULLOT-KENTOR, 2006, p. 27); e, “Comparing the volumes Horkheimer and Adorno wrote independently of one another while they were working on *Dialectic of Enlightenment* is like juxtaposing Spinoza and a TV philosopher: Adorno’s *Philosophy of New Music* is written on the same level as *Dialectic of Enlightenment*, whereas Horkheimer’s *Eclipse of Reason* is akin to valuable though diluted culture criticism of the same period” (HULLOT-KENTOR, 2006, p. 26).

¹⁴ “Regardless of that, however, the fact remains that the authorship of the book, which cannot necessarily be reduced to the act of writing the text, must ultimately be attributed to both together” (SCHMID NOERR, 2002, p. 221).

pertence a nós dois” (ADORNO, *apud* SCHMID NOERR, 2002, p. 219-220)¹⁵.

Sem pretender desmerecer o peso de uma declaração privada de afinidade, examinaremos o percurso trilhado por Horkheimer desde seus planos originais de formular uma lógica dialética, passando pela crítica à racionalidade desenvolvida na *Dialética do Esclarecimento* que, por fim, culmina no programa da crítica recíproca entre duas concepções antagônicas de razão. Ao acompanhar as questões buscamos, também, apontar as distâncias que emergem das perspectivas filosóficas de Horkheimer e Adorno.

¹⁵ “Dear Marx, I am enclosing copies of two critical comments sent to me by their author, Karl Thieme of Basel. I immediately corrected the nonsensical contention that I am the author of ‘Elements of Anti-Semitism’. People seem unable to resist the temptation to keep us apart, although I wrote to Thieme in February that *Dialectic of Enlightenment* is the ‘joint work of Horkheimer and myself, to the extent that every sentence belong to us both” (ADORNO *apud* SCHMID NOERR, 2002, p. 219-220).

1. APROXIMAÇÕES A UM PRIMEIRO MODELO DE TEORIA CRÍTICA: A FORMAÇÃO DE UMA TEORIA MATERIALISTA EM MAX HORKHEIMER

A história da tradição filosófica analisada nessa dissertação certamente se entrelaça com a criação do Instituto de Pesquisas Sociais em 1923, sob a direção de Carl Grünberg. No entanto, é apenas a partir de 1931, após Max Horkheimer assumir a direção do Instituto, que começa a se delinear aquilo que veio a ser reconhecido, posteriormente, como Teoria Crítica¹⁶. Durante a direção de Grünberg, o Instituto esteve mais próximo do trabalho com a história do movimento operário e menos afeito a “inovações teóricas” (JAY, 2008, p.49). Por contraste, já em sua conferência inaugural, Horkheimer estabelece de forma programática uma orientação do Instituto “para novas tarefas”, que marcará a partir de então a Teoria Crítica. Tal orientação pode ser sintetizada no objetivo de “desenvolver uma teoria da sociedade em que a construção filosófica não seja mais dissociada da pesquisa empírica” (HORKHEIMER, 1999, p.129). Pode-se afirmar que, de forma geral, Horkheimer desenvolve suas formulações a partir de um retorno à história da filosofia social, de um lado, e o confronto com teorias filosóficas e sociais rivais, de outro.

Por esse motivo, no presente capítulo pretendemos focar alguns aspectos dos esforços de Horkheimer na configuração de seu modelo de Teoria Crítica durante a década de 30, atentando para o modo como o autor procura formular uma teoria social dialética de cunho materialista. Nos ensaios desse período, um dos objetivos de Horkheimer seria desenvolver aspectos do que chamou de uma *lógica dialética*. Para

¹⁶ Rush adverte para o erro que seria tratar a história inicial da Teoria Crítica de forma unívoca, pois, intencionalmente, ela se caracterizou por ser especialmente fluida. No entanto, segundo o próprio Rush, “a atribuição de uma preeminência à concepção de Horkheimer da Teoria Crítica possui uma procedência bem assentada – em um momento ou em outro, a maior parte dos membros da Teoria Crítica reconheceu os escritos de Horkheimer desse período como instituindo um modelo da Teoria Crítica a ser criada” (RUSH, 2008, p. 32).

tanto, busca diferenciar sua posição daquelas marcadas por versões do racionalismo e do irracionalismo e, também, do idealismo. Segundo Horkheimer, “tanto a filosofia da consciência, o racionalismo cartesiano e o empirismo inglês, quanto também a moderna ‘visão do mundo’ irracionalista têm caráter idealista” e “estão em grande parte opostas ao materialismo” (HORKHEIMER, 2006a, p. 100). Deve-se salientar que o entendimento particular do idealismo por Horkheimer exerceu um papel significativo para se opor às concepções rivais, pois era preciso mostrar que elas se encaixavam na estrutura mais geral do idealismo, uma vez que tais concepções “também se enxergavam como reagindo fortemente ao idealismo alemão, cada uma oferecendo sua própria explicação de suas vantagens e desvantagens” (RUSH, 2008, p. 36).

Cabe salientar que Horkheimer usa pela primeira vez o termo “Teoria Crítica” para referir-se à sua própria teoria apenas em 1937, em seu ensaio mais famoso desse período, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. Antes disso, ele refere-se à sua teoria social como “materialista”, “lógica dialética”, “lógica materialista”¹⁷.

Pode-se afirmar que a tentativa de Horkheimer de desenvolver uma lógica materialista ou lógica dialética apropriada para as condições históricas de sua época permaneceu central para seus interesses por toda a década de 30. Em cartas enviadas a Erich Fromm em julho de 1934 – nos dias 20, 24 e 29 – Horkheimer menciona explicitamente o projeto sobre lógica dialética. Nas cartas dos dias 20 e 24, afirma apenas que estava tentando começar o projeto sobre lógica dialética (HORKHEIMER, 2007, p. 32 e p. 40). Em 29 de julho de 1934, delineia alguns dos problemas centrais

¹⁷ Cf. RUSH (2008, pp. 36 e 37). No mesmo sentido, Silva afirma: “o projeto apresentado no discurso de posse [de Horkheimer/DS] foi denominado filosofia social. Mais tarde ele apareceu ainda sob o nome de pesquisa social, materialismo interdisciplinar e, em 1937, recebeu o nome que o tornou mais conhecido – Teoria Crítica” (SILVA, 2011, p. 72). Ainda, segundo Jay, após a instalação do Instituto nos Estados Unidos, “Os artigos do *Zeitschrift* evitaram escrupulosamente o uso de palavras como ‘marxismo’ ou ‘comunismo’, substituindo-as por ‘materialismo dialético’ ou ‘teoria materialista da sociedade’” (JAY, 2008, p. 86).

que ele planejava tratar, como a diferença entre dialética idealista e materialista, a função da psicologia em uma teoria materialista e a crítica ao ‘ego’ abstrato da filosofia da consciência (HORKHEIMER, 2007, pp.43-47).

Na execução dessa tarefa, Horkheimer tenta formular uma teoria dialética da verdade que pretende superar tanto concepções relativistas quanto concepções dogmáticas ou absolutistas, mantendo, entretanto, uma dimensão temporal¹⁸. Importa salientar que não se trata simplesmente de negar tais teorias concorrentes.¹⁹ O empenho é mostrar tanto erros quanto acertos dessas correntes, assumindo o conceito de negação determinada formulado por Hegel²⁰. Embora a filosofia de Hegel seja fortemente criticada por Horkheimer, o conceito de ‘negação determinada’ – reconfigurado para cumprir a tarefa de sua própria teoria dialética – desempenha papel-chave no modelo crítico de Horkheimer durante esse período. Conforme afirma Abromeit, “Horkheimer desenvolveu seu próprio conceito de materialismo através de uma série de negações

¹⁸ A tese do núcleo temporal da verdade permanece central para a Teoria Crítica desenvolvida por Horkheimer – e também por Adorno - e estende-se para toda a produção teórica dos autores. Em 1969, na nota “Sobre a Nova Edição Alemã” da *Dialética do Esclarecimento*, pode-se ler: “Não nos agarramos sem modificações a tudo o que está dito no livro. Isso seria incompatível com uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal” (DE, p. 9).

¹⁹ Segundo Jay, pode-se afirmar que a eficácia da Teoria Crítica deve-se em parte a essa recusa em sucumbir às tentações de dicotomias (JAY, 2008, p. 90). Uma observação semelhante é feita por Helmling a propósito do procedimento de ‘crítica imanente’ realizado por Adorno: “Como usual, quando confrontado com uma dicotomia em nosso modo cultural de conceitualizar problemas, Adorno toma a dicotomia ela mesma como um problema ideológico ou uma ferida que seu próprio trabalho crítico tentará superar ou cicatrizar” (HELMLING, 2005, p. 99). “As usual, when confronted with a dichotomy in our culture’s way of conceptualizing its problems, Adorno takes the dichotomy itself as an ideological problem or wound - his code word is chorismos (Greek “separation”) - that his own critical labor will attempt to overcome or heal” (HELMLING, 2005, p. 99).

²⁰ No que toca à relação de Horkheimer com Hegel, para Rafael Cordeiro Silva, “O pensamento de Horkheimer tem o seu arremate rumo à construção de uma teoria do momento atual a partir dos escombros da filosofia de Hegel. (...). Desde os escritos da década de 1930, Horkheimer posiciona-se criticamente contra o sistema hegeliano e as pretensões contemporâneas de retorno à metafísica” (SILVA, 2011, p. 67).

determinadas de cada uma dessas várias escolas históricas (metafísica, idealismo, positivismo/DS) e/ou conceitos filosóficos” (ABROMEIT, 2011, p. 228).²¹

No que se segue, pretendemos fazer um breve comentário acerca da relação de Horkheimer com Marx e o marxismo do Instituto antes de sua posse como diretor – comentário que se concentra especialmente no que se refere às apropriações feitas pelo autor para o seu próprio programa. Posteriormente, trata-se de explicitar o modo como ele formula sua concepção de lógica dialética materialista dando ênfase ao seu tratamento da verdade.

1.1 Uma nota sobre Horkheimer e o Marxismo

A posição de Horkheimer tanto em relação a Marx, quanto às interpretações correntes do marxismo à sua época, não serão, em que pese sua importância, objeto de análise exclusiva nessa dissertação. No entanto, como algumas aproximações e diferenciações importantes serão apresentadas ao longo do trabalho, cabe indicar, primeiramente e de forma concisa, os passos da incorporação de determinadas posições marxianas feitas por Horkheimer.

Em sua conferência inaugural em 1931, Horkheimer, naturalmente, é bastante elogioso ao seu antecessor, Carl Grünberg:

Aceitando a tarefa nova, difícil e importante de colocar um grande aparato de pesquisa empírica a serviço dos problemas filosófico-sociais, senti, quando fui convidado, toda a incomensurável distância que separa o grande estudioso, cujo nome é pronunciado com extremo respeito e gratidão pelos

²¹ “Horkheimer developed his own concept of materialism through a series of determinate negations of each of these various historical schools and/or philosophical concepts” (ABROMEIT, 2011, p. 228).

especialistas de todo o mundo, deste jovem desconhecido que deve ocupar o seu lugar (HORKHEIMER, 1999, p. 129).

Segundo Jay, o Instituto, desde sua fundação até a posse de Horkheimer como diretor, não se sobressaiu pelos desenvolvimentos teóricos. De fato, essa não era a orientação principal do marxismo de seu diretor à época (JAY, 2008, p. 47). Assim, ainda seguindo o relato de Jay, inclusive a revista editada naquele momento, como se vê já pelo nome – “Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Operário” –, “se dedicou primordialmente a estudos históricos e empíricos, em geral baseados em um marxismo mecanicista e não dialético, na tradição de Engels-Kautsky” (JAY, 2008, p. 47). Essa é, aliás, a perspectiva que Horkheimer atribui ao Instituto no período anterior a sua posse: “Conforme seus [Grünberg/DS] interesses – precisos e determinados, radicados na tradição da escola histórica da economia política – ele dedicou-se no Instituto sobretudo à história do movimento operário” (HORKHEIMER, 1999, p. 129).

Consequentemente torna-se claro o posicionamento diverso de Horkheimer, nessa mesma conferência, quando se anuncia aquela que será, a partir de então, uma das tarefas centrais para o Instituto: “o problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito” (HORKHEIMER, 1999, p. 130). Como aponta Kavoulakos,

Horkheimer considerava o maior equívoco das respostas abstratas (idealista ou positivista) a essa questão como sendo a absolutização de um desses campos, ao qual todo o resto era então reduzido. O economicismo marxista

também pertencia a essa categoria de equivocadas reduções (KAVOULAKOS, 2005, p. 48)²².

Ainda seguindo o entendimento de Kavoulakos, a solução oferecida por Horkheimer, tanto ao idealismo, quanto ao economicismo materialista, consistirá, “por um lado, em um restabelecimento de um *holismo dialético*, e por outro, a investigação de ‘vínculos psíquicos’, que conectam o âmbito da vida econômica com o âmbito da cultura” (KAVOULAKOS, 2005, p. 48)²³.

A exposição desse mencionado programa de Horkheimer depende, em larga medida, da sua compreensão da posição ocupada pela ciência no todo social. Pode-se apontar que esse entendimento de Horkheimer alinha-se de forma direta à perspectiva marxista. Conforme tal orientação, ele, ainda em 1932, inicia seu texto *Observações sobre Ciência e Crise*:

Na teoria marxista da sociedade, a ciência está incluída entre as formas humanas produtivas. (...). Na medida em que se apresenta como um meio de gerar valores sociais, quer dizer, formulada em métodos de produção, também representa um meio de produção (HORKHEIMER, 2006c, p. 7).

Desse modo, ele se colocará contra uma determinada concepção de metafísica que se coloca de forma contrária à ciência atribuindo aos esforços científicos uma designação meramente negativa. Segundo Horkheimer, tal posição “é própria da mistificação das causas da crise contemporânea de responsabilizar por ela justamente aquelas forças que lutam por uma melhor estruturação das condições humanas,

²² “Horkheimer considered the major flaw of abstract (idealistic or positivist) answers to this question as being the absolutization of one of these fields, to which all the rest are then reduced. Marxist economicism also belongs to this category of flawed reductions” (KAVOULAKOS, 2005, p. 48).

²³ “(...) on the one hand, the revival of *dialectic holism*, and on the other, the investigation of the ‘psychical links’, that connect the realm of economic life with the realm of culture” (KAVOULAKOS, 2005, p. 48).

sobretudo o próprio pensamento racional e científico” (HORKHEIMER, 2006c, p. 8). Segundo Horkheimer, portanto, são as condições sociais que impedem um maior desenvolvimento da ciência.

Como aponta Borges, Horkheimer demarca sua posição marxista do problema (BORGES, 2004, p. 162), pois para ele, o arranjo correto da questão se daria ao “mostrar as limitações que sofre a ciência por causa de suas restrições classistas e finalmente rompê-las” (HORKHEIMER, 2006c, p.10). Horkheimer expõe, assim, seu entendimento: “atualmente, o laboratório de ciência apresenta um retrato da economia contraditória. Esta é altamente monopolística e mundialmente desorganizada e caótica, mais rica do que nunca, e, ainda assim, incapaz de remediar a miséria” (HORKHEIMER, 2006c, p. 11).

Não se trata de uma postura acrítica diante da ciência. Como aponta o próprio Marx, a ciência, na medida em que é burguesa, “ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social (...) (MARX, 1986, p. 134). Em seu texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer faz menção a essa compreensão de ciência, mas se remete a ela a partir de uma expressão do título do artigo, *Teoria Tradicional*,

a totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para seu sujeito uma sinopse de faticidades; esse mundo existe e deve ser aceito (HORKHEIMER, 1975, p. 133)

Segundo Horkheimer, a *Teoria Crítica*, conforme ele a entende seria “um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a

transformação do todo” e, com esse intuito, “pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente” (HORKHEIMER, 1975, p. 139). Pode-se dizer que, conforme ressaltam, entre outros, Kavoulakos (2005, p. 48-49) e Abromeit (2011, p. 324), Horkheimer apropria-se da dialética entre *investigação (Forschung)* e *exposição (Darstellung)*, conforme anunciada por Marx. De acordo com a explicitação feita pelo próprio Marx,

A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori* (MARX, 1996, p. 140).

A adesão de Horkheimer a essa dialética, evidencia-se, por exemplo, em *Sobre o Problema da Verdade*, quando ele afirma que

foram empregadas [n'O *Capital*] todas as definições mais avançadas com base na experiência científica da época. No entanto, no curso da apresentação, estas categorias adquirem novas funções; contribuem para um todo teórico, cujo caráter contradiz tanto as ideias estáticas dentro das quais elas se originaram quanto, sobretudo, a sua aplicação não-criticamente isolada. O conjunto da economia materialista é o oposto ao sistema da economia clássica, e, no entanto, são aceitos alguns conceitos. (...). Na 'fluidez' dos conceitos reflete-se o movimento da realidade (HORKHEIMER, 2006d, p. 168).

Assim, o programa de Horkheimer se constitui, na esteira de Marx, como a contextualização e crítica das atividades que se vêem como destacadas e fixas em relação ao todo social. Conforme Horkheimer, “é preciso passar para uma

concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da *práxis* social” (HORKHEIMER, 1975, p. 132). Pode-se indicar, na sequência, o entendimento de Horkheimer, que ecoa a compreensão marxiana e direciona seu próprio projeto – o que acompanharemos no restante do capítulo – “a suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética” (HORKHEIMER, 1975, p. 141).

1.2 A construção de uma Teoria Materialista da verdade

Na consecução de sua tarefa, o ponto do qual parte Horkheimer é a crítica do que ele denomina Filosofia da Consciência Cartesiano-Empírica. Para ele, tanto o racionalismo de origem cartesiana, quanto seus críticos empiristas compartilham determinadas suposições às quais uma lógica dialética não pode aderir. Grosso modo, pode-se resumi-las na defesa de um ego abstrato e em um conceito de conhecimento unívoco e estático.

No que tange ao primeiro aspecto, segundo Horkheimer, uma das doutrinas principais do racionalismo de talhe cartesiano é a separação do mundo em dois domínios, um espiritual e outro espacial. Essa substância espiritual, o ego abstrato pensante, teria como sua atividade principal o exercício do pensamento. Ainda, tal substância espiritual seria capaz de produzir a partir de si mesma conhecimentos válidos. Conforme Horkheimer, “na reflexão sobre si mesmo, na meditação sobre sua própria essência, o Eu individual descobre as proposições eternamente válidas sobre Deus e o universo” (HORKHEIMER, 2006a, p. 95).

Para Horkheimer, os críticos empiristas do racionalismo de Descartes e de seus sucessores deixaram intacto esse aspecto. As críticas, elaboradas como defesa da

posição empirista, dirigiam-se principalmente ao menosprezo por questões sensoriais e experimentais e, conseqüentemente, para essa posição, o ego abstrato não se ocuparia com a produção autônoma de pensamentos, mas seria responsável pela constatação e conexão das experiências dos sentidos. No entanto, ainda assim, seria possível afirmar que “como os cartesianos, os empiristas ingleses também consideram a essência humana composta de processos isolados de consciência, ‘cogitationes’” (HORKHEIMER, 2006a, p. 96).

O segundo aspecto compartilhado por essas duas tendências filosóficas, um conceito de conhecimento unitário e estático, decorre necessariamente do primeiro. A confiança no pensamento abstrato revela a crença em uma estrutura estática do mundo que, consistentemente, poderia ser absorvida por estruturas conceituais fixas. Assim, Horkheimer sustenta que racionalismo e empirismo pressupõem que haja uma relação necessária entre pensamento e ser, ou ainda, de forma mais precisa, entre “conceito e realidade, constante e independente da práxis humana” (HORKHEIMER, 2006a, p. 95). Embora racionalismo e empirismo difiram a respeito da origem dos conceitos – para o primeiro, eles seriam unidades originais preparadas na razão e, para o segundo, adquiridos pela progressiva diferenciação de conteúdo empírico via abstração –, o conhecimento propriamente dito independe de fatores externos à consciência ou que dela se distinga fundamentalmente. A relação do conhecimento “com o objeto, sua tarefa, os limites de sua capacidade, mesmo seus conteúdos mais importantes podem ser definidos, ou pelo menos classificados, de uma vez por todas” (HORKHEIMER, 2006a, pp. 96-97). A crítica de Horkheimer segue a posição de Marx, tanto na crítica que esse empreende ao materialismo estático quanto ao idealismo²⁴. Desse modo, para

²⁴ Conforme consta, por exemplo, na primeira das teses *Ad Feuerbach*: “o principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade*

Horkheimer, também a filosofia idealista, em seus traços gerais, compartilharia essa pressuposição:

O indivíduo é incapaz de descobrir, no seu íntimo, causas mais profundas ou um ser superior; não pode chegar tampouco a elementos supostamente últimos do ser. Tais determinações definitivas do pensamento e do seu objeto, que deixam de lado a situação histórica e as tarefas teóricas nela expostas, formam a base de toda a filosofia idealista (HORKHEIMER, 2006a, p. 100-101).

Por extensão, no que tange à questão do conhecimento, para Horkheimer, especialmente os empiristas, e, também os empiristas lógicos, pressupõem um conceito de conhecimento, identificado ao conhecimento científico, que em última instância seria unitário e estático²⁵. Assim, novas pesquisas e descobertas poderiam ser incluídas num sistema cuja estrutura já estaria fundada e estabelecida.

A pressuposição de uma lógica tradicional que subjaz a essa atitude é identificada por Horkheimer como vindo à tona na filosofia de Kant, quando este afirma que a tarefa da lógica consiste em esclarecer conceitos e, para isso, ela procede de forma analítica, retirando do conceito o que se encontra nele, mas ele próprio

permanece o mesmo, somente a forma é mudada (...). Assim como pela simples iluminação de um mapa nada se acrescenta a ele mesmo; assim também, pelo simples esclarecimento de um dado conceito por meio da

humana sensível, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal” (MARX, 2007, p. 537).

²⁵ Importa ter presente que, conforme se apontou no início e como se verá à frente, não se trata de dispensar o trabalho empírico e científico. No ensaio *Materialismo e Metafísica*, Horkheimer afirma: “cada afirmação deve ser confirmada por experiência sensual. Mas o materialismo não absolutifica o sensualismo. Exigir a legitimação de cada existência pela sensualidade não significa que esta mesma não mude no processo histórico, ou que seus elementos devam ser considerados o material de construção do mundo. (...), não se deve, de modo algum, eternizar a natureza de nossa sensualidade. Ela é condicionada e variável, tanto quanto a relação do ‘sujeito’ com as ‘realidades’” (2006b, p.56).

análise de suas características, este conceito não é aumentado a mínima coisa.

(KANT, *Logik* apud HORKHEIMER, 2006d, p. 167).

Dessa forma, a lógica tradicional não se relacionaria com a perspectiva de alteração de “mapa” ou com a exposição de novos sistemas de ordenação, mas mantém, ao contrário, sua estrutura fundamental intacta. Conclui Horkheimer, já introduzindo aqueles elementos que interessam a sua própria concepção, “a lógica tradicional não investiga em detalhe a conexão entre o movimento concreto do pensamento, tal como se processa em contínuo entrelaçamento com a vida social, e os sistemas da razão classificadora” (HORKHEIMER, 2006d, p. 167).

A consequência desses dois pressupostos, a defesa de um ego abstrato e um conceito de conhecimento unívoco e estático, para Horkheimer, era a redução do “sujeito epistemológico a uma entidade completamente passiva, que pode conhecer, mas nunca alterar fundamentalmente a estrutura do mundo” (ABROMEIT, 2011, p.307) ²⁶. De forma completamente inversa, Horkheimer entende que a verdade é um elemento da atuação correta, mais propriamente, da *práxis* correta (HORKHEIMER, 2006d, p. 159)

²⁷.

A referência a Kant é importante para Horkheimer, pois, para ele, a filosofia de Kant não apenas busca solucionar incompatibilidades entre racionalismo e empirismo, como é a expressão mais profunda de duas dicotomias que interessam diretamente a Horkheimer e que em seu entendimento perpassaram toda a filosofia moderna burguesa,

²⁶ “(...) to reduce the epistemological subject to a completely passive entity, who can know but can never fundamentally alter the structure of the world” (ABROMEIT, 2011, p. 307).

²⁷ A continuação da passagem no texto demonstra que não se trata da mera submissão da teoria à *práxis*: “no entanto, quem a identifica diretamente com o sucesso passa por cima da história e se transforma no apologista da realidade nunca reinante; desconhecendo a inviolável diferença entre conceito e realidade, ele retorna ao idealismo, ao espiritualismo e ao misticismo” (HORKHEIMER, 2006d, p. 159).

quais sejam, a dicotomia ‘ciência’ e ‘metafísica’ e a que se refere ao ‘relativismo’ e ao ‘absolutismo’ no que toca ao problema da verdade.

Segundo Horkheimer, em toda a filosofia de Kant permanece uma tensão entre os princípios metafísicos, tais como Deus, alma imortal, etc., e os princípios que regulam nossa percepção do mundo físico, especialmente a fundamentação do pensamento na subjetividade transcendental. Se, por um lado, Horkheimer afirma que “o sistema das condições necessárias e subjetivas do conhecimento humano constitui a meta exclusiva da filosofia transcendental” (HORKHEIMER, 2006d, p. 141), ele igualmente considera, por outro, que “a crítica da razão pura depende do pressuposto de que conceitos puros e juízos estão prontos *a priori* na consciência e que a metafísica não só existiu desde sempre, como também existirá certamente para toda a eternidade” (HORKHEIMER, 2006d, p. 141)²⁸.

Assim, em relação à filosofia teórica, ligada à investigação das condições do conhecimento e às ambições científicas, Horkheimer afirma que “o que se realiza com base nestas condições, a teoria do nosso mundo real, e não de um mundo apenas possível, o conhecimento da natureza e da sociedade humana existentes, carece para Kant do predicado de verdade genuína e é apenas relativo” (HORKHEIMER, 2006d, p. 141). Por sua vez, ao lado da filosofia teórica, encontram-se em Kant os postulados da razão prática e, da conjunção desses fatores, resulta que mesmo a *Crítica da Razão Pura* seria dependente da pressuposição de que há um conhecimento absoluto, livre de toda experiência dos sentidos, que merece genuinamente receber o predicado ‘verdade’. Em síntese, Horkheimer assim compreende os esforços de Kant:

²⁸ Para Abromeit, Horkheimer "nunca abandonou a sua convicção de que a filosofia de Kant foi guiada em um nível profundo pelo desejo de *resgatar* a metafísica (ABROMEIT, 2011, p.309, ênfase do autor). “He [Horkheimer/DS] never abandoned his conviction that Kant's philosophy was driven at a very deep level by the desire to *rescue* metaphysics” (ABROMEIT, 2011, p.309, ênfase do autor).

A obra de Kant encerra em si mesma o contraste das escolas filosóficas alemã e inglesa. A solução das contradições que ela revela, a mediação entre crítica e sistema dogmático, entre um conceito mecanicista de ciência e a teoria da liberdade inteligível, entre a fé em leis eternas e uma teoria isolada da prática, ocuparam em vão, em escala crescente, seu próprio pensamento até os últimos anos de sua vida e constituem ao mesmo tempo o testemunho de sua grandeza. De um lado, uma análise profunda, uma desconfiança cética para com a teoria em geral e, de outro, a predisposição a uma fé ingênua em princípios rígidos, isolados, são uma característica do espírito burguês, tal como ele aparece, na filosofia de Kant, em sua forma mais apurada (HORKHEIMER, 2006d, pp. 141-142).

Acompanhando os desdobramentos da filosofia kantiana e no intuito de desenvolver sua lógica dialética, Horkheimer volta-se, especialmente nos anos 30, para os escritos de Hegel. Para Horkheimer, é na filosofia hegeliana que a lógica dialética encontra sua primeira expressão genuína, isto é, a posição do problema e o método de sua superação, ausente em Kant: “ao propor seu sistema como absoluto, Hegel prova ser idealista; criou, porém, o instrumento intelectual para superar este absurdo” (HORKHEIMER, 2006b, p. 47). No entanto, conforme Horkheimer, embora Hegel consiga mover-se além da filosofia da consciência cartesiano-empírica, ele não romperia definitivamente com o quadro estabelecido pelas antinomias características dessa tradição ou, em outros termos, permaneceria ainda nas dicotomias entre ciência e metafísica, e entre relativismo e dogmatismo (ABROMEIT, 2011, p. 313).

De início, Horkheimer recorre a Hegel para afirmar que apenas o método dialético pode equacionar a questão que envolve ou a aceitação de uma verdade conclusiva ou a opinião de que cada parecer e cada teoria têm uma validade para um grupo ou homem e carece, assim, de autoridade objetiva (HORKHEIMER, 2006d, p. 145).

Cabe apontar que em seu posicionamento em relação a Hegel, Horkheimer se vincula fortemente às críticas endereçadas por Marx àquele. Ainda que se coloque de forma crítica frente ao método hegeliano, como se verá, Horkheimer não deixa, por isso, de reconhecer seus méritos. Nesse sentido, Horkheimer segue de perto o gesto teórico de Marx, quando este afirma:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 1996, p. 140).

Se tomarmos a exposição de Marx em 1873, no *Posfácio da Segunda Edição d'O Capital*, como uma indicação que nos concede acesso direto e conciso à sua crítica a Hegel, a vinculação de Horkheimer a tal empreendimento crítico marxiano se torna evidente. Segundo Marx,

Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 1996, p. 140).

Conforme ressalta Chagas, “o método dialético de Marx tem como sujeito o próprio real, a lógica da coisa e não a coisa da lógica, do conceito”, de modo que tal método não deve ser associado a nenhuma espécie de método subjetivista, “tal como o idealismo especulativo acrítico e abstrato, que pressupõe um pensamento autonomizado enquanto demiurgo do real, isto é, um sujeito que dá, a partir da ideia, sentido à realidade, tomando-a como um caos desordenado” (CHAGAS, 2011, p. 56). Na

sequência do exame da leitura que Horkheimer empreende de Hegel, sua filiação a esse modo de crítica, realizado por Marx, torna-se mais evidente.

Servindo-se do conceito de negação determinada, o método dialético de Hegel aprofunda a discussão sobre relativismo e dogmatismo. Conforme Horkheimer, Hegel se eleva acima da referida dicotomia ao partir do reconhecimento da condicionalidade de uma determinada opinião isolada, na negação, portanto, de uma ilimitada pretensão à verdade e, desse modo, conduz ao enquadramento progressivo dos conhecimentos, que sustenta cada passo como momento da verdade. Nesse desdobramento, acompanha-se a vida do objeto ²⁹ e forma-se, assim, uma imagem mais completa do todo. Para Horkheimer, “não emerge em Hegel a afirmação nua de que todo saber definido é transitório e nulo”, assim, “se, na opinião de Hegel, o verdadeiro é o todo, então o todo não é algo diferente das partes em sua estrutura determinada, mas todo o curso de ideias, que implica todas as representações limitadas a cada vez na consciência de sua limitação” (HORKHEIMER, 2006d, p. 145-146).

No entanto, para Horkheimer, na medida em que a filosofia de Hegel ainda faz parte de um sistema idealista, ele mesmo não libertou seu pensamento da contradição que envolve o problema da verdade. Assim, mantêm-se como características marcantes de sua filosofia “tanto a indiferença final diante de conhecimentos, ideias e metas determinados, própria do relativismo, como também a hipostasiação de estruturas conceituais, a incapacidade do dogmatismo de satisfazer na teoria e na prática a historicidade do próprio pensamento” (HORKHEIMER, 2006d, p. 146).

²⁹ Embora aqui Horkheimer coloque-se favorável a Hegel, nem por isso, como já se apontou, ele deixa de marcar a posição de seu materialismo acerca, especialmente, da ideia de acompanhar “a vida do objeto”: “o materialismo, ao contrário, afirma que a realidade objetiva não é idêntica ao pensamento do homem e nunca pode dissolver-se nele. Por mais que o pensamento tente, em seu próprio elemento, imitar a vida do objeto e assim amoldar-se a ele, tampouco é o pensamento ao mesmo tempo o objeto em questão, a não ser na auto-observação e reflexão – e nem mesmo aí” (HORKHEIMER, 2006d, p. 150).

Ainda que seja possível afirmar que Horkheimer compreenda a filosofia de Hegel como perpassada pela referida contradição, ele fornece elementos que permitem supor que, em sua visão, Hegel, em última instância, resolve a contradição adotando uma posição dogmática: “a filosofia, segundo Hegel, proporciona o mesmo valor absoluto que a religião: a unidade total entre sujeito e objeto, um saber derradeiro, simples e eternamente válido” (HORKHEIMER, 2006d, p. 147). Com isso, Hegel seguiria o axioma do idealismo – na visão de Horkheimer –, qual seja, de que há uma identidade entre conceituar e existir e, “por isso, toda realização pode acontecer no puro meio do intelecto” (HORKHEIMER, 2006c, p. 150). A crítica de Horkheimer em relação ao referido axioma do idealismo, sobretudo em sua configuração hegeliana, pode ser vislumbrada mais à frente, no mesmo texto: “da mesma forma que teoria e prática estão ligadas na história, tampouco reina entre elas uma harmonia pré-estabelecida. O que se pode teoricamente admitir como certo não está por isso mesmo já simultaneamente realizado” (HORKHEIMER, 2006d, p. 158). É possível dizer que Horkheimer segue de perto a determinação marxiana do problema, pois, conforme Marx, “a questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. Na prática o homem tem de provar a verdade” (MARX, 2007, p. 537).

Horkheimer sustenta uma posição crítica ainda mais severa a Hegel especialmente em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*,

Segundo ele [Hegel/DS], o universal já se desenvolveu adequadamente e é idêntico àquilo que ocorre. A razão não precisa mais ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel antes mesmo de ser possível afirmar a realidade como racional. Em vista das contradições da existência humana, que continua efetivamente existindo, e em vista da debilidade dos indivíduos diante das situações criadas por eles próprios, esta

solução aparece como uma afirmação privada, com o pacto de paz pessoal do filósofo com um mundo inumano (HORKHEIMER, 1975, p. 136).

Advogando contra esta perspectiva, Horkheimer defende um tipo de materialismo, para o qual a realidade objetiva não é idêntica ao puro intelecto e, tampouco, pode dissolver-se nele. Dessa forma, segundo ele, não se pode admitir uma teoria que se pretende final e definitiva a respeito da realidade. Há uma tensão intransponível entre conceito e realidade objetiva para o materialismo e, conforme Horkheimer, teorias que apostam na perspectiva de descoberta de um sentido último, de um ponto de chegada, ignoram a historicidade permanente dos homens cognoscitivos e dos seus respectivos objetos³⁰.

Nesse sentido, entende-se como Horkheimer, por um lado, apoia-se em Hegel para criticar as teorias que entendem o sujeito cognoscitivo como uma entidade abstrata e passiva, incapaz de alterar a estrutura do mundo e, por outro, critica Hegel por hipostasiar seu próprio sistema no desenvolvimento de sua lógica dialética (2006d, p. 146). Segundo Horkheimer, Hegel considera que “não se pode encontrar a região da verdade, da liberdade e da satisfação nas instituições da realidade, mas sim nas esferas espirituais da arte, da religião e da filosofia” (HORKHEIMER, 2006d, p. 147). A posição de Horkheimer coaduna-se com a visada crítica de Marx e Engels, pois, para esses, “a produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). Assim, a

³⁰ Conforme Abromeit, “Horkheimer sempre tinha sido crítico de filosofias da história que estabeleciam um plano racional subjacente, fosse positivo ou negativo. (...) essa crítica das filosofias metafísicas da história percorreu inteiramente o trabalho de Horkheimer, e foi crucial para seu projeto sobre lógica dialética nos anos 30” (ABROMEIT, 2011, p.331). “Horkheimer had always been critical of philosophies of history that posited a rational, underlying plan, be it positive or negative. (...) this critique of metaphysical philosophies of history ran throughout Horkheimer’s work, and was crucial for his project on dialectical logic in the 1930s” (ABROMEIT, 2011, p. 331).

partir da consideração crítica marxiana, Horkheimer busca formular uma teoria social materialista que mantenha presente as condicionantes sócio-históricas dos próprios conceitos³¹. Ainda, contrariamente à perspectiva idealista de cunho hegeliano, para Horkheimer, o materialismo nunca alcança a validade a-histórica e, assim, “nunca pode separar-se completamente das mais importantes tarefas históricas concretas no presente” (ABROMEIT, 2011, p. 330)³². Em uma formulação do próprio Horkheimer, “O materialismo não conhece uma segunda realidade, nem uma que esteja na base da nossa, nem tampouco uma que a cubra por cima” (2006a, p. 133).

A lógica dialética materialista ou a teoria social desenvolvida por Horkheimer pretende reunir, fundamentalmente, dois elementos: em primeiro lugar, a compreensão do sujeito cognoscitivo como sujeito ativo, capaz de alterar a estrutura e as condições do mundo e de expor novos sistemas de ordenação e classificação de conhecimentos e, como segundo elemento, a concepção de um conceito dinâmico de conhecimento que, conseqüentemente, não seja unitário e estático, isto é, que se diferencie do entendimento da lógica tradicional. Desse modo, compreende-se os esforços de Horkheimer na tentativa de conjugar as conquistas das ciências particulares com elaborações advindas da filosofia na formulação de uma teoria da sociedade³³. Conforme Horkheimer,

³¹ Do mesmo modo, a partir de bases semelhantes Horkheimer crítica a pretensa autonomia da teoria naquilo que denomina ‘Teoria Tradicional’: “Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose, ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica” (HORKHEIMER, 1975, p. 129).

³² “it can never separate itself completely from the most important concrete historical tasks in the present” (ABROMEIT, 2011, p.330).

³³ As ciências particulares são compreendidas como momento do pensamento crítico. Subjacente a essa tese está a noção mesma de materialismo interdisciplinar anunciada por Horkheimer de forma programática na conferência inaugural de 1931. Assim, acerca da cooperação entre ciência e filosofia: “Essa concepção, segundo a qual o pesquisador deve considerar a filosofia talvez como um belo exercício, mas cientificamente infrutífero, porque inverificável, enquanto o filósofo deve se emancipar da pesquisa particular, acreditando que mesmo as mais importantes decisões não podem esperar os seus resultados, está superada atualmente pela ideia de uma contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular. (...). Hoje isto depende, antes de tudo, de organizar, baseados nos problemas filosóficos atuais – o que certamente é compartilhado por outros -,

A teoria da sociedade, segundo a qual se orienta a ação racional, não é [...] uma simples soma de elementos conceituais abstratos, mas a tentativa de reproduzir, com o auxílio de todas as ciências individuais, uma imagem do processo social de vida, imagem que pode levar a um profundo conhecimento do estado crítico do mundo e das possibilidades iniciais de uma ordem racional (HORKHEIMER, 2006a, p. 132).

Horkheimer defende-se contra uma possível acusação de relativismo ao afirmar que a dialética materialista, mesmo inconclusa, não perde a marca da verdade. Na medida em que não há nenhuma verdade supra-histórica, nenhum ente supra-humano, que mesmo após a extinção da humanidade ainda guardaria as verdades na memória, não faz sentido considerar o conhecimento que alcançamos em determinado momento histórico de relativo ou superficial. Assim, “somente quando é comparada a uma existência sobre-humana e imutável é que a verdade humana parece de uma qualidade inferior” (HORKHEIMER, 2006d, p. 153). Do mesmo modo, coerentemente, Horkheimer sustenta: “o fato de não sabermos tudo não significa absolutamente que aquilo que sabemos seja o inessencial, e aquilo que não sabemos, o essencial” (HORKHEIMER, 2006b, p. 53).

Para Horkheimer, a dialética materialista, liberta da ilusão idealista, superaria a contradição entre dogmatismo e relativismo sem, no entanto, negar a existência da verdade. Embora a relação entre julgamento e objeto possa ser transitória, em cada caso existe a diferença entre verdadeiro e falso (HORKHEIMER, 2006a, p. 117).

O próprio Horkheimer fornece um exemplo:

pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que numa comunidade de trabalho duradoura se unissem (...)” (HORKHEIMER, 1999, p.128) .

Se é verdade que alguém tem tuberculose, decerto este conceito pode ser mudado com a evolução da medicina ou mesmo tornar-se totalmente desimportante; mas não tem razão quem hoje, com o mesmo conceito, chega à diagnose contrária, e justamente não no sentido de um entendimento mais elevado que inclui a constatação da tuberculose nesta pessoa, mas negando o diagnóstico com base no mesmo estágio da medicina. A verdade vale também para aquele que a contradiz, a ignora ou a declara insignificante. Não é aquilo em que o indivíduo acredita e pensa de si mesmo, não é o sujeito em si que decide sobre a verdade, mas a relação das ideias com a realidade (HORKHEIMER, 2006d, p. 154).

Conforme defendido em sua lógica materialista, a não-identidade entre conceito e realidade leva Horkheimer a formular uma teoria da verdade que articule teoria e prática. Para Horkheimer, assim, o valor de uma teoria não pode ser decidido apenas por seu caráter formal. Este valor é decidido, entre outras coisas, “por sua relação com as tarefas que são empreendidas, num determinado momento histórico, por forças sociais progressistas (...)” (HORKHEIMER, 2006a, p. 116)³⁴. Desta forma, a teoria é confirmada como momento de uma prática libertadora, como realização de uma sociedade mais racional. No entanto, mantendo sempre viva a dimensão histórica, seria equivocado afirmar que categorias centrais para a teoria materialista se manterão inalteradas, pois, na medida em que houver uma mudança na estrutura da sociedade, mudará também o sentido e mesmo a função das categorias.

Nesse espírito, atento à necessidade de produção de novas teorias sociais explicativas, Horkheimer afirma: “seria, portanto, uma opinião errônea dizer que os

³⁴ Segundo Jay, para Horkheimer, “verdadeiro é o que fomenta a mudança social em direção a uma sociedade racional” (JAY, 2008, p. 107). No entanto, permanece ainda a questão de uma formulação mais explícita do que poderia ser entendido como ‘forças progressistas’ ou ‘sociedade racional’ no pensamento de Horkheimer. Na parte final do capítulo pretendeu-se abordar brevemente essas indagações.

acontecimentos numa sociedade futura possam ser deduzidos segundo os mesmos princípios e com a mesma necessidade que as linhas de evolução da sociedade atual” (HORKHEIMER, 2006d, p. 165).

Conforme se procurou explicitar, os escritos de Horkheimer durante a década de 30 buscavam desenvolver uma teoria social dialética materialista que superasse as contradições que permeavam a tradição filosófica. No entanto, parece haver motivos suficientes para afirmar que essa tarefa não se realizou ou, ao menos, não se realizou plenamente nesse período.

Rush entende que a teoria de Horkheimer permanece aberta a uma acusação de relativismo (2008, p. 55). Horkheimer afirma que escolher entre aceitar uma verdade final ou aceitar que tudo tem meramente validade subjetiva seria um falso dilema, e, que, por sua vez, a verdade é relativa a um contexto histórico e conceitual. Além disso, ele defende uma concepção de verdade em termos práticos, como algo que promoveria uma organização mais racional da sociedade. No entanto, segundo Rush, “determinar o que é ‘mais racional’ ou ‘progressivo’ requer critérios. Como alguém vai assentar essas alegações sem um apelo à verdade não é óbvio e requer argumentos adicionais que Horkheimer jamais fornece” (RUSH, 2008, p. 56).

Em alguma medida, esse parece ser também o entendimento de Jay quando afirma: “a dialética funcionava bem para atacar as pretensões de verdade de outros sistemas, mas não se saía tão bem quando se tratava de articular os fundamentos de seus próprios pressupostos e valores” (JAY, 2008, p. 107). Embora, cabe indicar, o próprio Jay afirma que “se é possível dizer que a teoria crítica tinha uma teoria da verdade” esta aparece em sua crítica imanente, uma vez que a verdade não está fora da sociedade, mas contida em suas reivindicações (JAY, 2008, p. 107).

O próprio Horkheimer, inclusive, fornece ensejo para se pensar que o trabalho não estava concluído. Em carta escrita em 22 de setembro de 1938, ele afirma que compreendia os seus ensaios publicados na *Zeitschrift* como “apenas estudos preliminares para um trabalho mais amplo sobre a teoria crítica das ciências sociais” (HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften Band 16*, p. 490 *apud* ABROMEIT, 2011, p. 301)³⁵. Em outra carta, escrita para Benjamin em 06 de setembro de 1938, ainda conforme Abromeit, “está claro que o trabalho em questão aqui era o ‘longamente planejado trabalho sobre dialética’ que ele planejava escrever pelo menos desde 1934” (ABROMEIT, 2011, p. 301)³⁶. Do mesmo modo, já em 1939, em carta a Juliette Favez, Horkheimer reafirma seu objetivo: “todos os meus planos estão atualmente direcionados a trabalhar durante os próximos anos sobre o livro para o qual todos os meus ensaios anteriores, publicados e não publicados, foram somente prolegômenos. Você está entre aqueles que sabem o quanto eu anseio por isso” (HORKHEIMER, 2007, p. 147)³⁷.

Talvez seja possível afirmar que a redação da *Dialética do Esclarecimento*, anos depois, represente, em alguma medida, a realização desses planos originais de desenvolvimento de uma lógica dialética³⁸. Abromeit, por sua vez, defende – posição

³⁵ “in truth merely preliminary studies for a larger work on a critical theory of the social sciences” (HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften Band 16*, p. 490 *apud* ABROMEIT, 2011, p. 301)

³⁶ “it is clear that the work in question here was the ‘long-planned work on dialectics’ that he had intended to write at least since 1934” (ABROMEIT, 2011, p. 301).

³⁷ “All my plans are currently aimed at working during the next few years on the book for which all my earlier published and unpublished essays were only prolegomena. You are among those who know how much I yearn for this” (HORKHEIMER, 2007, p. 147).

³⁸ Em carta escrita em julho de 1938, quando já se encontrava nos EUA, Adorno escreve a Benjamin: “Quanto ao mais, meus planos literários com Max [Horkheimer/DS] começam a assumir uma configuração bem concreta. Está quase decidido que escreveremos a quatro mãos um longo ensaio sobre a nova configuração da dialética, a inacabada” (ADORNO, 2012, p. 367). Importa ressaltar, que para Schmid Noerr (2002, p. 225 e 277) e, também, para Sánchez (1998, p. 20-21), a existência de um memorando de 1938 indicaria que a referência feita por Adorno na carta a Benjamin não seria, ainda, a *Dialética do Esclarecimento*, mas o projeto de uma “fundamentação filosófica do seu [de Horkheimer/DS] projeto de investigação social” que “permaneceu apenas esboçado no artigo de algum modo programático ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’” (1998, p. 21). O memorando está publicado no v.12 das obras completas de Horkheimer sob o título: “Idee, Aktivität und Programm des Instituts für

com a qual concordamos - que a *Dialética do Esclarecimento* “não somente afasta-se de modo significativo das intenções originais de Horkheimer, como tem a coautoria de Adorno, cuja trajetória intelectual difere significativamente da de Horkheimer antes deles começarem a trabalhar juntos no final dos anos 30” (ABROMEIT, 2011, p. 302)³⁹.

No próximo capítulo pretendemos abordar de forma pormenorizada os aspectos que consideramos centrais do programa desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento*, de modo a considerar a perspectiva em que essa obra se aproxima ou se afasta da intenção de Horkheimer de elaborar uma *lógica materialista*. Trata-se de analisar em que medida a filosofia desenvolvida com Adorno se mantém no programa de formular um diagnóstico apropriado ao seu momento histórico. Seguindo esse objetivo, a crítica elaborada por ambos se desenvolve voltada não apenas à sociedade capitalista burguesa, mas ao desdobramento histórico de uma determinada concepção instrumental de racionalidade. Já no prefácio dessa obra se evidencia a alteração do posicionamento crítico, que será, portanto, objeto de análise: “(...) no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência” (DE, p. 11).

Sozialforschung”, e refere-se a uma Lógica dialética em que “trata-se não de uma teoria do conhecimento formalista, mas de uma doutrina materialista das categorias” (v.12, 1985, p. 156). “Es handelt sich nicht um eine formalistische Erkenntnistheorie, sondern um eine materielle Kategorienlehre” (v.12, 1985, p. 156).

³⁹ “Not only does it depart in significant ways from Horkheimer’s original intentions, it was also cowritten by Adorno, whose intellectual trajectory had differed significantly from that of Horkheimer before they began working together at the end of the 1930s” (ABROMEIT, 2011, p. 302).

2. O MODELO DE TEORIA CRÍTICA DA DÉCADA DE 40: A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E A CRÍTICA DA RAZÃO

A *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*, obra escrita em conjunto por Adorno e Horkheimer, publicada em versão mimeografada em 1944 e em versão definitiva em 1947, anuncia em seu prefácio o objetivo que guiava os autores na redação da obra: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (DE, p. 11). Nesse propósito revela-se um dos temas que perpassa toda a obra: a autodestruição do esclarecimento. Em que pese a força dessa expressão, ela é utilizada literalmente pelos autores: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (DE, p. 13, ênfase inserida). Mais à frente, ainda no mesmo prefácio, a expressão volta a ser utilizada ao anunciarem o capítulo “Elementos do Antissemitismo: Limites do Esclarecimento”: “A tendência não apenas ideal, mas também prática, à autodestruição, caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência evidencia-se sem disfarces” (DE, p. 15, ênfase inserida)⁴⁰.

Para Adorno e Horkheimer, o termo *esclarecimento* refere-se a um amplo programa de desencantamento do mundo, pelo qual a humanidade buscou se libertar do medo de uma natureza desconhecida e elevar os homens à condição de senhores (DE, p. 17). A concepção de esclarecimento desenvolvida pelos autores é vinculada à ideia de

⁴⁰ Além disso, essa ideia é ainda reafirmada em alguns comentadores, como Duarte ao afirmar que na *Dialética do Esclarecimento* “o que há é a implacável denúncia de um processo em curso que, no limite, poderá aniquilar a razão” (DUARTE, 1997, p. 136). E, em outro exemplo, aparece em Wellmer, que ao comentar os motivos de uma revisão, pela Teoria Crítica, do que ele denomina dialética do progresso, afirma: “A dialética do progresso torna-se negativa, visando antes a destruição do que a realização da razão” (WELLMER, 1994, p. 79).

desencantamento e racionalização. Os autores apropriam-se do conceito de *desencantamento do mundo* conforme desenvolvido por Max Weber. Importa notar que se em Weber a tese do desencantamento do mundo possui, de forma prioritária, a acepção estritamente religiosa da eliminação da magia como meio de salvação, por sua vez, na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer dilatam o alcance histórico⁴¹ dessa tese weberiana ao ponto de ela poder ser compreendida praticamente, conforme a expressão de Duarte, como o próprio “princípio de explicação” da cultura (DUARTE, 1993, p. 59).

De acordo com os autores, no conceito mesmo desse pensamento esclarecedor, assim como em suas formas históricas concretas – sejam as manifestações da ciência moderna, do direito e da moral ou da indústria cultural – encontra-se o germe para a regressão da cultura. Nesse sentido, os autores afirmam que há um necessário entrelaçamento entre realidade social e racionalidade (DE, p. 15), em outros termos, há um vínculo entre as formas de organização do mundo objetivo e as formas de pensamento. Conforme o texto da *Dialética do Esclarecimento*, a própria dimensão conceitual está relacionada a uma ideia de dominação. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer afirmam: “A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real” (DE, p. 25).

O processo anunciado de possibilidade de autodestruição do pensamento esclarecido é entendido como submetido a uma lógica interna própria. No prefácio a

⁴¹ Segundo Pierucci, no texto *A ciência como vocação* o próprio Weber ampliaria o alcance da tese para se referir à racionalização promovida através da ciência e da técnica cientificamente orientada e à ideia mais ampla de *perda de sentido* como resultante desse processo. O autor ressalta, no entanto, que o alargamento da acepção de *desencantamento*, já operado por Weber, torna-se algo de alcance histórico vertiginosamente dilatado no uso que dela faz Adorno e Horkheimer. Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2003, pp. 150-166.

Palavras e Sinais, último livro publicado em vida por Adorno, em 1969, esta temática é mais uma vez afirmada: “O horror que um dia culminou em Auschwitz operou com uma lógica imanente ao espírito: a regressão deste” (ADORNO, 1995, p. 12) ⁴².

A partir dessa perspectiva, a hipótese formulada por Adorno e Horkheimer é a de que o próprio pensamento esclarecedor deve acolher dentro de si a reflexão sobre o elemento regressivo, sob o risco de se consumir o diagnóstico da referida autodestruição da razão. Em outros termos, pode-se dizer que o pensamento esclarecido deve tornar-se reflexivo, esclarecer a si mesmo com o objetivo de compreender suas limitações e a não realização de seus próprios critérios. Em uma das formulações acerca das perspectivas do desenvolvimento racional da sociedade que, em alguma medida, é também um dos aspectos da dialética entre progresso e regressão, Adorno e Horkheimer afirmam: “Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento” (DE, p. 44) ⁴³. Nesse sentido, ergue-se a necessidade, segundo os autores, de realizar a crítica à racionalidade via autorreflexão do próprio pensamento esclarecido: “A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos” (DE, p. 14) ⁴⁴.

⁴² Cabe ainda apontar que na nota “Sobre a Nova Edição Alemã”, da *Dialética do Esclarecimento*, também de 1969, os autores afirmam: “O desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras. O prognóstico da conversão correlata do esclarecimento no positivismo, o mito dos fatos, finalmente a identidade da inteligência e da hostilidade ao espírito encontraram uma confirmação avassaladora” (DE, p. 9-10).

⁴³ Essa dialética é ainda abordada no prefácio: “A naturalização dos homens hoje em dia não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população” (DE, p. 14).

⁴⁴ Conforme indica Brunkhorst (2000, p. 134), Adorno e Horkheimer utilizam várias expressões semelhantes para formar a imagem de um pensamento que não é consciente de si: “pensamento cegamente pragmatizado” (DE, p.13), “pensamento esclarecido irrefletido” (DE, p. 80), “princípio da dominação cega” (DE, p. 45), “falsa projeção” (DE, p. 154).

No primeiro ensaio do livro, afirmado como o fundamento teórico dos seguintes⁴⁵, há o expresso objetivo de, a partir da crítica ao pensamento esclarecido, “preparar um conceito positivo de esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (DE, p. 15). Pode-se dizer que tal conceito positivo envolve a questão da ampliação do conceito de razão e, nesse sentido, permitiria que o pensamento esclarecido tomasse consciência de si mesmo e, com esse passo, reconhecesse suas próprias limitações e, do mesmo modo, o não cumprimento de seus próprios critérios. A intenção da tarefa de formulação de um conceito positivo remete também para a possibilidade de reconciliação do homem com a natureza, compreendida tanto na sua dimensão externa, objetiva, quanto interna, subjetiva, uma vez que, nos termos dos autores, há também um entrelaçamento “da natureza e da dominação da natureza” (DE, p. 15).

A tarefa da crítica à racionalidade desenvolvida pelos autores delinea-se a partir do modo como eles compreendem o processo de formação e o desdobramento histórico tanto da racionalidade quanto da concepção de subjetividade. No seu desenvolvimento, a racionalidade converte-se em instrumento de autoconservação e adaptação da espécie⁴⁶ e, assim, efetiva-se de forma unilateral associada a uma dinâmica de poder e domínio. Para Adorno e Horkheimer, a origem do saber estaria vinculada à tentativa de superar o medo de uma natureza ainda desconhecida que se impõe sobre os homens e que não se submete imediatamente a nenhuma forma de controle. Assim, conforme os

⁴⁵ Conforme Schmid Noerr, nos primeiros textos datilografados, esse ensaio intitulava-se ‘Mito e Esclarecimento’, na versão mimeografada de 1944 altera-se o título para ‘Dialética do Esclarecimento’ e, em 1947, recebe o título que permaneceu, ‘Conceito de Esclarecimento’ (cf. SCHMID NOERR, 2002, p. 221).

⁴⁶ “Enquanto órgão de semelhante adaptação, enquanto mera construção de meios, o esclarecimento é tão destrutivo como o acusam seus inimigos românticos” (DE, p. 45) e, ainda, “A razão desempenha o papel do instrumento de adaptação e não do tranquilizante, como poderia dar a entender o uso que o indivíduo às vezes faz dela. Sua astúcia consiste em fazer dos homens feras dotadas de um poder cada vez mais extenso, e não em estabelecer a identidade do sujeito e do objeto” (DE, p. 184).

autores, “a duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação” (DE, p. 25). Desse modo, pode-se dizer que o saber se estabelece em uma tensão permanente entre medo e emancipação – essa deve ser aqui entendida, ao menos em sua manifestação imediata, como a não submissão às forças naturais. Nesse sentido, “a passagem do caos para a civilização” pode ser marcada por uma situação na qual “as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata” (DE, p. 27). O que é entendido de forma mais problemática pelos autores não se refere de forma direta à origem no medo, mas sim aos modos estabelecidos para tentar superar essa condição⁴⁷.

Seria possível dizer que o pensamento mítico é visto pelos autores como a primeira tentativa de lidar com as ameaças impostas pela natureza desconhecida. Essa é uma das possibilidades de se compreender a tese, anunciada no prefácio e desdobrada no primeiro capítulo do livro, de que “O mito já é esclarecimento” (DE, p. 15). Segundo Adorno e Horkheimer, o programa do esclarecimento tinha como meta “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (DE, p. 17)⁴⁸, no entanto, embora o pensamento esclarecido enxergasse os mitos como o outro a que ele tinha que combater, para os autores, “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (DE, p. 20)⁴⁹.

⁴⁷ Conforme Gagnebin, “O saber que deve liberar do medo é definido como um poder no sentido forte de domínio: é só quando os homens se tornam ‘senhores’ que eles conseguem ficar sem medo” (GAGNEBIN, 1997, p. 110). E, ainda, que se recorde o início do primeiro capítulo do livro: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (DE, p. 17).

⁴⁸ Nesse sentido, outra associação ao termo *esclarecimento* é justamente *desmitologização*. Cf. DE, p. 20, 26, 79, entre outras.

⁴⁹ Ainda, “A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento (...)” (DE, p. 23).

Assim, conforme Adorno e Horkheimer, o pensamento esclarecido aproxima-se mais do mito do que é normalmente admitido, pois, “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (DE, p. 20), o que implica, de imediato, que o pensamento mítico compartilha importantes características com o pensamento esclarecido. Do mesmo modo, traços importantes identificados à preponderância do pensamento lógico-racional, que comumente são contrapostos ao pensamento mítico, são também, conforme os autores, identificados neste último. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer afirmam que tanto o pensamento mítico quanto o pensamento esclarecido atuam sob o princípio da “necessidade fatal” ou do “destino”: “no mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido. E assim continua no esclarecimento: o fato torna-se nulo, mal acabou de acontecer” (DE, p. 23). Do mesmo modo, as duas formas de pensamento também seguiriam o “princípio da imanência”, isto é, “a explicação de todo acontecimento como repetição” (DE, p. 23).

Apesar das similaridades apontadas, Adorno e Horkheimer não igualam pensamento mítico e esclarecido. Há também diferenças importantes na caracterização feita pelos autores. Uma das mais centrais refere-se à “substitutividade específica” presente no pensamento mítico-mágico e que, no pensamento esclarecido, converte-se em “fungibilidade universal”. Para o pensamento mítico, “o que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa; em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado” (DE, p. 22); por sua vez, para o pensamento esclarecido, “um átomo é desintegrado, não em substituição, mas como uma espécie da matéria, e a cobaia atravessa, não em substituição, mas desconhecida como um simples exemplar, a paixão do laboratório” (DE, p. 22).

A distinção acima mencionada associa-se diretamente a outra também de fundamental importância: tanto o pensamento mítico-mágico quanto o pensamento

esclarecido, especialmente em sua manifestação como ciência, buscam dominar as forças naturais. No entanto, a magia persegue seus fins por meio de um procedimento mimético enquanto, por sua vez, a ciência o faz pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto visado. Essa distinção se dá, pois, conforme os autores, no âmbito do pensamento mágico ainda não haveria total separação entre o pensamento e a realidade. Nesse sentido, entende-se a afirmação de Adorno e Horkheimer, “para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade” (DE, p. 22-23).

O pensamento esclarecido volta-se contra o mito, entre outros motivos, justamente por que esse último falharia em seu objetivo de controlar a natureza, uma vez que o outro que tanto o pensamento esclarecido quanto o mito necessitam confrontar é propriamente a natureza⁵⁰. Esse é um dos motivos que justifica por que Adorno e Horkheimer se utilizam de Francis Bacon como um dos representantes do esclarecimento, pois esse propugnava, da forma mais explícita até então, o saber como um instrumento para dominar a natureza. Assim, encontra-se a citação que Adorno e Horkheimer fazem de Bacon: “hoje apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade; se contudo nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática” (Bacon, *apud* DE, p. 17)⁵¹. Importa salientar, seguindo aqui um apontamento de Brunkhorst, que mesmo que haja esse entrelaçamento entre mito e esclarecimento, permanece ainda uma diferença

⁵⁰ Adorno e Horkheimer ainda apontam que esse programa traz consigo certa dose de violência: “Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (DE, p. 18).

⁵¹ Ainda, sobre isso, cf. Malloy (2005, p. 56). Duarte afirma que “neles [Bacon e Descartes/DS] a problemática da natureza – particularmente do domínio da natureza – salienta-se mais do que em qualquer outro filósofo do mesmo período” (DUARTE, 1993, p. 29).

substantiva, uma vez que o pensamento mítico está confinado nos limites da violência mais imediata, ao passo que o pensamento esclarecido seria justamente a tentativa de escapar a esses limites⁵². No texto dos autores, “O princípio segundo o qual a razão está simplesmente oposta a tudo o que é irracional fundamenta a verdadeira oposição entre a mitologia e o esclarecimento” (DE, p. 77).

Como consequência desse princípio, cabe indicar aquela que talvez seja a diferença mais marcante entre o pensamento mítico e o pensamento esclarecido: o ‘trabalho do conceito’. Assim, segundo Adorno e Horkheimer, o pensamento mítico “sempre foi obscuro e iluminante ao mesmo tempo. Suas credenciais têm sido desde sempre a familiaridade e o fato de dispensar do trabalho do conceito” (DE, p. 14). Em direto contraste, os autores se implicam em uma determinada tarefa que envolve a importância desse trabalho do conceito⁵³:

Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento. Contudo, enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente aos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele 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

⁵² Conforme Brunkhorst, “Apesar de todo o entrelaçamento dialético entre mito e esclarecimento, há uma diferença entre eles. Enquanto a mitologia está irrevogavelmente nos limites da violência e crueldade, o esclarecimento é a obstinada tentativa de evitar a violência e a crueldade, e isso é uma tentativa que emerge no meio do pensamento mítico. Essa tentativa algumas vezes falha, mas – sobre a base da primeira tese [O mito já é esclarecimento/DS] – não é necessário que isso ocorra” (BRUNKHORST, 2000, p. 137). No original: “Despite all the dialectical entwining of myth and enlightenment, there is a difference between them. Whereas mythology is irrevocably bound to violence and cruelty, enlightenment is the recalcitrant attempt to avoid violence and cruelty, and this is an attempt that emerges in the midst of mythical thinking. This attempt sometimes fails, but - on the ground of the first thesis - it need not” (BRUNKHORST, 2000, p. 137).

⁵³ Também na ‘Dedicatória’ de *Minima Moralia* há uma referência semelhante: “Os aforismos finais de cada parte conduzem tematicamente também à Filosofia, sem jamais se afirmarem como perfeitos e definitivos: todos pretendem marcar posições iniciais ou fornecer modelos para um futuro esforço do conceito” (ADORNO, 1993, p. 10).

forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuada da injustiça (DE, p. 44).

Conforme afirmado, Adorno e Horkheimer elaboram a tese de que o desenvolvimento da racionalidade ocorre conjuntamente à formação do sujeito. Tais processos vinculam-se à ideia de autoconservação e, assim, o sujeito reage mediante o trabalho à constante ameaça das forças naturais no intuito de dominar essa mesma natureza. A questão central não é meramente o domínio da natureza como tal – pois, conforme os autores, “a dominação da natureza, *sem o que o espírito não existe*, consiste em sucumbir à natureza” (DE, p. 44, ênfase inserida), mas o fato de a racionalidade realizar-se primordialmente como instrumental e com o objetivo marcadamente de autoconservação. Trata-se, assim, da crítica a uma racionalidade que se estreitou cada vez mais durante seu desdobramento histórico, mas que portava em si, desde o início, o germe para a regressão. Na obra de autoria unicamente de Horkheimer, *Eclipse da Razão*, talvez se encontre a formulação mais explícita no que tange a essa temática:

Se tivéssemos de falar de uma doença que afeta a razão, tal doença não deveria ser entendida como algo que tivesse abalado a razão em um determinado momento histórico, mas como algo inseparável da natureza da razão dentro da civilização, tal como vimos até agora. A enfermidade da razão está no fato de que ela nasceu do impulso do homem para dominar a natureza, e a sua ‘recuperação’ depende da compreensão interna da natureza da doença original, e não de uma cura dos seus sintomas posteriores (HORKHEIMER, 2002, p. 180-81).

Nesse mesmo sentido, parece-nos acertada a posição de Habermas ao afirmar que Adorno e Horkheimer convertem a razão instrumental em uma categoria do

processo histórico universal da civilização, estendendo-a ao começo mesmo da humanização (2012, p. 630).

2.1 A formação da subjetividade proto-esclarecida e autoconservação

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer traçam de forma conjunta o desenvolvimento da racionalidade esclarecida e a constituição de sua correspondente subjetividade. Para tanto, os autores recorrem à viagem de Ulisses narrada na *Odisseia*, pois, segundo eles, essa obra homérica em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento (DE, p. 47). Ainda, em carta endereçada ao seu amigo Friedrich Pollock em 20 de março de 1943, Horkheimer justifica de forma clara a opção pela *Odisseia*:

Nós tínhamos resolvido que esse trabalho deveria ser feito porque a *Odisseia* é o primeiro documento sobre a antropologia do homem no sentido moderno, isto é, no sentido de um ser racional e esclarecido. O que esse estudo vai nos ensinar terá, portanto, um certo valor para o projeto, já que a ideia de sacrifício ritual que Ulisses tenta superar desempenhará, provavelmente, um papel essencial na psicologia do antissemitismo. (HORKHEIMER *apud* WIGGERSHAUS, 2002, p. 354).

No tocante à constituição da identidade do ego, segundo Adorno e Horkheimer, Ulisses, para sobreviver aos perigos da natureza ameaçadora encontrados em seu caminho, forma-se em sua rigidez como unidade apenas através da multiplicidade que é negada por essa mesma unidade. Assim, segundo a *Dialética do Esclarecimento*, “as aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica” (DE, p. 50).

Pode-se dizer que o herói da *Odisseia* é entendido pelos autores como ‘racional e esclarecido’ no sentido de que ele possui um comportamento orientado racionalmente a partir de uma meta, de um objetivo pré-estabelecido, qual seja, retornar para casa. Para cumprir seu objetivo, Ulisses precisa se autopreservar e, dessa forma, segundo Adorno e Horkheimer, “o recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia” (DE, p. 50). Nesse sentido, é possível indicar os momentos dessa singular astúcia: nos encontros com as potências míticas, Ulisses renuncia a sua *identidade* no episódio dos Ciclopes, à sua *liberdade* no encontro com as Sereias e, ainda, ao seu próprio *prazer* no episódio de Circe e dos comedores de Lótus⁵⁴. Desse modo, Ulisses, se é legítimo dizer, cumpre de forma integral o programa do esclarecimento, pois busca não apenas preservar-se das ameaças da natureza, mas também, controlá-las.

Para cumprir o objetivo de autoconservação e de controle das forças naturais-míticas, afinado ao princípio de “perder-se para se conservar”, Ulisses deve aprender a controlar sua natureza interna. Em uma análise do canto XX da *Odisseia*, especificamente na passagem em que Ulisses bate em seu próprio coração e conversa com ele, os autores afirmam:

O sujeito ainda não está configurado em sua identidade interna. Seus ímpetos, seu ânimo e seu coração excitam-se independente dele. (...). O sujeito, ainda dividido e forçado a usar de violência contra a natureza tanto dentro dele quanto fora dele, ‘pune’ o coração exortando-o à paciência e negando-lhe – com o olhar posto no futuro – o presente imediato. Bater no peito tornou-se depois um gesto de triunfo: com esse gesto, o vencedor

⁵⁴ Não se trata de fazer aqui uma análise pormenorizada da argumentação de Adorno e Horkheimer em sua leitura da *Odisseia*, mas, simplesmente, de apontar os traços gerais que interessam para o nosso ponto central, a saber, como se entrelaçam autoconservação, razão instrumental e a crítica a tal enlace desenvolvida pelos autores.

exprime o fato de que sua vitória é sempre uma vitória sobre sua própria natureza. Esse feito é levado a cabo pela razão autoconservadora. (DE, p. 215).

Essa passagem da *Dialética do Esclarecimento* ilustra o processo no qual o eu torna-se idêntico a si mesmo, ou seja, no qual há a sublimação de impulsos contraditórios e inicia-se a formação da identidade pessoal ⁵⁵. Assim, o sujeito adquire sua organização interna na exata medida em que, para controlar a natureza externa, suprime e esquece a presença da natureza em si mesmo. É nesse sentido que se compreende a afirmação dos autores de que Ulisses se furta ao sacrifício sacrificando-se (DE, p. 54).

Em consequência, é possível afirmar que o processo civilizatório, do qual a narrativa de Ulisses é utilizada pelos autores como modelo alegórico, desencadeia-se por meio de um ato de violência do homem contra a natureza e contra o próprio homem. Assim, o desenvolvimento da ciência e a manipulação técnica ligam-se de forma inextrincável à dominação da natureza e, por conseguinte, à violência introjetada dos homens sobre os homens, isto é, à violência do sujeito sobre sua própria natureza. Em última instância, na formulação dos autores, “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia” (DE, p. 54). Nesse sentido, a autoafirmação do sujeito se dá via essa introversão do sacrifício⁵⁶.

⁵⁵ Nesse mesmo sentido, os autores irão afirmar, “o eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação” (DE, p. 36).

⁵⁶ Cf. WHITEBOOK (2008, p. 108). Ainda, conforme sintetiza Habermas, essa formulação “de que os homens formam sua identidade na medida em que aprendem a dominar a natureza exterior ao preço da repressão de sua natureza interior oferece o modelo para uma descrição sob a qual o processo de esclarecimento revela sua face de Janus: o preço da renúncia, da auto-ocultação, da comunicação rompida do eu com sua própria natureza que se tornou anônima na forma do ‘isso’, é interpretado como consequência de uma introversão do sacrifício” (HABERMAS, 2000, pp. 157-158).

Talvez seja possível afirmar que Adorno e Horkheimer utilizem a *Odisseia* como ilustração tanto do processo de constituição de uma identidade estável quanto do modo como se realizou o controle dos impulsos vitais desse mesmo sujeito. Na seção intitulada “Interesse pelo corpo”, presente nas *Notas e Esboços*, lê-se: “Sob a história conhecida da Europa corre, subterrânea, uma outra história. Ela consiste no destino dos instintos e paixões humanas recalcados e desfigurados pela civilização” (DE, p. 190). No entanto, cabe indicar, conforme afirmação dos autores, que “o herói das aventuras revela-se como um *protótipo* do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem naquela autoafirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante” (DE, p. 47, ênfase inserida). Ainda, em outro momento, Adorno e Horkheimer utilizam a expressão “proto-história da subjetividade” (DE, p. 54).

Segundo Sherrat, “Adorno e Horkheimer são cuidadosos para usar a noção de ‘proto-esclarecimento’ quando eles se referem aos antigos e muito seletivos sobre quais aspectos particulares do pensamento de Homero são relevantes” (SHERRAT, 2000, p. 524)⁵⁷. Ainda assim, encontram-se críticas ao modo como a análise de Adorno e Horkheimer é feita, especificamente à falta de uma mediação histórica. Benhabib, por exemplo, em seu *Critique, Norm, and Utopia*, critica esse momento da estratégia desenvolvida na *Dialética do Esclarecimento* nos seguintes termos: “A extensão de categorias psicanalíticas aos começos da civilização ocidental conduz, assim, a um profundo a-historicismo que em grande medida reduz a plausibilidade dessa genealogia do eu moderno” (BENHABIB, 1986, p. 168)⁵⁸. Do mesmo modo, John Abromeit

⁵⁷ “Adorno and Horkheimer are careful to use the notion ‘proto–enlightenment’ when they refer to the Ancients and are very selective about which particular aspects of Homer’s thought are relevant” (SHERRAT, 2000, p. 524).

⁵⁸ “The extension of psychoanalytic thus leads to a profound ahistoricism which greatly reduces the plausibility of this genealogy of the modern self” (BENHABIB, 1986, p. 168).

crítica a obra como um todo pela ausência de uma necessária mediação histórica. Assim, conforme Abromeit, a obra conjunta de Adorno e Horkheimer,

na medida em que se apoia em uma noção trans-histórica de dominação da natureza e não em uma teoria nuançada do desenvolvimento da sociedade moderna burguesa – tal como se encontra nos escritos do final de 20 e 30 de Horkheimer – a *Dialética do Esclarecimento* falha em satisfazer uma das condições necessárias do pensamento dialético: a mediação histórica. (ABROMEIT, 2011, p. 427) ⁵⁹.

Abromeit considera, em sua crítica, que Adorno estava mais interessado em continuidades epistemológicas do que em mediações históricas do pensamento burguês. Esse seria, segundo ele, o motivo responsável pelo tipo de leitura que é feita pelos autores da *Odisseia*. ⁶⁰

De todo modo, será a partir do estudo da *Odisseia* que se desenvolverá a tese de que a emergência do sujeito se dá com a dominação da sua natureza interna, isto é, pode-se dizer, com o controle do indivíduo sobre o amorfo em si mesmo. Nesse sentido, a autoafirmação do sujeito será entendida, também, como autodenegação. Além disso, o esforço do eu para se autoconservar e se afirmar relaciona-se com a racionalidade

⁵⁹ “Insofar as it rests on a transhistorical notion of the domination of nature and not a nuanced theory of the development of modern bourgeois society – such as one finds in Horkheimer’s writings in the late 1920s and 1930s – *Dialectic of Enlightenment* fails to satisfy one of the necessary conditions of dialectical thinking: historical mediation” (ABROMEIT, 2011, p. 427).

⁶⁰ Cf. ABROMEIT (2011, p. 388). Ainda importa salientar aqui dois pontos: 1) Abromeit sustenta que a posição de Horkheimer se altera significativamente para uma perspectiva mais próxima à de Adorno apenas no período de 1939-40 (Cf. ABROMEIT, 2011, p. 384); 2) embora avalie a aproximação teórica entre os autores, Abromeit considera que Adorno é o autor principal do *Excursus I*, onde se desenvolve de forma pormenorizada a interpretação dessa obra homérica. Embora concordemos com o ponto acerca da autoria *primária* do capítulo, conforme aparece de forma clara na carta de Adorno endereçada aos pais, em 10 de fevereiro de 1943 (ADORNO, 2006, p. 119-120), não há como avaliar a posição de Abromeit no que toca às proximidades e diferenças de Adorno e Horkheimer sem levar em consideração outros textos do período, sobretudo os protocolos de discussão entre Adorno e Horkheimer, o que faremos mais à frente.

desdobrada historicamente como instrumental. Conforme o texto da *Dialética do Esclarecimento*, em uma citação tanto longa quanto crucial:

Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da natureza, mas também o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade. O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida, dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado. (DE, p. 54)

A constituição do eu carrega consigo, portanto, certa dose de violência sobre a parcela da natureza em si e, assim, conseqüentemente, “o despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações” (DE, p. 21). Além disso, a emergência de um sujeito rígido e estável conduz a um rompimento de uma possível “conexão flutuante com a natureza” (DE, p. 52) e, do mesmo modo, a uma perda da capacidade de relacionar-se mimeticamente com a natureza, justamente o índice do que não é controlado.

Embora a *Dialética do Esclarecimento* enfatize especialmente os custos envolvidos na emergência do ego ⁶¹, os autores não defendem um retorno à condição de não distinção entre o sujeito e a natureza. A separação do espírito e da natureza, em outros termos, a constituição e o fortalecimento da subjetividade é compreendida, também, como um avanço, pois a natureza não é entendida, pelos autores, como alguma espécie de modelo a ser seguido. Nos termos da *Dialética do Esclarecimento*: “A natureza em si mesma não é nem boa, como queria o antigo romantismo, nem nobre, como quer o novo. Como modelo e objetivo, ela representa o antiespírito, a mentira e a bestialidade” (DE, p. 208). Nesse mesmo sentido, em um texto escrito em homenagem a Adorno após a sua morte em 1969, Habermas comenta acerca da inexistência de uma formulação, por parte daquele, de alguma imagem de um ‘novo sujeito’:

De uma coisa estava [Adorno/DS] seguro: uma liberdade que aspirasse a constituir a antiimagem polêmica do sofrimento provocado pelas coações sociais, não deveria limitar-se a anular a repressividade do princípio do *ego*, mas conservar também a força de resistência deste princípio contra a dissolução do amorfo da própria natureza e do coletivo (HABERMAS, 1980, p. 144) ⁶².

⁶¹ Um exemplo encontra-se na seguinte formulação: “A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo” (DE, p. 39).

⁶² Ainda sobre essa temática, conforme Freitas, “Em hipótese alguma poder-se-ia pensar qualquer forma de liberdade, de autonomia, de realização do humano, etc., sem haver a ruptura em relação à natureza. Essa ruptura é *absolutamente* necessária e, em hipótese alguma, seria pensável a construção de todas as possibilidades de um mundo justo humanamente sem o processo de repressão, de dominação da natureza” (FREITAS, 2006, p.86, grifo do autor). Acerca da importância da noção de ‘indivíduo’ para os autores, Whitebook pontua: “Quaisquer que fossem suas deficiências, a idéia de um indivíduo autônomo tinha de ser defendida em bases políticas. (...). Diante do totalitarismo rude do fascismo e do totalitarismo sutil de um mundo administrado, Horkheimer e Adorno sustentavam que o ‘momento do pensamento crítico’ da capacidade para um juízo político independente, ainda que limitado, tinha de ser preservado. Eles, portanto, apostaram relutantemente todas as suas fichas no indivíduo autônomo” (WHITEBOOK, 2008, pp. 111-12).

Da mesma forma, em uma conferência proferida em 1969, ainda sob o impacto da morte de Adorno, Horkheimer escreve acerca de uma das tarefas da Teoria Crítica após o final da guerra: “Se trata antes de conservar aquilo que é positivo, como, por exemplo, a autonomia da pessoa individual, a importância do indivíduo, sua psicologia diferenciada, certos fatores da cultura, sem colocar obstáculos ao progresso” (HORKHEIMER, 1986, p. 59).

Na sequência, trata-se de investigar atentamente, quais os principais traços e modo de se efetivar dessa racionalidade instrumental, guiada de forma preponderante à autoconservação do sujeito. Tal concepção de razão se configura, a partir de seu núcleo, como dominação da natureza externa e interna. Por conseguinte, ela se realiza portando em si uma dinâmica de poder e domínio, expressada, em seus termos gerais, pelo seu caráter abstrato.

2.2 Delineamento da racionalidade instrumental

Conforme explicitado na seção anterior, a figura de Ulisses alude à proto-história da subjetividade e à consolidação de um eu idêntico a si mesmo. Desse modo, segundo os autores, o saber que configura a identidade do herói homérico e que cria as condições para que ele se autoconserva obtém sua substância “da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida” (DE, p.50). Como consequência desse passo, seguindo a formulação de Ricardo Barbosa, “o espírito deixa-se moldar desde dentro em uma estrutura voltada ao idêntico” (BARBOSA, 1996, p. 48).

No processo de sua constituição, o indivíduo distingue-se da natureza e essa única distinção, entre o sujeito e aquilo que lhe é diferente, absorve todas as outras,

possibilitando, portanto, o desencantamento da natureza e a correspondente transformação da natureza em mera objetividade. Segundo Adorno e Horkheimer, “nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza” (DE, p. 21). Tal unidade da natureza não está presente no âmbito do pensamento mágico, pois neste, segundo os autores, ainda encontram-se distinções. Desse modo, “no estágio mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas do parentesco (DE, p. 22).

Assim, justamente essas semelhanças, qualidades e afinidades entre os entes são substituídas pela “única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado” (DE, p. 22). A linguagem transforma-se, para o pensamento esclarecido, em uma espécie de sistema de signos destituídos de qualquer intenção transcendente. Sua função primária, notadamente no âmbito científico, consistiria, desse modo, no cálculo. Conforme os autores, entendida desse modo, a linguagem, “para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela” (DE, p. 27).

A compreensão da linguagem, de acordo com a visão do pensamento esclarecido, como meramente um sistema de signos se efetiva, para os autores, a partir do que eles entendem ser a demarcação entre ciência e poesia. Pois, se no âmbito do pensamento mágico e mítico signo e imagem ainda coincidiam, no campo científico a linguagem é utilizada como o referido signo destituído de sentido imanente. Por sua vez, “enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes, sem jamais deixar-se reconstituir através de sua adição, através da sinestesia ou da arte total” (DE, p. 27). Importa enfatizar que, para

Adorno e Horkheimer, tal separação histórica entre signo e imagem é inevitável; não se trata, pois, de invertê-la, especificamente no que tange ao âmbito do pensamento esclarecido e conceitual⁶³. No entanto, como eles advertem, a reiterada hipóstase dessa separação conduziria à “destruição da verdade” (DE, p. 28). Contra tal hipóstase, inclusive, em uma das poucas passagens em que os autores ressaltam aspectos positivos do processo em curso, mostra-se a ainda confiança no pensamento dialético: “A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Desse modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos” (DE, p. 32).

A referida concepção da linguagem como “sistema de signos desligados” é vinculada, para os autores, à interpretação neopositivista da ciência. Pode-se afirmar que tal interpretação é a herdeira mais imediata do resultado da leitura que Adorno e Horkheimer têm do processo de desenvolvimento e estreitamento da racionalidade. Com efeito, os autores entendem que a racionalidade desenvolvida primordialmente com o intuito de autoconservação do sujeito desdobra-se a partir da lógica de poder e domínio. Esse domínio ocorre por meio de uma racionalidade que calcula, organiza e administra, possuindo na abstração seu instrumento (DE, p. 24). Tal racionalidade efetiva-se na medida em que o sujeito distancia-se do seu objeto e, assim, o pensamento é capaz de abstrair das qualidades e atributos próprios do objeto. A autonomia adquirida pelo sujeito face aos objetos, em outros termos, essa distância que se consolida entre eles, é o pressuposto de toda abstração e é apenas a partir dela que o pensamento só

⁶³ Conforme Barbosa, “seria ingênuo supor que Adorno quisesse fazer da obra de arte o modelo do discurso filosófico, ou que este deveria estar em condições de oferecer a verdade sob a aparência estética, renunciando às exigências de rigor teórico próprias ao pensamento conceitual” (BARBOSA, 1996, p. 56). Cabe acrescentar, ainda seguindo Barbosa, que tal ressalva não impede, especialmente por Adorno, a acolhida de motivos estéticos na forma da exposição da atividade conceitual da filosofia.

reconhece como existente o que se deixa captar pela unidade e, em última instância, pelo ideal de sistema⁶⁴. Isso se dá pelo fato de que um pensamento que não se oriente para um sistema seria considerado sem direção ou, ainda, autoritário. Desse modo, para os autores,

O pensamento, no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios, não importa se estes são interpretados como axiomas arbitrariamente escolhidos, ideias inatas ou abstrações supremas. As leis lógicas estabelecem as relações mais gerais no interior da ordem, elas as definem. A unidade reside na concordância. O princípio da contradição é o sistema *in nuce*. O conhecimento consiste na subsunção a princípios (DE, p. 71).

Pode-se dizer, portanto, que todas as potências e forças da natureza, ainda existentes para o pensamento mítico, são reduzidas a uma matéria caótica e indiferenciada, e o sujeito torna-se o único responsável pela determinação racional de significado. Nesse processo, conforme os autores, os dois lados, sujeito e objeto, são empobrecidos por tal redução. Assim, a razão esclarecida dissolve no pensamento as qualidades do objeto, possibilitando equivaler o diferente e, por conseguinte, eliminar, nesse processo, o incomensurável⁶⁵. Em uma das formulações da *Dialética do*

⁶⁴ Embora a referência a ‘sistema’ apareça repentinamente, ela se deve à compreensão de que, no sentido moderno, o pensamento esclarecido é “a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico”. Sobre tal entendimento específico: “o esclarecimento dos tempos modernos esteve desde o começo sob o signo da radicalidade: é isso que o distingue de toda etapa anterior da desmitologização. (...). Mas, enquanto todas as mudanças anteriores (do pré-animismo à magia, da cultura matriarcal à patriarcal, do politeísmo dos escravocratas à hierarquia católica) colocavam novas mitologias, ainda que esclarecidas, no lugar das antigas (o deus dos exércitos no lugar da Grande Mãe, a adoração do cordeiro no lugar do totem), toda forma de devotamento que se considerava objetiva, fundamentada na coisa, dissipava-se à luz da razão esclarecida” (DE, p. 79).

⁶⁵ Conforme a formulação de Schweppenhäuser: “o pensamento deve operar dentro de uma estrutura de definições gerais e, assim, subtrair dos objetos da cognição qualquer elemento específico que não se dissolva no princípio de unidade” (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 42). “Thinking must operate within the framework of general definitions and hence subtract from objects of cognition any specific element that will not dissolve into the principle of unity” (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 42).

Esclarecimento: “O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (DE, p. 23-24).

É por tal motivo, isto é, a eliminação daquilo que escapa à possibilidade de mensuração, sustentam os autores, que a ciência moderna tem como princípio, conforme aludido anteriormente, a fungibilidade universal, em outros termos, a possibilidade de troca de todo e qualquer objeto de conhecimento por um semelhante, pois são conhecidos apenas abstratamente ou, ainda, a partir unicamente de suas determinações universais. O desenvolvimento do mencionado princípio realiza-se na ideia de equivalência que permite, ao igualar o diferente, praticar violência ao não-idêntico ao reduzi-lo ao idêntico. Assim, se a história da civilização é a história da introversão do sacrifício e, esse, por sua vez, foi secularizado na lógica da troca racional⁶⁶, percebe-se, portanto, como é a possibilidade mesma de fungibilidade universal o veículo do progresso e, ao mesmo tempo, da regressão (DE, p. 40), uma vez que é por essa fungibilidade que é possível equivaler e trocar o diferente *como se fosse igual*.

Cabe aqui um breve apontamento acerca da discussão sobre o não-idêntico. Sobre essa temática, Habermas afirma: “o impulso que animava a *Dialética do Iluminismo* [*Esclarecimento*/DS] foi retomado por Adorno na *Dialética Negativa*, que se tornou agora o seu testamento filosófico: salvar o que o Espírito obcecado pela produção do idêntico, elimina do objeto – o não-idêntico” (HABERMAS, 1980, p. 145)

⁶⁶ “Se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos” (DE, p. 51).

⁶⁷. Seguindo o comentário de Habermas, seria possível afirmar que a temática da não-identidade está presente na *Dialética do Esclarecimento* especialmente ao se assinalar a necessidade de salvaguardar aquilo que seria do âmbito do particular, fragmentário, individual. Conservar, afinal, algo do esforço do pensamento esclarecido de identificar tais instâncias a uma estrutura universal prévia, de tal modo que a referida instância não seja subsumida nesse universal. Esse, por exemplo, parece ser o teor presente na nota ‘Classificação’:

A luta contra os conceitos universais não tem sentido. Mas isso não nos diz o que pensar da dignidade do universal. O que é comum a muitos indivíduos, ou o que reaparece sempre no indivíduo, não precisa absolutamente de ser mais estável, mais eterno, mais profundo do que o particular. A escala dos gêneros não é a escala da importância. (...). A classificação é a condição do conhecimento, não o próprio conhecimento, e o conhecimento por sua vez destrói a classificação (DE, p. 181).

Desse modo, na *Dialética do Esclarecimento*, a temática da não-identidade aponta para a necessidade de resguardar as qualidades intrínsecas do objeto conceituado da apreensão abstrata na malha dos conceitos universais. Tal a possibilidade de que o objeto seja, portanto, igual a si mesmo e conserve sua incomensurabilidade.⁶⁸ Nos termos da *Dialética Negativa*, essa questão pode ser assim compreendida: “Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele. Nessa medida, o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa em face de suas identificações” (ADORNO, 2009, p.140).

⁶⁷ Wellmer entende que a crítica ao pensamento identificante pode ser vista como um dos núcleos do pensamento de Adorno. Cf. WELLMER, 1993, p. 135.

⁶⁸ Neves Silva afirma que o não-idêntico refere-se àquilo que “permanece não-conceitual porque não acolhido no processo de identificação, no encanto da unidade” (NEVES SILVA, 2009, p. 58).

Conforme aludido, a temática da não-identidade está presente na *Dialética do Esclarecimento* no que tange, portanto, à crítica da atividade conceitual desenvolvida pelo pensamento esclarecido. Assim, os autores se manifestam acerca do modo como é compreendida a atividade do conceito sob a égide do referido espírito esclarecido:

Pensando, os homens distanciam-se da natureza a fim de torná-la presente de modo a ser dominada. Semelhante à coisa, à ferramenta material – que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, disparatado do conhecido, único, idêntico – o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las. (DE, p. 43).

Talvez seja possível afirmar que, em 1947, há apenas a tematização dessa questão, isto é, seu apontamento como tarefa a ser realizada, como, por exemplo, na determinação de que “visto que a história enquanto correlato de uma teoria unitária, como algo de construível, não é o bem, mas justamente o horror, o pensamento, na verdade, é um elemento negativo” (DE, p. 185) e, ainda, “só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça” (DE, p. 181)⁶⁹. Em outros termos, o pleno desenvolvimento da relação entre conceituação e não-identidade não se realiza no âmbito da *Dialética* escrita a quatro mãos.

É possível afirmar, todavia, que tanto no diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento* quanto no da *Dialética Negativa*, há correspondência entre o sistema histórico-social e a atividade de conceituação. Na *Dialética* de 1947 encontra-se a já mencionada passagem: “A dominação na esfera do conceito eleva-se fundamentada na

⁶⁹ Acerca dessa temática, Barbosa afirma “o não-idêntico: eis aqui o motivo central da filosofia do último Adorno” (BARBOSA, 1996, p. 49). Por sua vez, embora Alves Júnior indique que a questão do não-idêntico seja uma das “chaves” da *Dialética do Esclarecimento*, conforme ele mesmo afirma, ela é amplamente desenvolvida por Adorno na *Dialética Negativa* (2003, p. 36). Do mesmo modo, Schweppenhäuser alega que Adorno busca alcançar o não-idêntico através do procedimento de um pensamento constelatório (2009, p. 48). Um tal modo de linguagem filosófica não se encontra desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento*.

dominação do real” (DE, p. 25). Nesse mesmo sentido, Wellmer afirma que o “conceito de espírito instrumental não somente significa uma relação cognitiva, mas sim também um princípio estruturador das relações dos homens entre si e com a natureza” (WELLMER, 1993, p. 151). Do mesmo modo, pode-se dizer, seguindo Neves Silva, que a noção de crítica imanente, no Adorno tardio, indica a necessidade “tanto de expor a inverdade do sistema, sua afirmação de identidade, quanto de fazer a crítica da sociedade que o engendra” (NEVES SILVA, 2009, p. 67). Note-se, assim, que, como referido acima, se a não-identidade na obra de 1947 está mais próxima da ideia de resguardar o individual, isso se coaduna com os traços gerais do diagnóstico desenvolvido pelos autores *naquele momento*, que aponta mais fortemente para a “integração total” (DE, p. 9). Ainda, em outra passagem:

A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. (DE, p. 73).

Por sua vez, no diagnóstico subjacente à produção do Adorno tardio, ele dirá explicitamente em seu *Três Estudos sobre Hegel*, publicado em 1963, que se fosse possível definir a tarefa da filosofia, “ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar; expressar o não idêntico, apesar da expressão sempre identificá-lo” (ADORNO, 2013, p. 190).

Desse modo, se, conforme afirma a nota “Sobre a nova edição alemã”, de 1969, da *Dialética do Esclarecimento*, o diagnóstico da integração, embora não interrompido,

está suspenso (DE, p. 9), isso parece ter mais afinidade à ideia de que “entre indivíduo e sistema social se estabelece uma verdadeira dialética e não simplesmente subsunção, como parece ser o caso de inúmeras passagens da *Dialética do Esclarecimento*” (NOBRE, 1998, p. 30) ⁷⁰.

Em resumo, a problemática do não-idêntico, em 1947, retoma as linhas gerais da caracterização que Adorno e Horkheimer desenvolvem acerca do pensamento esclarecido e da correspondente atividade conceitual. Pode-se dizer que os autores percebem no desenvolvimento da razão esclarecida a sua antítese, isto é, o programa do esclarecimento é cumprido em um sentido unilateral, uma vez que a razão realiza-se meramente como *razão instrumental*. Segundo Schweppenhäuser: “na vitoriosa marcha do Esclarecimento, Adorno e Horkheimer percebem a antítese do Esclarecimento. A razão torna-se o instrumento de dominação. Racionalidade científica torna-se um sistema rígido e fechado ao qual tudo é subsumido, seja adequado ou não” (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 30) ⁷¹. Por tal motivo, os autores afirmam que “o esclarecimento expulsa da teoria a diferença” e, mais à frente, “a razão é o órgão do cálculo, do plano, ela é neutra com respeito a objetivos, seu elemento é a coordenação” (DE, p. 74 e 76) ⁷². No impulso em direção à auto-afirmação racional, a dominação da natureza só se tornou possível pelo esquecimento de todo o sofrimento provocado nesse

⁷⁰ Por sua vez, não se trata de forma alguma de sugerir que há total ruptura entre as duas *Dialéticas*, apenas apontar que talvez seja possível dizer que alguma oscilação ocorre no quadro geral na passagem da *Dialética* de 1947 para a obra tardia dos autores e, no caso específico, de Adorno. Alguma alteração, aliás, é indicada pelos próprios ao afirmarem: “Não nos agarramos sem modificações a tudo o que está dito no livro. Isso seria incompatível com uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável” (DE, p. 9).

⁷¹ “In the victory march of the Enlightenment, Horkheimer and Adorno perceive the Enlightenment’s antithesis. Reason becomes the tool of domination. Scientific rationality becomes a rigid, closed system to which everything is subsumed, whether it fits or not” (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 30).

⁷² Nesse mesmo sentido, conforme Freitas, a razão instrumental pode ser caracterizada “pela desconsideração, tanto da diferenciação qualitativa de seu objeto, quanto da necessidade de estabelecer *fins*” (FREITAS, 2006, p. 81-82, grifo do autor).

desenrolar do progresso e, conforme afirmado anteriormente, a perda da capacidade de um relacionar-se de forma mimética com a natureza.

Assim, conforme delineado por Adorno e Horkheimer, tanto o processo de constituição da subjetividade quanto, da mesma maneira, o programa do esclarecimento, são marcados pelo entrelaçamento com a dominação e, formalmente, pelo caráter abstrato e o critério do cálculo presentes na ideia de razão instrumental.

2.3 A tarefa propositiva da *Dialética do Esclarecimento* e suas implicações

Conforme referido, o que está em jogo, ao menos na forma de uma intenção propositiva, na crítica à racionalidade desenvolvida na *Dialética do Esclarecimento*, é propriamente a questão da possibilidade de ampliação do conceito de razão que, justamente, “o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (DE, p. 15). Se o pensamento, como instrumento de controle e domínio, é visto como “natureza esquecida de si mesma” (DE, p. 43), a tarefa de recordar a natureza no sujeito poderia permitir ao pensamento esclarecido tornar-se consciente da repressão que exerce sobre a natureza externa e interna. Segundo a formulação dos autores: “Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda a cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral” (DE, p. 44)⁷³.

Assim, se o núcleo de toda a racionalidade civilizatória, voltada à autoconservação, é justamente a negação da parcela de natureza no sujeito, a referida

⁷³ Freitas, em sua tese de doutorado, traduz a frase da seguinte forma: “através dessa rememoração da natureza no sujeito, cuja realização contém a verdade elidida de toda a cultura, o esclarecimento contrapõe-se à dominação em geral” (2006, p. 139). Na tradução espanhola: “Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal” (1998, p. 93). Na inglesa: Through this remembrance of nature within the subject, a remembrance which contains the unrecognized truth of all culture, enlightenment is opposed in principle to power (2002, p. 32). Não se trata, de forma alguma, nessa dissertação, de comparar traduções. Aqui, utilizou-se tal recurso unicamente pelo fato de que as mencionadas em nota indicam mais expressamente a ideia de “rememorar”.

rememoração implica no resgate dos conteúdos reprimidos e, para tanto, a evocação da categoria da *mimesis* faz-se necessária. O impulso mimético representa aqui resistência à categorização, isto é, àquilo que “não se pode dominar inteiramente” (DE, p. 151). A *mimesis* pode ser vista como associada a comportamentos afetivos, expressivos e receptivos. Essa vinculação, aliás, é feita por Wellmer, ao afirmar que a “*mimesis* é um nome para as formas de conduta sensorialmente receptivas, expressivas e comunicativas do vivente” (WELLMER, 1993, p. 151).

Marta Tafalla, em seu livro *Theodor W. Adorno: Uma filosofia de la memória*, embora considere ser a categoria da *mimesis* a mais difícil⁷⁴ da filosofia de Adorno, justamente pelo fato de ser a que talvez mais resista à definição, explicita como se pode vislumbrar a compreensão de uma *mimesis* mais enfática, aquela que é referida como tendo sido “proscrita” (DE, p. 149). Segundo Tafalla:

mimesis é a natureza interna do ser humano e sua afinidade com a natureza exterior da qual procede. É o impulso espontâneo e anterior à razão pelo qual o indivíduo responde à natureza com a inevitabilidade de um eco, e se reconhece como parte dela; é a cumplicidade com cada uma de suas criaturas, de onde emana a solidariedade com qualquer ser vivo. Além disso, *mimesis* dá nome à tendência inata de todo ser humano entregar-se à natureza, a debilitar os limites do eu autônomo e racional para tender-se no meio, renunciar à própria identidade diferenciada do ambiente para render-se ao outro como a si mesmo. Contra a força necessária para manter um eu firme e idêntico, a *mimesis* é um deixar-se levar, recair no biológico, dissolver-se no diferente. (TAFALLA, 2003, p. 132)

⁷⁴ No mesmo sentido, Freitas afirma que o termo *mimesis* em Adorno e Horkheimer causa incômodo em seus comentadores pelo fato de que nunca é definido de forma precisa (FREITAS, 2006, p. 19). Ainda de acordo com Freitas, *mimesis* teria uma qualificação tripla: “é pensada como um modo de conhecimento que *antecedeu* a formação conceitual, indica um modo de *regressão* atual dessa última e aponta para uma *superação* das mazelas da racionalidade fundada na onipotência do conceito” (FREITAS, 2006, p. 19).

Não é o caso nessa dissertação de fazer uma análise pormenorizada da questão da *mimesis* na obra dos autores⁷⁵. Importa para nós que no programa anunciado na *Dialética do Esclarecimento* trata-se de recuperar, no meio conceitual, a dimensão natural do sujeito autônomo – marcada, exatamente, por impulsos e conteúdos afetivos e expressivos –, reprimida no processo de constituição tanto da subjetividade quanto da própria racionalidade. Reconhece-se a alusão de Adorno a essa tarefa em sua *Minima Moralia*:

É porque mesmo as mais longínquas objetivações do pensamento se nutrem dos impulsos, que o pensamento destrói nestes a condição de sua própria existência. (...). certamente o conhecimento falha quando seu esforço objetivante permanece sob o encanto dos desejos. Mas, se as pulsões não são ao mesmo tempo suprassumidas no pensamento, que escapa desse encantamento, o conhecimento torna-se impossível, e o pensamento que mata o desejo, seu pai, se vê surpreendido pela vingança da estupidez (ADORNO, 1993, pp. 106-107)⁷⁶.

Percebe-se, assim, a dificuldade inerente à tarefa, pois o pensamento está entrelaçado pela lógica da racionalidade instrumental e a conceituação filosófica é intrinsecamente suspeita, uma vez que está implicada no desdobramento histórico da dominação⁷⁷. Na *Dialética Negativa*, Adorno afirma que “a aparência de identidade é

⁷⁵ Devido aos múltiplos sentidos dessa categoria, ela desdobra-se para outros âmbitos e fenômenos. Assim, por exemplo, Duarte afirma que “mimesis e racionalidade pertencem-se, mutuamente, uma à outra, e sua dialética só se realiza plenamente no interior de uma obra de arte” (DUARTE, 1993, p. 136). Do mesmo modo, ela tem importância capital na análise do fenômeno do antissemitismo. Cf. GAGNEBIN (2006, p. 59-83). Ainda, sua importância no âmbito da moral, Cf. SCHWEPPEHÄUSER (2003) e ALVES JÚNIOR (2005, p. 271-291).

⁷⁶ Consequentemente, conforme os autores, o pensamento esclarecido instrumentalizado exige uma posição diametralmente oposta: “Todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento.” (DE, p. 55).

⁷⁷ Também nesse sentido, Schweppenhäuser entende que, na *Dialética do Esclarecimento*, “conceitos como o de liberdade, imparcialidade, justiça e atenção têm um índice histórico que os vincula com seu reverso. Eles estão inscritos no contexto da história de dominação da sociedade burguesa e por isso

intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar” (ADORNO, 2009, pp. 12-13) e, dado que a razão efetiva-se como razão instrumental, Adorno e Horkheimer precisam, então, elaborar um modo de abordar aquilo que, por definição, opõe-se ao tratamento conceitual, isto é, aquilo que pode ser considerado como uma instância de resistência⁷⁸ à identificação da razão instrumental.

Neste ponto, compreende-se a crítica formulada por Habermas em sua *Teoria do Agir Comunicativo*:

O paradoxo que se opõe ferrenhamente à dialética, mesmo à mais amena, e no qual a crítica da razão instrumental se emaranha consiste portanto em que Horkheimer e Adorno tenham precisado construir uma *teoria* da *mimesis* que, segundo os conceitos deles mesmos, é impossível (HABERMAS, 2012, p. 658, grifos do autor).

Assim, na medida em que, como se já tratou, para os autores, o pensamento esclarecido vê o conceito como uma “ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-la” (DE, p. 43), e, de forma sumária, o conceito seria aquilo “como a unidade característica do que está nele subsumido” (DE, p. 26), a possibilidade de escapar ao quadro teórico do diagnóstico de autodestruição da razão seria a *Dialética do Esclarecimento* desenvolver um discurso filosófico conceitual que permitiria tratar de forma não-instrumental a categoria da *mimesis*, isto é, um discurso indireto, negativo, que não busque apreendê-la positivamente na rede dos conceitos universais – em última instância, formular, nos termos anunciados no prefácio da obra, o conceito positivo de esclarecimento.

portam sempre, na condição de modernos *coincidentiae oppositorum*, opostos coincidentes, também o contrário daquilo pelo qual eles explicitamente respondem.” (SCHWEPPENHÄUSER, 2003, p. 393).

⁷⁸ Nesse sentido, Barbosa considera que “o conceito de mimese evoca antes a resistência do reprimido no interior mesmo da lógica da identidade” (BARBOSA, 1996, p. 56).

A questão é que, na obra escrita em conjunto, os autores não desenvolveram a tese de rememorar a natureza no sujeito no meio conceitual e, conseqüentemente, não elaboraram o referido conceito positivo. Há apenas a menção ao desenvolvimento desse programa teórico⁷⁹. Assim, pode-se afirmar que do modo como o livro foi publicado em 1947, ele parece de fato se estabelecer em uma aporia. Nesse sentido, que se relembre a passagem do prefácio em que os próprios autores reconhecem a contradição envolvida na tarefa: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (DE, p. 13).

Sabe-se, porém, conforme o prefácio de 1944, que os autores pretendiam continuar trabalhando sobre o livro, isto é, completar a obra. Assim, no prefácio da edição mimeografada encontra-se a seguinte passagem:

Se a boa sorte de estar apto a trabalhar sobre tais questões sem a desagradável pressão de propósitos imediatos puder continuar, nós esperamos completar a totalidade da obra em um futuro não tão distante. Somos encorajados a acreditar pela confiança, imperturbável pelas vicissitudes do tempo, da pessoa a quem a parte completada até momento é agora dedicada (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 254)⁸⁰.

⁷⁹ Esse é o entendimento de Whitebook: “Na própria *Dialética do Esclarecimento*, há, de fato, vários pontos nos quais Horkheimer e Adorno aludem a uma possível superação quase utópica para seu impasse. A mais sugestiva refere-se a uma ‘consciência’ (*Eingedenke*) da natureza no sujeito’, que poderia servir como um antídoto contra a dominação da natureza interna e a reificação do sujeito. Infelizmente, *o conceito não foi posteriormente elaborado* por Horkheimer e Adorno” (WHITEBOOK, 2008, pp-113-114, ênfase inserida). Do mesmo modo se posiciona Freitas: “Essa ideia [rememoração da natureza no sujeito/DS], vinculada ao processo de reflexão do esclarecimento sobre seus pressupostos históricos, entretanto, não foi desenvolvida pelos autores naquele texto [*Dialética do Esclarecimento/DS*]. Ela poderia ser mais bem compreendida, em termos de sua explicitação, na *Dialética* de 1966” (FREITAS, 2006, p. 17).

⁸⁰ Na tradução inglesa: “If the good fortune of being able to work on such questions without the unpleasant pressure of immediate purposes should continue, we hope to complete the whole work in the not too distant future. We are encouraged to believe this by the confidence, undeflected by the

Tal passagem foi, como se sabe, retirada da versão definitiva da obra. Desse modo, embora os autores mantivessem uma intenção propositiva, o tratamento dessa questão, nos termos em que foi colocado em 1944, foi *abandonado*. Seguimos aqui Wiggershaus, quando este questiona se a publicação definitiva do livro em 1947 não acabou tornando os trabalhos ainda incompletos em um “fragmento acabado em que os autores haviam escrito o que tinham de essencial para dizer” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 356), embora não fosse essa a intenção indicada pelo modo como o livro havia sido estruturado em 1944.

Essa situação parece-nos uma boa indicação dos motivos pelos quais nessa obra escrita em conjunto são poucas as passagens em que se abordam possibilidades de superação do diagnóstico estabelecido. Entende-se, assim, uma posição como a de Nobre, por exemplo, que afirma: “a ‘dialética’ do esclarecimento parece pender, no fim das contas, para a afirmação da continuidade, para a linha que conduz do estilingue à bomba atômica” (NOBRE, 1992, p. 83) ⁸¹.

Dessa forma, o texto, do modo como foi consolidado em 1947, acaba por definir-se por uma perspectiva quase exclusivamente crítica e negativa. Seguimos nesse ponto a posição de Freitas, ao considerar que: “O texto [*Dialética do Esclarecimento/DS*] como um todo tem, portanto, como seu sentido mais essencial, a execução de um projeto eminentemente *negativo*: mostrar o que, na racionalidade *tout court*, levou à catástrofe do nazismo” (FREITAS, 2006, p. 13, grifos do autor). Apenas acrescentamos, conforme já referido, que essa não era a única intenção inicial dos

vicissitudes of the time, of the person to whom the part completed so far is now dedicated” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 254). Cf. na tradução espanhola, p. 57.

⁸¹ Nobre refere-se à seguinte passagem da *Dialética Negativa*: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica” (ADORNO, 2009, p. 266). Do mesmo modo, como já se mencionou, Abromeit também critica na *Dialética do Esclarecimento* a ausência de mediação histórica. (2011, p. 427)

autores. Tanto parece ser o caso que, embora escassas, encontram-se no livro algumas referências a uma perspectiva propositiva.

No prefácio de 1944, por exemplo, ao mencionarem a fragmentação do capítulo sobre a indústria cultural, encontra-se o seguinte comentário, também suprimido da versão definitiva, “amplas seções, escritas faz tempo, necessitam de uma edição final. Nelas os aspectos positivos da cultura de massa também serão tratados” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 254) ⁸².

Do mesmo modo, no Excurso II: *Juliette ou Esclarecimento e Moral*, há um elogio a obra de Sade presente no texto definitivo: “o fato de que Sade não deixou a cargo dos adversários a tarefa de levar o esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo, que faz de sua obra uma alavanca para salvar o esclarecimento” (DE, p. 97). Também nesse sentido, os autores enaltecem não apenas Sade, mas também Nietzsche, mencionando uma utopia contida no conceito de razão, que alude à possibilidade de que o pensamento não perca sua relação com a verdade, isto é, que o pensamento não seja apenas um meio instrumental ⁸³. Assim:

O fato de que insistem [Sade e Nietzsche/DS] na *ratio* de uma maneira ainda mais decidida que o positivismo tem o sentido secreto de liberar de seu invólucro a utopia contida, como no conceito kantiano de razão, em toda grande filosofia: a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais de desfigurar o que quer que seja. (DE, p. 98).

⁸² Na tradução inglesa: “Large parts, written long before, need only final editing. In them the positive aspects of mass culture will also be dealt with” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p.254). Na tradução espanhola (1998, p.56). Além disso, estava escrito “continua” no final do referido capítulo (passagem extraída apenas na edição de 1969). Cf. Na edição inglesa, p.272 e na espanhola, p.212.

⁸³ No mesmo sentido, Wellmer considera que se a perspectiva dos autores era de esclarecer o esclarecimento acerca de si mesmo, e essa tarefa só pode ser levada a efeito no meio conceitual, então, “isto significa também que o pensamento conceitual e que a linguagem não são *somente* um meio de coisificação, mas sim que neles está secretamente inscrita uma perspectiva utópica, uma perspectiva de reconciliação” (WELLMER, 1993, p. 150, grifo do autor).

No entanto, pode-se dizer que na *Dialética do Esclarecimento* essa referência a uma concepção não-instrumental de razão, a uma razão no sentido enfático, permanece apenas evocada, mas não desenvolvida. Como consequência, a obra permanece, a se levar em conta uma eventual dimensão propositiva, enredada em uma estrutura aporética.

Talvez não seja outro o motivo para que o tema da crítica à racionalidade a partir da rememoração da natureza reapareça no âmbito da *Dialética Negativa*, embora os termos da questão não sejam exatamente os mesmos⁸⁴. Assim, por exemplo:

O fato de a razão ser diversa da natureza e, no entanto, um de seus momentos diz respeito à história prévia da razão, uma história que se tornou sua determinação imanente. Ela é natural como a força psíquica desviada para finalidades de autoconservação. Todavia, uma vez cindida da natureza e contrastada com ela, a razão também se transforma em seu outro. Emergindo da natureza de modo efêmero, a razão é ao mesmo tempo idêntica e não-idêntica à natureza, dialética segundo seu próprio conceito. Não obstante, quanto mais desenfreadamente a razão se transforma no interior dessa dialética no contrário absoluto da natureza e esquece a natureza nela mesma, tanto mais ela regride, como uma autoconservação que retoma ao estado selvagem, à natureza; a razão só seria supranatural como a sua reflexão (ADORNO, 2009, p. 241).

No que se segue analisaremos os Protocolos de Discussão de 1946, que registraram as conversas entre Adorno e Horkheimer na tentativa de formular, conjuntamente, a sequência dos *Fragmentos Filosóficos* de 1944. Como se pretende

⁸⁴ Não é o caso aqui de expor o programa desenvolvido por Adorno ao enfrentar as aporias de sua obra escrita com Horkheimer. Cabe indicar apenas que nos próximos passos teríamos de explicitar a “utopia do conhecimento” na *Dialética* de 1966, que se refere a “abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos” (ADORNO, 2009, p. 17). Neves Silva aponta o horizonte trilhado por Adorno: “a categoria de constelação representaria para Adorno o único meio possível de dar voz ao momento mimético reprimido pela lógica identitária do conceito” (NEVES SILVA, 2005, p. 338).

indicar, o projeto dos autores ainda se estabelecia como o esforço de elaborar uma teoria dialética. É possível indicar, *nesse sentido*, a permanência das intenções originais de Horkheimer, conforme examinado no primeiro capítulo, de estruturar sua filosofia como uma lógica materialista. No entanto, objetiva-se expor, também, as divergências que emergem, não apenas entre os autores, mas *para eles mesmos*, no equacionamento das questões envolvidas na execução dessa tarefa. A permanência da visada crítica ao momento histórico traz consigo, como se quer demonstrar, dificuldades relacionadas à ancoragem mesma da possibilidade do exercício da crítica. Tal consequência permite entrever, em alguma medida, o caminho crítico que Horkheimer trilha, em um passo posterior, até às formulações de *Eclipse da Razão*.

2.4 Os protocolos de discussão de 1946

Conforme aludido anteriormente, a edição mimeografada de 1944, intitulada apenas *Fragments Filosóficos*, trazia explicitamente a intenção dos autores de dar continuidade ao trabalho até ali desenvolvido. A negatividade característica que emerge desse trabalho em conjunto de Adorno e Horkheimer parece-nos inegável. Talvez, não seja totalmente desprovida de razão a menção de Habermas que classifica essa obra como “o seu livro mais negro” (HABERMAS, 2000, p. 153)⁸⁵. No entanto, é possível afirmar que os autores eram cientes da ênfase dada aos aspectos negativos do Esclarecimento e da necessidade de se estabelecer também os aspectos positivos. Em 19 de dezembro de 1942, período, portanto, em que ainda trabalhava sobre os capítulos, Horkheimer escreve a Herbert Marcuse:

Durante as últimas semanas eu dediquei cada minuto àquelas páginas sobre mitologia e esclarecimento que serão provavelmente concluídas nessa

⁸⁵ Um dentre muitos exemplos, “O espírito é uma monstruosidade e tudo o que há de bom em sua origem e em sua existência está inextricavelmente envolvido neste horror” (DE, p. 184).

semana. Receio que é o texto mais difícil que eu já escrevi. Além disso, ele parece de algum modo negativista e agora estou tentando superar isso. Nós não deveríamos parecer como aqueles que apenas lamentam os efeitos do pragmatismo. Estou relutante, entretanto, a simplesmente adicionar um parágrafo mais positivo com a melodia: ‘mas apesar de tudo racionalismo e pragmatismo não são tão ruins’. A intransigente análise como realizada nesse primeiro capítulo parece-me em si mesma ser uma melhor afirmação da função positiva da inteligência racional do que qualquer coisa que se poderia dizer a fim de minimizar o ataque sobre lógicos tradicionais e filósofos que são conectados a eles (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 390-391) ⁸⁶.

Assim, não é de se estranhar que, embora aqui se salte alguns anos da referida carta a Marcuse no final de 1942, em 1946, quando os autores se reuniram novamente para trabalhar no projeto teórico que seria a planejada sequência dos *Fragmentos Filosóficos*, a questão que se sobressai seja justamente a ideia da “salvação do Esclarecimento” (HORKHEIMER, 1985, v.12, 1985, p. 594) ⁸⁷. Que tal tarefa ainda não havia sido feita pelos autores é o que aparece claramente em uma carta de Horkheimer a Pollock em 18 de dezembro de 1945, durante o período de preparação do texto que viria a ser publicado como *Eclipse da Razão* em 1947: “não é a versão exotérica inglesa de pensamentos já formulados que importa, mas o desenvolvimento de uma *doutrina*

⁸⁶ Carta escrita originalmente em inglês: “During the last few weeks I have devoted every minute to those pages on mythology and enlightenment which will probably be concluded this week. I am afraid it is the most difficult text I ever wrote. Apart from that it sounds somewhat negativistic and I am now trying to overcome this. We should not appear as those who just deplore the effects of pragmatism. I am reluctant, however, to simply add a more positive paragraph with the melody: ‘But after all rationalism and pragmatism are not so bad’. The intransigent analysis as accomplished in this first chapter seems in itself to be a better assertion of the positive function of rational intelligence than anything one could say in order to play down the attack on traditional logics and the philosophies which are connected with it” (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 390-391).

⁸⁷ No **original**, “Rettung der Aufklärung” (v.12, p. 594). Na tradução **italiana**, também utilizada, “Salvezza dell’ Illuminismo” (1999, p.174).

dialética positiva que ainda não foi escrita” (HORKHEIMER, v.17, p.1996, p. 687-688, ênfase inserida) ⁸⁸.

Trata-se de formular uma dialética materialista que, como afirma Adorno, possa “apresentar um conceito verdadeiro de razão” ⁸⁹ (v.12, 1985, p. 604), e que, nesse passo, segundo Horkheimer, mantenha os “impulsos radicais do marxismo e, na verdade, de todo o Esclarecimento – porque a salvação do Esclarecimento é nosso interesse – sem que com isso identifique essas intenções com algum partido ou grupo empiricamente existente” (v.12, 1985, p.597-598). ⁹⁰

Nos referidos encontros, que ocorrem em outubro de 1946⁹¹, discute-se acerca da possibilidade de um pensamento dialético que componha a si mesmo e que, nesse intuito, cumpra as exigências de não pressupor o que pretende demonstrar e, ainda, não suponha a identidade de sujeito e objeto e, portanto, não assuma o ponto de vista do absoluto. Em outros termos, seguindo a formulação de Horkheimer:

De certo modo, trata-se de um materialismo que se desfaça do preconceito de considerar imediatamente positivo algum momento da realidade material existente. O paradoxo, o segredo dialético de uma verdadeira política consiste

⁸⁸ Carta escrita originalmente em inglês: “It is not the English exoteric version of thoughts already formulated which matters, but the development of a positive dialectical doctrine which has not yet been written” (HORKHEIMER, v.17, 1996, p.687-688).

⁸⁹ **Original:** “Wir wollen jetzt einen Begriff der richtigen Vernunft aufzeigen” (v.12, p. 604). **Italiano:** “Adesso intendiamo mostrare un concetto della ragione rigorosa” (1999, p.182).

⁹⁰ **Original:** “Wir sehen dieses Einheitsmoment [da política e da filosofia/DS] im Festhalten der radikalen Impulse des Marxismus und eigentlich der gesamten Aufklärung – denn Rettung der Aufklärung ist unser Anliegen – [,] ohne dass dabei noch die Identifizierung dieser Intentionen mit einer empirisch existierenden Partei oder Gruppe vollzogen wäre” (v.12, p. 597-598). **Italiano:** “Noi vediamo questo momento unitario [da política e da filosofia/DS] nell’adesione alle spinte radicali del marxismo, invero di tutto l’illuminismo – poiché salvare l’illuminismo è il nostro fine – senza che con ciò si identifichino tali intenti com um partito o um gruppo effettivamente esistente” (1999, p. 177).

⁹¹ Conforme a observação preliminar do editor as notas foram tomadas, muito provavelmente, por Gretel Adorno (v.12, 1985, p. 593).

na escolha de um ponto de vista crítico, que não se hipostasie como ponto de vista positivo (HORKHEIMER, v.12, 1985, p. 598)⁹².

Desse modo, naturalmente, não é gratuito que, nas conversas ocorridas, os dois autores se utilizem da figura do Barão de Münchhausen para se referirem às tarefas propostas⁹³. Igualmente, na primeira parte da *Minima Moralia*, Adorno utiliza novamente a imagem e circunscreve a questão discutida no diálogo entre Horkheimer e ele: “Hoje, o que se exige de um pensador é nada menos que esteja presente, a todo instante, nas coisas e fora das coisas – o gesto do Barão de Münchhausen, que se arranca do pântano puxando-se por seu próprio rabicho, tornou-se o esquema de todo conhecimento que pretende ser mais do que constatação ou projeto” (ADORNO, 1993, §46, p. 64).

No entanto, ao se acompanhar as propostas de elaboração de uma tal teoria dialética, as diferenças entre os autores emergem claramente. Talvez seja possível afirmar que um dos eixos centrais em disputa seja a formulação de uma filosofia que seja tanto crítica à razão, ao conhecimento, quanto à sociedade, à realidade⁹⁴.

Assim, a proposta inicialmente feita por Horkheimer era de começar a discussão sobre questões políticas – “em especial o conflito entre a Rússia e as democracias” –, seguir para a crítica da economia política e, finalmente, chegar às questões filosóficas,

⁹² **Original:** “Es ist gewissermaßen ein Materialismus, der sich des Vorurteils entäußert, irgendein Moment der bestehenden materiaellen Realität sei unmittelbar das Positive. Die Paradoxie, das dialektische Geheimnis einer wahren Politik besteht in der Wahl eines kritischen Standpunkts, der sich selber als positiver Standpunkt nicht hypostasiert” (v.12, p. 598); **Italiano:** “Si tratta, in un certo senso, di un materialismo che si disfa del pregiudizio di considerare immediatamente positivo qualunque esistente. Il paradosso, il segreto dialettico di una vera política consiste nella scelta di un punto di vista critico, che non ipostatizza se stesso come positivo” (1999, p.177)

⁹³ Cf. as menções: Horkheimer na página 598 (na tradução italiana, páginas 177-178), Adorno na página 600 (na tradução, página 180).

⁹⁴ Um dos quatro protocolos é intitulado justamente “Relação entre crítica da razão e crítica da sociedade” (p. 599).

sem que esse percurso fosse compreendido meramente como um avançar de abstrações. Dessa maneira, conforme Horkheimer: “O problema decisivo consiste na passagem das questões políticas para as lógicas e metafísicas. Essa passagem não pode ser compreendida como a passagem a um nível mais alto de abstração. Antes, trata-se de determinar concretamente o momento unitário da política e da filosofia”⁹⁵ (1985, v.12, p. 597).

Por sua vez, Adorno se coloca contra uma tal proposta, pois, conforme escreve Gunzelin Schmid Noerr em seu posfácio, para Adorno, “questões políticas e econômicas não deveriam ser tomadas como ponto de partida para análises filosóficas, como Horkheimer considerava” (SCHMID NOERR, 2002, p. 241).⁹⁶ A sugestão feita por Adorno seria iniciar por uma análise de categorias centrais da lógica e, também, da teoria do conhecimento – e cita como exemplos categorias como ‘conceito’, ‘juízo’, ‘sujeito’, ‘substancialidade’, ‘essência’ – e que, assim, proceda-se às questões sociais e históricas. Segundo o protocolo, o receio de Adorno em relação à proposta de Horkheimer seria que “essa passagem conduza necessariamente a mera analogia”⁹⁷ ou

⁹⁵ **Original:** “Das entscheidende Problem liegt dabei im Übergang von den politischen zu den logischen und metaphysischen Fragen. Dieser Übergang kann nicht als einer zu einem höheren Abstraktionsniveau verstanden werden. Es handelt sich vielmehr darum, das Einheitsmoment der Politik und der Philosophie konkret zu bestimmen” (v.12, p.597); **Italiano:** “Il problema decisivo consiste proprio nel passaggio dalle questioni politiche a quelle logiche e metafisiche. Questo non va inteso come passaggio ad un livello più alto di astrazione. Si tratta, piuttosto, di determinare concretamente il momento unitario della politica e della filosofia” (1999, p. 177).

⁹⁶ Na tradução inglesa: “Political and economic questions should not be taken as the starting point for philosophical analyses, as Horkheimer envisaged” (SCHMID NOERR, 2002, p. 241).

⁹⁷ Em outros dois momentos da discussão, Adorno apresenta a mesma preocupação. Por exemplo, “como teóricos da razão não podemos simplesmente pular com um salto nas categorias ingenuamente realistas da política e da sociedade” (v.12, p. 603) (**original:** “Als Theoretiker der Vernunft können aber auch nicht einfach mit einem Sprung in die naiv realistischen Kategorien der Politik und Gesellschaft hereinspringen”); **Italiano:** “Como teóricos della ragione, però, non possiamo semplicemente saltare nelle categorie ingenuamente realiste della politica e della società”, p.182). E, também, na página 604 (tradução: página 183).

exposição das leis abstratas do pensamento, que seriam abstraídas da realidade política”

⁹⁸. Na sequência, Adorno expõe sua proposta:

A partir do sentido imanente das próprias categorias deve-se compreender sua substância histórica e social e determinar seu estado atual; e uma tal análise conduzirá então ao juízo sobre os momentos correto e falso das próprias referidas categorias. A reivindicação de Horkheimer, de indicar o que seria o pensamento correto, deve ser alcançada através da análise de certas categorias centrais do próprio pensamento (v.12, 1985, p. 600).⁹⁹

Conforme se depreende do desenvolvimento da discussão, para Adorno, isso seria possível pelo fato de que as categorias estariam relacionadas umas às outras de tal modo que a análise de cada uma delas conduziria à outra, pois, “os conceitos de sujeito e razão não são separados um do outro. Razão não é separado do conceito de juízo, juízo não é separado do complexo da linguagem” (v.12, 1985, p. 601) ¹⁰⁰. À menção de Horkheimer de que haveria outras categorias aparentemente mais centrais como, por exemplo, a divisão do trabalho (v.12, 1985, p. 601), Adorno responde que as “categorias centrais do próprio pensamento” tais como sujeito, razão, linguagem, juízo, etc., indicariam os temas gerais e a divisão do trabalho faria parte, com efeito, da *elaboração*

⁹⁸ **Original:** “Er [Adorno/DS] fürchtet, dieser Übergang werde notwendig zur bloßen Analogie oder zur Darlegung abstrakter Denkgesetze führen, die von der politischen Realität abstrahiert seien” (v.12, p. 599). **Italiano:** “Egli [Adorno/DS] teme che questo passaggio conduca inevitabilmente alla semplice analogia o all’interpretazione di leggi astratte del pensiero avulse dalla realtà politica” (1999, p. 179).

⁹⁹ **Original:** “Aus dem immanenten Sinn der Kategorien selber soll ihre geschichtliche und gesellschaftliche Substanz begriffen und ihr gegenwärtiger Stand bestimmt werden, und eine solche Analyse soll dann zum Urteil über die richtigen und falschen Momente der betreffenden Kategorien selber führen. Horkheimers Forderung, anzugeben, was richtiges Denken sei, soll durch Befragung gewisser zentraler Denkkategorien selber gewonnen werden” (v.12, p. 600); **Italiano:** “Dal senso immanente delle categorie stesse deve essere compresa la loro sostanza storica e sociale e determinato il loro stato attuale; tale analisi deve poi condurre al giudizio intorno ai momenti corretti e falsi delle stesse categorie in questione. La richiesta di Horkheimer di indicare cosa sia il pensiero rigoroso va soddisfatta attraverso l’analisi di alcune categorie centrali del pensiero stesso” (1999, p. 179).

¹⁰⁰ **Original:** “die Begriffe Subjekt und Vernunft sind voneinander nicht zu trennen. Vernunft ist nicht zu trennen vom Begriff des Urteils, Urteil vom Komplex der Sprache” (v.12, p. 601); **Italiano:** “i concetti di soggetto e di ragione non vanno separati l’uno dall’altro. La ragione non si può separare dal concetto di giudizio ed il giudizio dal complesso del linguaggio” (1999, p.180).

desses temas. Segundo o registro, Adorno se expressa em uma forma bastante sucinta: “As categorias apresentam o texto, e as categorias como divisão do trabalho apresentam a tradução do texto” (1985, v.12, p. 601) ¹⁰¹. Deve-se ter presente que a recusa a trazer para o núcleo principal a análise da divisão do trabalho não implica em não considerá-la, pois, para Adorno, “nós não podemos fazer filosofia como se a situação da divisão do trabalho simplesmente por assim dizer se deixasse revogar pela força do pensamento” ¹⁰² (v.12, 1985, p. 602-603). Pode-se dizer, na verdade, que se trata praticamente do inverso, uma vez que o próprio ato de pensamento trará consigo a pressuposição de um momento da divisão do trabalho, em outros termos, na expressão concisa utilizada por Adorno, “em cada ato de juízo está junto toda a história” ¹⁰³ (v.12, 1985, p. 604) ¹⁰⁴.

Para retomar o ponto desenvolvido por Adorno, portanto, trata-se de interrogar as categorias do pensamento para encontrar não apenas aquilo que poderiam ser seus formalismos, mas, especialmente, demonstrar que a realidade histórico-social é que aparece como o sentido de tais categorias. No entanto, como Adorno ressalva, não se trataria de uma reflexão que fosse meramente um mergulho na subjetividade, ao

¹⁰¹ **Original:** “Die Kategorien stellen den Text dar, und die Kategorien wie Arbeitsteilung stellen die Übersetzung des Textes dar” (v.12, p. 601); **Italiano:** “Le categorie rappresentano il testo e categorie quali la divisione del lavoro rappresentano la traduzione del testo” (1999, p. 180).

¹⁰² **Original:** “denn wir können nicht so philosophieren, als ob die Situation der Arbeitsteilung sich einfach gleichsam durch den Machtanspruch des Denkens revozieren ließe” (v.12, p. 602-603); **Italiano:** “noi non possiamo fare filosofia come se la realtà della divisione del lavoro si lasciasse revocare dalla forza del pensiero” (1999, p. 181).

¹⁰³ É importante ter presente que tal afirmação não pretende ser uma vinculação a um determinado tipo de idealismo, como se objetiva demonstrar a seguir, pois, conforme Adorno se manifesta em 1939: “você pode dizer de fato que toda a realidade vem abarcada no pensamento. Isso é, para nós, inaceitável”. **Original:** “Sie können es in der Tat nur dann sagen, wenn Sie sagen, dass die ganze Realität eingeschlossen wird vom Denken. Das ist für uns nicht akzeptabel” (v.12, p. 491); **Italiano:** “Lei può dire solamente se afferma che l’intera realtà viene rachiusa nel pensiero. Ciò è, per noi, inaccettabile” (1999, p. 126).

¹⁰⁴ **Original:** “In jedem Urteilsakt ist die ganze Geschichte drin” (v.12, p. 604); **Italiano:** “In ogni atto di giudizio vi è insito tutta la storia” (1999, p. 183).

contrário, seria um enfrentamento “com o estado do pensamento como ele é codificado na filosofia, mas não através de uma reflexão que flutua livremente, antes, através da autocrítica desse pensamento, que é ao mesmo tempo crítica da sociedade, a partir do qual se chega à resposta¹⁰⁵ à questão como é possível a teoria”¹⁰⁶ (v.12, 1985, p. 602). Uma passagem do texto *Sobre Sujeito e Objeto* (publicado por Adorno, em 1969) parece apontar para a tarefa acima anunciada:

Para determiná-los [sujeito e objeto/DS], requer-se refletir precisamente sobre a coisa mesma, a qual é recortada pela definição com vistas a facilitar seu manejo conceptual. Por isso, convém tomar em princípio, as palavras sujeito e objeto como as fornece a linguagem polida pela filosofia como sedimento da história; claro que não para persistir em semelhante convencionalismo, senão para avançar a análise crítica. (ADORNO, 1995, p. 182).

Nos termos em que Adorno coloca a questão em 1946, a continuação da crítica seria a superação do idealismo de um modo não dogmático, isto é, não meramente opondo a ele o materialismo. Isso poderia ocorrer a partir da demonstração “que o sentido das categorias da consciência necessariamente remete à ultrapassagem da

¹⁰⁵ A menção a uma “resposta” ocorre, pois, em um momento quase imediatamente anterior, Horkheimer havia questionado: “Eu gostaria de ver um tema central, por exemplo: O que pode fazer a teoria na situação atual? Qual é o seu lugar? Ou: como é possível superar o caráter abstrato do conceito através dos próprios conceitos?” (v.12, 1985, p. 601). **Original:** “Ich möchte ein Hauptthema sehen, z.B.: Was kann die Theorie in der gegenwärtigen Situation tun? Was ist ihr Platz? Oder: Wie kann man die Abstraktheit des Begriffs durch den Begriff selber überwinden?”; **Italiano:** “Vorrei prendere in considerazione un tema centrale, per esempio: ‘che cosa può fare la teoria nella situazione in atto? Qual è il suo posto?’. Oppure: ‘como è possibile superare l’astrattezza del concetto attraverso il concetto stesso?’”(1999, p. 180).

¹⁰⁶ **Original:** “Mir schwebt eigentlich vor, dass man konfrontiert ist mit dem Stand des Denkens, wie er in der Philosophie kodifiziert ist, und dass man durch die Selbstkritik dieses Denkens, die zugleich die gesellschaftliche Kritik ist, aus diesem Denken selber heraus dazu kommt, die Antwort auf die Frage, wie ist Theorie möglich, zu geben, aber nicht durch die freischwebende Besinnung darauf” (v.12, p. 602); **Italiano:** “In realtà ci confrontiamo con lo stato del pensiero come è codificato in filosofia ma non attraverso una riflessione sospesa in aria, bensì attraverso l’autocritica di questo pensiero, che è al tempo stesso critica sociale, dal quale si ricava la risposta all’interrogativo su come sia possibile la teoria” (1999, p. 181).

consciência” (v.12, 1985, p. 604) ¹⁰⁷, e tal demonstração seria, ao mesmo tempo, “o percurso por meio do qual pode salvar a razão de sua doença de sua absolutização abstrata” (v.12, 1985, p. 603-604) ¹⁰⁸.

A proposta elaborada por Adorno, ao menos nas conversas em outubro de 1946, não recebem a concordância de Horkheimer. Nesse sentido, ele questiona Adorno em relação à tarefa de investigar as categorias: “Isso não é metafísica mística? A afirmação que se segue o verdadeiro interesse do objeto¹⁰⁹ é uma ilusão. Hegel tinha como guia a verdade absoluta, sua realização. O que nós temos como guia?” ¹¹⁰ (v.12, 1985, p. 604). Quanto a tal questão, para Adorno, a resposta passaria por unir à tese de que “a razão é sua própria doença” (v.12, 1985, p. 602) ¹¹¹ a demonstração de que as próprias categorias trazem em si sua sedimentação histórica.

Pode-se considerar alguns elementos para a recusa de Horkheimer a traçar o percurso sugerido por Adorno. Primeiramente, ele parece crer que uma investigação

¹⁰⁷ **Original:** “dass der Sinn der Bewußtseinskategorien notwendig auf ein über das Bewußtsein Hinausgehendes verweist” (v.12, p. 603); **Italiano:** “il senso delle categorie di coscienza rimanda necessariamente ad oltrepassare la coscienza” (1999, p. 183).

¹⁰⁸ **Original:** “Dieser Aufweis ist eigentlich der Weg, durch den man die Vernunft von der Krankheit ihrer abstrakten Verabsolutierung heilen kann” (v.12, p. 603-604); **Italiano:** “Questa dimostrazione è in realtà il percorso attraverso cui si può salvare la ragione dalla malattia della sua astratta assolutizzazione” (1999, p. 182).

¹⁰⁹ Esse questionamento de Horkheimer, curiosamente, parece ressoar uma passagem da nota *Filosofia e Divisão do Trabalho*: “O pendor à grandeza é algo que está longe da filosofia. Por isso, relativamente ao existente, ela se mantém ao mesmo tempo alheia e compreensiva. Sua voz pertence ao objeto, mas sem que este a queira: ela é a voz da contradição que, sem ela, não se faria ouvir, mas triunfaria em silêncio” (DE, p. 200).

¹¹⁰ **Original:** “Ist das nicht mythische Metaphysik? Die Behauptung, dass man dem wahren Interesse des Gegenstandes folge, ist eine Täuschung. Hegel hatte als Leitfaden die absolute Wahrheit, die Erfüllung. Was haben wir als Leitfaden?” (v.12, p. 604); **Italiano:** “Ma questa non è mitica metafisica? L’affermazione secondo la quale si segue l’interesse reale dell’oggetto è illusoria. Hegel aveva per filo conduttore la verità assoluta, il compimento. Cosa abbiamo noi per filo conduttore?” (1999, p. 182).

¹¹¹ **Original:** “die Vernunft ist ihre eigene Krankheit” (v.12, p. 602); **Italiano:** “la ragione è la sua própria malattia” (1999, p. 181).

desse tipo ainda estaria no âmbito¹¹² daquele já desenvolvido por eles e, conforme afirma Schmidt, “esse guia seria repetir o argumento que já tinha sido oferecido na *Dialética do Esclarecimento*, não fornecer uma sequência” (SCHMIDT, 1998, p. 18)¹¹³. Coerentemente, Horkheimer não apenas questiona Adorno acerca da ‘doença da razão’, como explicita o fato de que até àquele momento não tinham fundamentado aquilo que deveriam, a sua, dos dois, oposição ao estado de coisas daquele momento histórico.

Desse modo, se, como salienta G. Schmid Noerr (2002, p. 242), Horkheimer desde o início tinha colocado maior ênfase sobre questões políticas, de forma congruente os protocolos das discussões registradas em 1946 terminam com a reivindicação desse à mencionada ênfase: “Eu gostaria de partir realmente de alguma coisa com mais conteúdo, por exemplo, de uma análise da autoafirmação na sociedade de massas. Até que ponto participa na autoconservação e até que ponto ela é demente?” (v.12, 1985, p. 605)¹¹⁴.

No que tange à realização da continuação da obra, em seu posfácio, Schmid Noerr entende que talvez a divergência quanto ao tema da relação adequada entre análise filosófica e política “deveria ser vista como uma das – certamente numerosas – razões pelas quais a planejada continuação da *Dialética do Esclarecimento* não se

¹¹² Em um momento anterior da discussão, Horkheimer já havia manifestado seu receio em seguir por um empreendimento que permaneceria colado àquele já realizado nos *Fragmentos* (original: p. 600; italiano: p. 179). De certa forma, esse receio parece fornecer alguma razão à posição de Hullot-Kentor, segundo a qual Horkheimer sempre se manteve em uma certa distância muito maior do livro do que se supõe, de acordo com ele: “Horkheimer stood at a much greater distance from Adorno than might be guessed from the reputation of their friendship and the book's joint signature (HULLOT-KENTOR, 2006, p. 25).

¹¹³ “to follow this guide would be to repeat the argument that had already been offered in the *Dialectic of Enlightenment*, not to provide a sequel” (SCHMIDT, 1998, p. 18).

¹¹⁴ **Original:** “Ich möchte eigentlich von einer mehr inhaltlichen Sache ausgehen, z.B. von einer Analyse der Selbstbehauptung in der Massengesellschaft. Wieweit hat man na der Selbsterhaltung teilzunehmen und wieweit ist sie Wahnsinn?” (v.12, p.605); **Italiano:** “vorrei muovere da un argomento di maggiore contenuto, ad esempio dall’analisi dell’affermazione di sé nella società di massa. Fino a che punto si deve prendere parte all’autoconservazione e fino a che punto essa è follia” (1999, p.183).

realizou” (SCHMID NOERR, 2002, p. 242) ¹¹⁵. Na mesma linha, acerca da tentativa de continuar o projeto desenvolvido em 1944, Wiggershaus afirma que “as conversações que tiveram [Adorno e Horkheimer/DS], em outubro de 1946, para determinar como salvar o *Aufklärung* e como elaborar um conceito da verdadeira razão revelaram uma grande indecisão” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 356). Por sua vez, Müller-Doohm acredita que, embora existisse de fato um programa comum de pesquisa de “salvar o esclarecimento”, Adorno fornecia uma ênfase muito diferente e, seria possível dizer, que Adorno “claramente tinha em mente um trabalho epistemológico, mas era um que ele não escreveria com Horkheimer. Ao invés, ele escreveu sozinho, mais ou menos precisamente vinte anos mais tarde” (MÜLLER-DOOHM, 2009, p. 287).¹¹⁶ James Schmidt defende uma posição um tanto mais radical acerca das divergências em 1946, pois, para o comentador, “Para Horkheimer, pelo menos, trabalhar sobre a sequência proposta da *Dialética do Esclarecimento* pareceu conduzir a um beco sem saída” (SCHMIDT, 1998, p. 18) ¹¹⁷.

A análise dos desacordos que emergem nas discussões sobre a sequência dos *Fragmentos Filosóficos* talvez possa indicar motivos teóricos para a não continuação dos trabalhos até 1947, ou seja, até a publicação em sua forma definitiva como livro. No entanto, parece-nos necessário observar três pontos importantes: primeiramente, não se pode dizer que sejam raras as divergências entre os autores na tentativa de desenvolver um programa teórico que seja compartilhado por ambos. Tome-se, como exemplo, um

¹¹⁵ “Perhaps this dissent should be seen as one of the – undoubtedly numerous – reasons why the planned continuation of *Dialectic of Enlightenment* did not materialize” (SCHMID NOERR, 2002, p. 242).

¹¹⁶ He [Adorno/DS] clearly had an epistemological work in mind, but it was not one he would write together with Horkheimer. Instead, He wrote it alone, more or less precisely twenty years later” (MÜLLER-DOOHM, 2009, p. 287). Müller-Doohm refere-se, naturalmente, à *Dialética Negativa*, publicada em 1966.

¹¹⁷ “For Horkheimer, at least, work on the proposed sequel to *Dialectic of Enlightenment* seemed to be leading into a dead end” (SCHMIDT, 1998, p. 18).

momento da discussão sucedida em abril de 1939¹¹⁸ (HORKHEIMER, v.12, 1985, p. 483-492), no qual Horkheimer afirma: “se você analisar o que é a verdade, então chega à conclusão que a verdade é, de algum modo, um pensamento” (v.12, 1985, p. 490).¹¹⁹ Ao que Adorno objeta: “Não se pode determinar a verdade como um pensamento, caso contrário ela já se encontra na filosofia da identidade” (v.12, 1985, p. 490)¹²⁰. A uma nova objeção de Horkheimer, em outro ponto da discussão – “Mas se você não determina a verdade em categorias do pensamento o que significa então verdade?” (v.12, 1985, p. 492)¹²¹ – Adorno contrapõe:

Acredito que tenho criticado o conceito de pensamento da verdade como idealista. Agora, você me contrapõe que eu não poderia dizer nada sobre o conceito de verdade se eu não o compreendo nas categorias do pensamento. Provavelmente, neste momento, por categoria de pensamento nós entendemos coisas diversas. Mas também junto a isso, não posso ocultar minha opinião, segundo a qual é impossível uma formulação do conceito de verdade sem um determinado conceito de teologia negativa (v.12, 1985, p. 492).¹²²

¹¹⁸ Do mesmo modo, em carta de 1941 em que Horkheimer comenta suas impressões a Adorno acerca do *Filosofia da Nova Música*: “Parece-me que você ainda não superou inteiramente o perigo da filosofia da identidade e, junto com isso, do idealismo, que naturalmente, era tão bem conhecido por você quando produziu suas formulações quanto era pra mim quando estava lendo” (HORKHEIMER, 2007, p. 190). “It appears to me that you haven’t yet entirely overcome the danger of identity philosophy and, along with it, idealism, which naturally was just as known to you when producing your formulations as it was to me when reading them” (HORKHEIMER, 2007, p. 190).

¹¹⁹ **Original**: “Wenn Sie analysieren, was die Wahrheit ist, dann kommen Sie dazu, dass die Wahrheit doch irgendwie ein Denken ist” (v.12, p. 490); **Italiano**: “Se Lei analizza quello che è la verità, allora perviene alla conclusione che la verità è, in certo qual modo, un pensiero” (1999, p. 125).

¹²⁰ **Original**: “Man darf Wahrheit nicht als ein Denken bestimmen, sonst ist man bereits in der Identitätsphilosophie” (v.12, p. 490); **Italiano**: “Non si può determinare la verità come un pensiero, altrimenti si è già nella filosofia dell’identità” (1999, p. 125).

¹²¹ **Original**: “Wenn Sie aber die Wahrheit nicht in Denkkategorien bestimmen, was heißt dann Wahrheit” (v.12, p. 492); **Italiano**: “Ma se Lei non determina la verità in categorie di pensiero, che cosa significa allora verità?” (1999, p. 126).

¹²² **Original**: “Den Denkbegriff der Wahrheit glaube ich als idealistisch kritisiert zu haben. Sie halten mir nun entgegen, dass ich über den Begriff der Wahrheit nichts sagen könnte, wenn ich ihn nicht in Denkkategorien fasste. Nun meinen wir dabei wahrscheinlich im Augenblick mit Denkkategorien etwas

O segundo ponto a ser mantido é que, apesar da emergência de contraposições, há a reafirmação de que as diferenças não seriam assim tão significantes. Nesse sentido, o último registro do mencionado protocolo é o enunciado de Horkheimer, “o contraste poderia ser formulado de modo que onde eu digo aberta, você diz: função da negação positiva. Isto é, ainda assim, somente uma fina nuance” (v.12, 1985, p. 492) ¹²³. Igualmente, nos protocolos de 1946, Horkheimer volta a dizer: “Nossa oposição consiste afinal apenas em uma finíssima camada” (v.12, p.1985, p. 596) ¹²⁴. Desse modo, seria natural esperar que em um livro escrito a quatro mãos fosse preciso, conforme afirma Horkheimer em uma carta a Adorno ainda em 1941, que “nosso trabalho dependerá em grande medida de chegar a formulações comuns”, e, ele continua, “O ensaio [*Filosofia da Nova Música* de Adorno/DS] contém muitas evidências para o fato de que nossas linhas de pensamento misteriosamente convergem mesmo durante nossa separação” (HORKHEIMER, 2007, p. 192). ¹²⁵

O terceiro e último ponto a ser observado é que, mesmo após o encerramento dos trabalhos no livro, isto é, após o seu envio para ser impresso, permaneceu a intenção de continuar o projeto em comum, ainda que aquela mencionada passagem do prefácio

Verschiedenes. Aber wie es auch damit sich verhalte, ich kann meine Meinung nicht hinterm Berg halten, dass eine Formulierung des Begriffs der Wahrheit ohne einen bestimmten Begriff von negativer Theologie unmöglich ist” (v.12, p. 492); **Italiano**: “Credo di aver criticato il concetto di pensiero della verità come idealista. Lei mi obietta, allora, che io non potrei dir nulla sul concetto di verità, se non lo colgo nelle categorie di pensiero. Forse, quindi, per categorie di pensiero intendiamo, in questo momento, qualcosa di diverso. Ma anche stando così le cose, non posso nascondere il mio parere, secondo cui è impossibile una formulazione del concetto di verità senza un determinato concetto della teologia negativa” (1999, p. 127).

¹²³ **Original**: “Den Gegensatz könnte man jetzt so formulieren, dass dort, wo ich sage: nicht abgeschlossen, Sie sagen: Funktion der positiven Negation. Das ist immerhin nur noch eine sehr feine Nuance” (v.12, p. 492); **Italiano**: “Il contrasto si potrebbe ora formulare così che là dove io dico aperta, Lei dice: funzione della negazione positiva. Questa è pur sempre, soltanto, una sfumatura molto tènue (1999, p. 127).

¹²⁴ **Original**: “Unser Gegensatz besteht eigentlich nur in der hauchdünnen Schicht” (v.12, p. 596); **Italiano**: “Il nostro contrasto si pone in realtà solamente in un sottilissimo strato” (1999, p. 176).

¹²⁵ “Our work will to a great extent depende on arriving at common formulations. The essay contains a lot of evidence for the fact that our trains of thought mysteriously converge even during our separation” (HORKHEIMER, 2007, p. 192).

da edição de 1944, de que os autores pretendiam “completar a totalidade da obra em um futuro não tão distante” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 254) tenha sido retirada da edição definitiva de 1947. Ao menos, é o que se deixa vislumbrar em algumas cartas em que Horkheimer refere-se ao trabalho desenvolvido em colaboração com Adorno. Por exemplo, em carta escrita a Paul Tillich em 29 de agosto 1947, Horkheimer lamenta que não possa discutir com esse suas impressões sobre o *Eclipse da Razão* e afirma:

Seus críticas seriam ainda mais valiosas pelo fato de que Teddie e eu estamos agora engajados em escrever a segunda parte do ‘Black Manuscript’. A primeira parte está na editora na Holanda e será publicada sob o nome de ‘Dialektik der Aufklärung’ antes do natal. Durante as últimas semanas nós escrevemos sobre o conceito de Verdade, mas estamos ainda no início (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 884).¹²⁶

Curiosamente, em uma carta no dia seguinte à anterior, essa agora a Adolph Lowe, Horkheimer reafirma a elaboração da sequência:

Qualquer outro tempo livre eu passo trabalhando sobre a segunda parte dos ‘Fragmentos’ ou com Teddie ou preparando para o próximo dia de trabalho. Como você sabe, essa parte de nossos estudos será devotada a uma teoria positiva da dialética. Nós começamos com a parte difícil dela, o conceito de verdade (HORKHEIMER, v.17, 1996, p. 873, nota 3)¹²⁷.

¹²⁶ Carta escrita originalmente em inglês: “Your criticisms would be the more valuable because Teddie and I are now engaged in writing the second part of the ‘Black Manuscript’. The first part is on the presses in Holland and will be published under the name ‘Dialektik der Aufklärung’ before Christmas. During the last weeks we have been writing on the concept of Truth, but we are still in the beginning”. Cabe notar que Horkheimer ainda solicita a Tillich ajuda sobre onde poderiam encontrar competentes interpretações teóricas das palavras de Jesus “Eu sou a verdade” (HORKHEIMER, 1996, v.17, p. 884).

¹²⁷ “Every other free minute I spend working on the second part of the ‘Fragmente’ either with Teddie or preparing for the next day’s work. As you know, this part of our studies will be devoted to a positive theory of dialectics. We have started with the most difficult part of it the Concept of Truth” (HORKHEIMER, 1996, v.17, p. 873, n. 3).

Na introdução que fez para a sua tradução espanhola do livro, Juan Sánchez aponta que “resulta altamente sintomático a respeito que o texto final do prólogo de 1944, onde anunciam a continuação da *Dialética do Esclarecimento*, fora eliminado já na edição como livro de 1947” (SÁNCHEZ, 1998, p. 33, nota 77). Entretanto, uma observação dessa natureza – que tende a sugerir que as divergências em 1946 afastaram os autores do projeto em comum *antes* da publicação em 1947 – parece-nos que precisa ser tomada com alguma cautela¹²⁸. Como se pretendeu mostrar, se uma sequência nunca ocorreu, pelo menos é possível sustentar que a intenção permanece mesmo após a publicação do livro em sua forma definitiva¹²⁹.

De todo modo, o que nos parece significativo é que no livro publicado unicamente por Horkheimer durante o período de trabalho em conjunto com Adorno, *Eclipse da Razão*, ele, como se pretende demonstrar no próximo capítulo, busca elaborar um modelo de crítica que marca algumas diferenças importantes em relação àquele exposto na *Dialética do Esclarecimento*. O desenvolvimento da distinção entre duas faces da razão, objetiva e subjetiva, configura uma tentativa de, conforme lembra

¹²⁸ Cabe inclusive notar que o final do capítulo sobre Indústria Cultural, tanto na edição de 1944 quanto na de 1947, trazia ainda “continua”, retirado apenas na nova edição de 1969 (cf. Posfácio do editor, 2002, p. 222).

¹²⁹ Em carta de 09 de março de 1948 a Frederic Lilge, professor em Berkeley, Horkheimer elogia o seu livro, *Abuse of Learning*, e manda para ele uma cópia de *Eclipse da Razão*: “Você verá que esse livro assume a mesma posição contra a idolatria da ciência assim como contra o dogmatismo que me parece formar a base da atitude teórica do seu próprio volume. O *Eclipse* é somente um ensaio preliminar sobre um ponto de vista filosófico que estou desenvolvendo em estreita colaboração com Adorno; *uma segunda publicação estará disponível num futuro próximo*” (1996, v.17, p. 936, ênfase inserida). Original em inglês: “You will see that this book takes the same stand against the idolatry of science as well as dogmatism which to me seem to form the underlying theoretical attitude of your own volume. The *Eclipse* is only a preliminary report on a philosophical viewpoint which I am developing in close collaboration with Adorno; a second publication will be available in the near future”. Segundo o editor, essa “segunda publicação” seria o livro impresso da própria *Dialética do Esclarecimento* (p. 939, nota 9), no entanto, conforme se sabe, a edição impressa foi publicada ainda em 1947, o que talvez possa indicar que se trata ainda da sequência planejada. E, em carta ao próprio Adorno em 29 de dezembro de 1949, Horkheimer junta à ideia do retorno à Alemanha a possibilidade de começar a escrever, embora não se faça referência direta à *Dialética* de 1947: “A Alemanha será estimulante para nós e também fornecerá a chance para começarmos a escrever” (HORKHEIMER, 2007, p.275). “Germany will be stimulating for us and also provide the chance for us to begin writing” (HORKHEIMER, 2007, p. 275).

Sánchez, “denunciar o processo moderno de racionalização como o processo da progressiva formalização e instrumentalização, e conseguinte liquidação da razão, sem cair na *aporia* da autodestruição da razão” (SÁNCHEZ, 1998, p. 29). O próximo capítulo se dedica a traçar as linhas gerais desse modelo que pode ser entendido como uma mediação dialética entre duas faces da razão.

3. O MODELO CRÍTICO DE *ECLIPSE DA RAZÃO*: A MEDIAÇÃO DIALÉTICA DA RACIONALIDADE

O livro *Eclipse da Razão*, escrito por Horkheimer com base em uma série de palestras proferidas em 1944 nos Estados Unidos, foi publicado em 1947. As palestras foram redigidas durante o período de elaboração, em conjunto com Adorno, da *Dialética do Esclarecimento*. Segundo o relato de Horkheimer à época, as palestras foram projetadas para apresentar aspectos de uma teoria filosófica desenvolvida em colaboração com Adorno. Em carta de novembro de 1943¹³⁰ ao amigo Friedrich Pollock, Horkheimer informa que sua intenção seria expor de forma simplificada, em uma “versão mais ou menos popular”, as teses dos capítulos da *Dialética do Esclarecimento* que já haviam sido concluídos àquele momento.

Pelo menos em três ocasiões tanto Horkheimer quanto Adorno se referem publicamente ao fato de que não haveria grandes diferenças entre suas concepções e teses filosóficas. Isso pode ser evidenciado pelo prefácio de 1969 sobre a nova edição alemã da *Dialética do Esclarecimento*, no qual os autores afirmam: “É difícil para alguém de fora fazer ideia da medida em que somos ambos responsáveis por cada frase. Juntos ditamos largos trechos, e a tensão dos dois temperamentos intelectuais que se juntaram na *Dialética* é seu elemento vital” (DE, p.9)¹³¹. Igualmente, pode-se

¹³⁰ Carta escrita originalmente em inglês: “I intend to make it a more or less popular version of the philosophy of enlightenment as far as it has taken shape in the chapters of the book we [Horkheimer e Adorno] have so far completed” (HORKHEIMER, v. 17, 1996, p. 498).

¹³¹ Já tivemos a ocasião de comentar a questão que envolve a autoria dos capítulos da obra escrita por Adorno e Horkheimer. Trata-se, aqui, apenas de retomar a posição Habermas quanto a esse problema. Ele remete a um testemunho de Gretel Adorno a respeito da elaboração dos capítulos da *Dialética do Esclarecimento*: “Contudo, este texto não se apresenta absolutamente como um tecido inconsútil. A autoria de cada um dos capítulos não é a mesma de forma alguma. Gretel Adorno confirmou para mim, na ocasião, a suspeita que toma o leitor meticoloso: o ensaio-título e o capítulo sobre Sade remontam, na sua maior parte, à Horkheimer; os capítulos sobre Ulisses e sobre a indústria cultural remontam, em primeira linha, à Adorno. Não se trata aqui de uma diferença de cunho meramente estilístico” (HABERMAS, 2007, p. 284).

vislumbrar essa mesma indicação de confluência de pensamentos na dedicatória de *Minima Moralia*, livro escrito unicamente por Adorno entre 1944 e 1947 e publicado em 1951. Nela, Adorno justifica que a redação do livro ocorreu em um momento em que Horkheimer e ele tinham interrompido o trabalho em comum por força de circunstâncias externas e afirma que o livro “é testemunha de um diálogo interno: nele não se encontrará tema que não pertencesse tanto a Horkheimer quanto àquele que achou tempo para a formulação” (ADORNO, 2008, p. 12). Por fim, no prefácio de *Eclipse da Razão* encontra-se manifestação semelhante. Nele, Horkheimer afirma: “Seria difícil dizer quais ideias se originaram na mente de Adorno e quais na minha propriamente: a nossa filosofia é uma só” (HORKHEIMER, 2002, p. 8).

Embora, naturalmente, os autores atuem em um quadro teórico compartilhado, é possível perceber diferenças importantes que emergem nos encaminhamentos propostos para algumas das questões diagnosticadas, especialmente nas obras *Eclipse da Razão* e *Dialética do Esclarecimento*¹³². De forma mais específica, é possível explicitar resoluções indicadas por Horkheimer no *Eclipse da Razão* que se diferenciam da obra escrita em conjunto com Adorno, com consequências importantes para o percurso de ambos após a década de 40.

Segundo Horkheimer, o objetivo a que se propõe *Eclipse da Razão* seria “indagar desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea, a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que,

¹³² Essa hipótese encontra-se presente, por exemplo, em CHIARELLO (2001, p. 244), ao afirmar que Horkheimer, no *Eclipse da Razão*, “ao procurar sistematizar e clarificar as reflexões que fazia com Adorno, procede na verdade a uma sutil reelaboração da *Dialética* bastante indicativa do quanto seu pensamento, interagindo com o de Adorno no começo da década de 40, jamais coincidiu com ele inteiramente”. É indicada também por HABERMAS (2007, p. 285). E, ainda, vislumbrada por Wiggershaus, quando este afirma que, nas conferências que originaram *Eclipse da Razão*, Horkheimer “apresentou um resumo da *Dialética do Esclarecimento* com uma coloração pessoal” (2002, p. 374, ênfase inserida).

essencialmente, o tornam vicioso” (HORKHEIMER, 2002, p. 7). A proposta de análise do conceito de racionalidade se justificaria, para o autor, pela constatação de que, embora as potencialidades de realização de uma sociedade verdadeiramente humana ultrapassassem todas as expectativas formuladas até mesmo em programas utópicos, permaneceria ainda um sentimento geral de temor e desilusão, uma vez que as esperanças de concretização desse estado humano pareceriam, no período no qual Horkheimer escreve, cada vez mais distantes. Essa visão reflete-se na perspectiva de que “o avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a ideia de homem” (HORKHEIMER, 2002, p. 7) ¹³³.

A investigação sobre uma concepção de razão, com o objetivo de averiguar se nela mesma já se encontram prefigurados motivos que conduziram à desumanização, configura-se também, conforme se procurou explicitar no capítulo anterior, como uma das principais linhas de força da *Dialética do Esclarecimento* ¹³⁴, conforme se lê sobre a relação entre pensamento esclarecedor e barbárie: “(...) o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contêm o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte” (DE, p. 13).

No entanto, enquanto a *Dialética do Esclarecimento*, segundo o que foi demonstrado anteriormente, postula como programa a necessidade da autorreflexão da razão mediante a evocação do resgate da *mimesis* e da negação determinada das

¹³³ “Advance in technical facilities for enlightenment is accompanied by a process of dehumanization. Thus progress threatens to nullify the very goal it is supposed to realize – the idea of man” (HORKHEIMER, 1947, p. vi).

¹³⁴ Conforme Barbosa, o fio condutor da *Dialética do Esclarecimento* é a ideia de que a “autodestruição do esclarecimento” seria imanente ao processo civilizatório e à sua contraface sempre atual – a barbárie” (1996, p. 41).

contradições que o próprio desenvolvimento da racionalidade carrega consigo, *Eclipse da Razão*, por sua vez, aborda a autorreflexão da razão a partir da mediação entre duas faces antagônicas de razão, quais sejam, racionalidade subjetiva e objetiva¹³⁵. Assim, Horkheimer sugere um programa de reequilíbrio teórico dessas duas concepções, concedendo ênfase à necessidade de evocação da racionalidade objetiva. Portanto, se na *Dialética do Esclarecimento* a autorreflexão é tomada quase que literalmente, como uma reflexão da razão sobre *si mesma*, algo que a negação determinada tanto inicia como, em alguma medida¹³⁶, impede, em *Eclipse da Razão* essa autorreflexão passa, na verdade, pela descoberta e mediação de *dois* componentes subsumidos na própria ideia de razão.

Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer defende que por todo o desenvolvimento da civilização, duas concepções de racionalidade estiveram sempre presentes¹³⁷. Como mencionado, trata-se dos conceitos de razão subjetiva e razão objetiva. No entanto, segundo o autor, no decorrer de um longo processo, a racionalidade subjetiva alcançou uma predominância sobre a objetiva. Assim, o que ele entende ser responsável, de forma mais ampla¹³⁸, pelos impasses e crises a que está submetida a sociedade não é propriamente o desenvolvimento dessa razão em si mesma, uma argumentação próxima

¹³⁵ O próprio Horkheimer o diz expressamente: “A questão fundamental que se discute nesse livro, a relação entre os conceitos subjetivos e objetivos de razão (...)” (HORKHEIMER, 2002, p. 178).

¹³⁶ A negação determinada não conseguiria realizar o programa de autorreflexão devido à própria caracterização, feita na *Dialética do Esclarecimento*, do entrelaçamento, desde a constituição, entre racionalidade e dominação. Conforme Habermas, “Uma vez que, no nível da reflexão alcançada, toda tentativa de erguer uma teoria patina na ausência de base, renunciam [Adorno e Horkheimer/DS] à teoria e praticam *ad hoc* a negação determinada, opondo-se com isso àquela fusão entre razão e poder, que obstrui todas as aberturas” (HABERMAS, 2000, p. 183).

¹³⁷ No ensaio denominado *Sobre o conceito de razão*, originado de uma conferência de 1951 e publicado em 1962, ele situa suas reflexões mais especificamente no contexto europeu: “Na rota da sociedade europeia destacam, um contra outro, dois conceitos de razão” (HORKHEIMER, 1971, p. 269).

¹³⁸ Cabe indicar que não se trata de negligenciar outros aspectos de análise em relação à sociedade contemporânea, mas de realizar a investigação a partir de outro enfoque: “Os problemas econômicos e sociais da hora atual já foram ampla e competentemente enfocados por outros escritores em diversos países. A abordagem deste livro é diferente” (HORKHEIMER, 2002, p. 7).

à letra da *Dialética do Esclarecimento*, mas sim o que entende ser uma prevalência desmedida ou, em outros termos, a *hybris* dessa concepção subjetiva, especialmente na sociedade burguesa¹³⁹. Segundo o próprio Horkheimer, “a desventura, que tem conduzido à autodestruição – não reside no que a razão leva a termo, sim em sua autoentronização” (1971, p. 282).

A racionalidade subjetiva pode ser compreendida como uma faculdade da mente individual, ou seja, segundo esse entendimento, apenas o indivíduo possui verdadeiramente essa razão. Relaciona-se de forma direta à autopreservação do sujeito, considerado isoladamente ou em relação à comunidade da qual depende sua sobrevivência. Conforme Horkheimer, no intuito de assegurar a autoconservação, a razão subjetiva vincula-se essencialmente com meios e fins, isto é, a propósitos entendidos de forma geral como certos e autoexplicativos. A este respeito, ele afirma: “Em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (HORKHEIMER, 2002, p. 11).

Contudo, a razão subjetiva, também denominada por Horkheimer *razão de autoconservação*, concede pouca importância à investigação de se os fins determinados, eles mesmos, são racionais e, por sua vez, quando a racionalidade, assim entendida, relaciona-se de alguma forma com os propósitos almejados, ela tem para si que eles são racionais também no sentido subjetivo, isto é, que servem apenas aos objetivos do indivíduo. Desse modo, na concepção subjetivista, não existiria um propósito racional

¹³⁹ Conferir também CHIARELLO (2001, p. 95). Ainda, Borges faz um comentário preciso a respeito da diferença entre a produção de Horkheimer nos anos 30 e a feita nos anos 40: “em ‘Observações sobre ciência e crise’, o libelo racionalista bate contra a *carência* de racionalidade, ao passo que em *Eclipse da Razão*, já se ensaia a denúncia do seu *excesso*, enquanto processo de racionalização do mundo administrado” (BORGES, 2004, p. 159, grifos do autor).

em si e a discussão a respeito da superioridade de um fim pretendido sobre outro, em termos de conteúdo racional, torna-se algo desprovido de sentido.

A mencionada incapacidade da razão subjetiva para determinar se um objetivo é, em si mesmo, desejável ou não devido a seu conteúdo racional tem como causa outra característica dessa racionalidade: seu aspecto formal. Segundo Horkheimer, há um processo histórico radical, que ocorre de forma simultânea, de subjetivação e formalização da racionalidade¹⁴⁰. Para o autor, a razão sempre esteve, de algum modo, relacionada com o sujeito e com sua capacidade mental. Em uma citação:

A razão em seu sentido próprio de *logos*, ou *ratio*, sempre esteve essencialmente relacionada com o sujeito, com a sua faculdade de pensar. Todos os termos que denotavam essa faculdade foram outrora expressões subjetivas; assim, o termo grego se origina de *légein*, ‘dizer’, denotando a faculdade subjetiva de falar (HORKHEIMER, 2002, p. 12-13).

Foi propriamente essa faculdade do intelecto que atuou, por exemplo, na denúncia da superstição e da mitologia como mera criação da mente individual¹⁴¹ e, por conseguinte, como falsa objetividade¹⁴². No entanto, de acordo com Horkheimer, para efetuar esse programa, a racionalidade precisou desenvolver, em si mesma, ou seja, a

¹⁴⁰ Conforme apontado anteriormente, a posição de Horkheimer pode ser vista como a radicalização da posição weberiana, radicalização essa já efetuada, em alguma medida, por Weber. Pierucci expõe a referida posição em sua radicalidade: “Uma vez que o que a ciência visa com sua racionalidade formal referente a fins é o domínio técnico do mundo natural pela tecnologia, opondo com isso aguerrida aversão e resistência à expansão, no cotidiano, da racionalidade substantiva com relação a valores, perde seu chão a pertinência mesma da questão do sentido, pois dele, no fim das contas, a ciência que preza seu nome não tem mesmo nada a dizer” (PIERUCCI, 2003, p. 152).

¹⁴¹ Conforme já indicado no capítulo 2, especialmente nota 21, a denúncia de comportamentos entendidos como supersticiosos, mágicos e mitológicos já era, em Weber, o sentido *primeiro* da acepção de *desencantamento do mundo*. Nesse ponto, Horkheimer, e também Adorno, seguem a posição sustentada por Weber.

¹⁴² Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer também se referem a esse procedimento, ao afirmarem que, para o pensamento esclarecido, “o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza. O sobrenatural, o espírito e os demônios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural. Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, o sujeito.” (DE, p. 19).

partir do próprio conteúdo do pensamento, uma objetividade que pudesse transcender essa faculdade subjetiva, embora mantendo-se vinculada a ela.

Em uma passagem do *Eclipse da Razão*, Horkheimer relaciona o conteúdo objetivo do pensamento à formalização e aos impasses contemporâneos da racionalidade:

A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como uma ilusão. Esse processo ampliou-se gradativamente até incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. No fim, nenhuma realidade particular pode ser vista como racional *per se*; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, vêm a ser apenas invólucros formais. Na medida em que é subjetivada, a razão se torna também formalizada (HORKHEIMER, 2002, p.13).

Segundo Horkheimer, embora a concepção de que a racionalidade vincula-se apenas a uma faculdade subjetiva seja predominante na sociedade contemporânea, ao longo do desdobramento da história humana prevaleceu uma teoria objetiva da racionalidade. Para o autor, essa visão encontrava-se presente na grande tradição filosófica, como, por exemplo, nos sistemas de Platão e Aristóteles, na Escolástica e, também, no Idealismo Alemão.

O traço geral dessa concepção objetiva situa-se na compreensão de que, à diferença da concepção subjetivista, para a qual apenas o indivíduo possui racionalidade, a razão atuaria como uma força do mundo objetivo, como uma espécie de princípio inerente à realidade. Desse modo, a racionalidade é entendida como tendo existência nas relações entre os homens, nas instituições sociais, na própria natureza extra-humana e em suas manifestações (HORKHEIMER, 2002, p. 10).

Nesse sentido, a concepção objetiva de razão vincula-se à totalidade da existência, humana e não-humana. A partir dessa teoria, a tarefa do pensamento seria conciliar a existência do sujeito com essa ordem objetivamente racional e o próprio grau de racionalidade da vida de um indivíduo e de sua coletividade seria verificado segundo uma certa harmonia com essa totalidade racionalmente compreendida. Inclui-se nesse processo o próprio interesse pela autopreservação individual, pois a relação entre as duas concepções de racionalidade não seria meramente de oposição. Segundo Horkheimer, o que motivou a formulação de teorias objetivas foi a compreensão da impotência da razão subjetiva em relação à sua própria finalidade de autopreservação. Dessa forma, tais teorias objetivas expressam a ideia de que a autopreservação só poderia ser realizada numa ordem supraindividual (HORKHEIMER, 2002, p. 180). Assim, a concepção objetiva não rejeita a subjetiva, mas a considera como uma perspectiva unilateral e limitada dessa racionalidade entendida de forma ampliada.

Contudo, diferentemente da concepção subjetiva, para essa teoria objetiva não se trata de coordenar meios e fins, mas sim da própria determinação dos fins. Apenas a partir da compreensão da estrutura racional da totalidade o indivíduo poderia derivar seus propósitos e ações individuais. Nesse sentido, a ênfase da racionalidade objetiva recai nos próprios fins. Segundo Horkheimer, tal concepção interessa-se pelos “conceitos – por mais mitológicos que estes parecem hoje - tais como a ideia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos” (HORKHEIMER, 2002, p. 11).

Conforme Horkheimer, a concepção de racionalidade objetiva predominou até o século XVII, pois no âmbito do acirramento das tensões entre religião e filosofia no Iluminismo, o esforço da perspectiva racionalista era ainda formular uma doutrina unificada do homem e da natureza. Em consequência, para o autor, é justamente a

separação entre razão e religião que marca um enfraquecimento da concepção objetiva de razão¹⁴³. Na medida em que os filósofos iluministas combateram a religião em nome da razão, o que fizeram foi abalar o princípio de um enlace metafísico entre homem e natureza e, conseqüentemente, a compreensão de razão objetiva, justamente a fonte de poder das suas intenções¹⁴⁴.

Assim, para Horkheimer, é a sociedade burguesa que leva a termo e realiza o predomínio da concepção subjetiva de razão sobre a objetiva¹⁴⁵. Segundo o autor, o princípio abstrato do interesse pessoal alcançou o primeiro plano e “finalmente suprimiu os outros motivos considerados fundamentais ao funcionamento da sociedade; esta atitude predominou nas principais correntes de pensamento e, durante o período do liberalismo, na mentalidade pública” (HORKHEIMER, 2002, p. 25). Nesse processo, a racionalidade torna-se unicamente instrumental e seu aspecto formalista enfatiza seu desligamento de qualquer conteúdo objetivo que a transcenda.

Importa dizer, no entanto, que para Horkheimer a sociedade nunca se apoiou verdadeiramente na razão para guiar a realidade social¹⁴⁶. Contudo, ele sustenta que na sociedade industrial ela não exerce a função sequer de avaliar e julgar as ações e o modo de vida humano (HORKHEIMER, 2002, p. 15). Dessa forma, pode-se dizer que, para o

¹⁴³ Pode-se dizer que o que está em jogo é propriamente a concepção de *desencantamento do mundo* no sentido mais amplo desse conceito do modo como é definido por Weber, isto é, aquele vinculado à racionalização promovida através da ciência. Sobre isso, conferir Pierucci (2003, p. 161).

¹⁴⁴ Segundo Horkheimer, “o avanço do Iluminismo dissolve a ideia de razão objetiva, dogmatismo e superstição” (HORKHEIMER, 2002, p. 29). “The advance of enlightenment dissolves the idea of objective reason, dogmatism, and superstition” (HORKHEIMER, 1947, p. 24).

¹⁴⁵ A respeito da consolidação do predomínio da racionalidade subjetiva, Lohmann critica Horkheimer: “Assim como ao localizar a razão objetiva dentro da história da filosofia obscurece diferenças essenciais, Horkheimer ‘narra’ a emergência da razão subjetiva a partir da razão objetiva ao invés de oferecer uma causa sistemática para isso” (LOHMANN, 1993, p. 389). “Just as his locating of objective reason within the history of philosophy blurs essential differences, Horkheimer ‘narrates’ the emergence of subjective from objective reason rather than offering a systematic account of it” (LOHMANN, 1993, p. 389).

¹⁴⁶ Como aponta Silva, “Em *Eclipse da Razão* não há nenhum tratamento teológico para a história” (SILVA, 2011, p. 112).

autor, o predomínio da concepção subjetiva, com seu traço formalista, conduz a uma situação na qual

justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, [...], foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão presentes nas leis supremas dos maiores países. Contudo, falta-lhes a confirmação da razão em seu sentido moderno. Quem pode dizer que qualquer um desses ideais é mais estritamente relacionado com a verdade do que o seu oposto? Segundo a filosofia do intelectual médio moderno, só existe uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de probabilidades. A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil (HORKHEIMER, 2002, pp. 28-29).

Além disso, Horkheimer entende que, em última instância, a racionalidade subjetiva se realiza a partir de sua redução à condição de natureza¹⁴⁷. Pois o princípio da autoconservação, aquele ao qual a concepção subjetiva segue, é o mesmo princípio que rege a existência da vida natural (HORKHEIMER, 2002, p. 177). Conforme sintetiza Habermas,

A razão subjetiva funciona como ferramenta de autopreservação, em uma luta na qual os participantes se orientam segundo poderes de fé inconciliáveis entre si e fundamentalmente irracionais; ela não logra gerar sentido algum e, ao ameaçar a unidade do mundo da vida, ameaça também a integração da sociedade (HABERMAS, 2012, p. 602).

¹⁴⁷ Cf. CHIARELLO (2001, p. 101).

Contra o predomínio da concepção instrumental da racionalidade na sociedade contemporânea, Horkheimer estabelecerá como programa contrapor a essa razão a concepção objetiva de racionalidade. Trata-se, assim, de buscar um equilíbrio teórico diante da prevalência desmedida da razão de autoconservação subjetiva. Contudo, não se trata de jogar um conceito contra o outro, nem mesmo decidir por um em detrimento do outro. Conforme Horkheimer, “o que vale não é salvar a oposição entre a razão subjetiva e a objetiva decidindo por uma das alternativas, nem – a partir de fora – mitigar a oposição e hipostasiar as ideias, mas sim fazê-lo submergindo-se na coisa mesma contraditória” (HORKHEIMER, 1971, p. 282). Desse modo, Horkheimer entende que a tarefa da filosofia seria realizar a crítica recíproca desses dois conceitos de razão, pois a inverdade estaria na afirmação isolada de um frente ao outro. No entanto, o autor afirma que, “desde que a razão subjetiva isolada triunfa em toda parte em nossos dias, com resultados fatais, a crítica necessariamente deve colocar a ênfase mais sobre a razão objetiva (...)” (HORKHEIMER, 2002, p. 179).

Para Horkheimer, a concepção objetiva ainda conservaria o anseio humano pela reconciliação da vida individual com uma totalidade racional. No entanto, trata-se apenas de uma alusão à conciliação, uma vez que os sistemas da razão objetiva são insustentáveis justamente por representarem como real uma imagem ilusória, visto que não há uma coletividade verdadeira humana, mas sim uma sociedade regida por interesses em conflito. Conforme Duarte, “(...) nunca terá havido uma razão objetiva que não tenha sido também – mesmo que parcialmente – ideológica, i.e, falsa, ou na melhor das hipóteses, falha e incompleta. Feliz ou infelizmente, nunca tivemos um eldorado por cuja perda deveríamos até hoje chorar” (DUARTE, 1998, p. 252-253).

Por isso, não se trata para Horkheimer de simplesmente assumir uma teoria objetiva da racionalidade frente à preponderância da concepção subjetiva, pois a ênfase

a que se refere o autor pode ser entendida como a evocação da racionalidade objetiva no intuito de mediar os conceitos. A função das imagens e ideias das teorias objetivas seria criar as condições para uma autocrítica da racionalidade que, assim, possibilitaria recuperar o anseio pela emancipação e, conseqüentemente, o apelo à realização de uma vida verdadeiramente humana. Importa ressaltar, no entanto, que esse programa pretende efetuar uma mediação teórica, no plano conceitual, que deve ser entendida apenas como um primeiro passo para a realização prática (CHIARELLO, 2001, p. 124).

Conforme entende Horkheimer, ao apelar às concepções objetivas de racionalidade, na tentativa de designar o mal imperante na sociedade contemporânea, a filosofia contribuiria para a compreensão dos rumos da humanidade e, ao fazê-lo, ela poderia ser entendida como memória e consciência da espécie humana (HORKHEIMER, 2002, p. 191). Dessa forma, a tarefa da filosofia seria fornecer o modo a partir do qual a racionalidade subjetiva pudesse reconhecer sua responsabilidade na não-realização de uma sociedade verdadeira. Assim,

A razão só pode compreender a sua racionalidade pela reflexão sobre a enfermidade do mundo como algo produzido e reproduzido pelo homem; com essa autocrítica, a razão permanecerá ao mesmo tempo fiel a si mesma, pela preservação e aplicação, sem motivações ulteriores, do princípio da verdade que devemos apenas à razão (HORKHEIMER, 2002, p. 181).

Esse apelo a uma imagem enfática de verdade, que Horkheimer reconhece como herdado dos sistemas de razão objetiva, para a efetivação da crítica à racionalidade, por meio da mediação dialética entre as duas concepções de razão, não encontra a mesma defesa em Adorno¹⁴⁸. Em uma carta para Leo Löwenthal em junho de 1945, na qual

¹⁴⁸ Conforme Wiggershaus, “Essa invocação de um princípio metafísico manteve, desde então, mais firmemente em Horkheimer do que em Adorno, a invocação das noções teológicas de esperança e de redenção” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 380). Ainda, segundo Chiarello, “(...) em conjunto com a arte, o

envia instruções para a revisão das conferências que deram origem ao *Eclipse da Razão*, Adorno faz um comentário de importância fundamental para nossos propósitos¹⁴⁹

O texto, principalmente o do primeiro capítulo, apresenta o processo de racionalização e de instrumentalização da razão como necessário e irresistível, no sentido em que Hegel falou a respeito do *Aufklärung* na *Fenomenologia do Espírito*. Mas, por outro lado, o livro é dedicado precisamente à crítica dessa razão. A relação entre o ponto de vista crítico e o ponto de vista a ser criticado não está suficientemente esclarecida teoricamente. Tem-se, muitas vezes, a impressão de que nós nos refugiamos quase “dogmaticamente” por trás da razão objetiva, depois de definir o caráter incontornável da razão subjetiva. Na verdade, dois pontos devem aparecer claramente: primeiro, que não existe “solução” positiva no sentido de uma filosofia que, simplesmente, se opusesse à razão subjetiva; segundo, *que a crítica da razão subjetiva só é possível dialeticamente – isto é, mostrando as contradições que seu próprio desenvolvimento contém e superando-as por sua negação determinada*. Digo-o aqui, de uma maneira muito geral, mas, para não ficar em promessas no ar, é preciso mostrar, justamente, esse processo com pelo menos um exemplo. No todo, o último capítulo deve responder, explicitamente, à questão levantada pelo primeiro – mesmo que seja apenas demonstrando claramente que a pergunta não pode receber resposta. Senão, há duas atitudes para a filosofia: a da razão subjetiva irresistível e única senhora de si mesma, e a da verdade que se opõe a ela, sem mediação entre essas duas atitudes que se enfrentam de uma maneira tão pouco satisfatória para a teoria (ADORNO *apud* WIGGERSHAUS, 2002, p.362-363, grifos nossos).

apelo à tradição da grande filosofia e às imagens religioso-metafísicas assume na sua [de Horkheimer/DS] filosofia tardia uma importância que não têm na de Adorno” (CHIARELLO, 1999, p. 64).

¹⁴⁹ Citado em Wiggershaus (2002, p. 362-363) grifos nossos.

Da mesma forma, uma passagem do aforismo §5 de *Minima Moralia* revela um dos motivos fundamentais da filosofia de Adorno e que, como procurou-se mostrar neste trabalho, não se conforma sem ajustes com a perspectiva desenvolvida por Horkheimer:

(...) até o inocente ‘Que beleza!’ torna-se expressão para a ignomínia da existência que é diversa, e não há mais beleza nem consolo algum fora do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor (ADORNO, 1993, p. 19).

Schweppenhäuser afirma, ao comentar a passagem acima citada, que, para Adorno, “se o mundo melhor é concebível de alguma forma, é como negação da negatividade existente” (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 20) ¹⁵⁰.

De forma congruente com a posição afirmada na referida carta a Löwenthal, Adorno discorre nos protocolos de 46: “(...) eu afirmo que se você é capaz de designar a negatividade do negativo, então transcende logicamente a negatividade” (v.12, 1985, p. 596).¹⁵¹ Do mesmo modo, alguns anos antes, nas discussões de 1939, ele defende uma posição que, nesse momento, parece já a alguma distância daquela defendida por Horkheimer em *Eclipse da Razão*. Segundo Adorno: “as questões realmente decisivas

¹⁵⁰ "if the better world is conceivable at all, it is as the negation of the existent negativity" (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 20). Ainda segundo Schweppenhäuser, “A perspectiva teórica e prática de Adorno, que foi denominada, aprovativamente ou não, ‘negação’, aponta sempre em uma única direção: imaginando, através de específicos *insights* negativos, a superação da negatividade predominante. Negação determinada é a única perspectiva que pode trazer consolação ao individual em perigo” (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 20). “Adorno’s theoretical and practical outlook, which has been termed, approvingly or disapprovingly, ‘negation’, points always in a single direction: imagining, through specific negative insights, the overcoming of the prevailing negativity. Defined negation is the one perspective that can bring consolation to the endangered individual” (SCHWEPPENHÄUSER, 2009, p. 20).

¹⁵¹ **Original:** “Ich sage, indem Sie überhaupt fähig sind, die Negativität des Negativen zu bezeichnen, transzendieren Sie bereits logisch die Negativität” (v.12, p. 596); **Italiano:** “io dice che se Lei è capace di definire la negatività del negativo, allora trascende sul piano logico il negativo” (1999, p. 176).

da metafísica podem realmente ser respondidas apenas negativamente. Uma negação determinada da posição hegeliana seria o ‘optimum’ de uma verdade teórica que eu posso imaginar” (v.12, 1985, p. 489)¹⁵². Do mesmo modo, se, nos *Três Estudos Sobre Hegel*, “o objetivo do todo é a preparação de um conceito modificado de dialética” (ADORNO, 2013, p. 70), a posição ali defendida assevera que – embora não se queira sustentar que há uma continuidade radical entre as formulações em 1939 e 1963 – “o nervo da dialética como método é a negação determinada” (ADORNO, 2013, p. 165).

A atividade de negação, naturalmente, ocupa uma posição privilegiada na perspectiva adorniana, mesmo no que concerne ao campo da cultura¹⁵³. Conforme afirma Safatle, seria possível vislumbrar em Adorno a tese de que essa atividade negativa “deve aparecer como o fermento da verdade da cultura e do esclarecimento, como se a atividade da negação fosse, de maneira essencial, a verdadeira manifestação de um conceito crítico de razão” (SAFATLE, 2009, p. 22).

Em um texto escrito em 1949, intitulado ‘Crítica cultural e sociedade’, Adorno apresenta dois modelos de crítica que podem ser entendidos como atividades de negação: um modelo denominado de ‘crítica transcendente’ e outro ‘crítica imanente’¹⁵⁴. Adorno entende o modelo transcendente como a busca por um solo seguro, totalmente externo à própria cultura, que permita a crítica a um objeto cultural

¹⁵² **Original:** “Die wirklich entscheidenden Fragen der Metaphysik können tatsächlich nur negativ beantwortet werden. Eine bestimmte Negation der Hegelschen Position wäre das Optimum einer theoretischen Wahrheit, die ich mir vorstellen kann” (v.12, p. 489); **Italiano:** “Le domande realmente decisive della metafisica possono ottenere, di fatto, solo una risposta negativa. Una determinata negazione della posizione hegeliana sarebbe l’ ‘optimum’ di una verità teoretica quale io posso immaginarmi” (1999, p. 124).

¹⁵³ Em um exemplo, “aceitar a cultura como um todo já é retirar-lhe o fermento de sua própria verdade: a negação” (ADORNO, 1998, p. 19).

¹⁵⁴ Embora o texto citado refira-se primariamente à discussão relativa à crítica cultural, conforme afirma Safatle, para Adorno, a crítica cultural “deve ser elevada a setor privilegiado da crítica da razão. Isto significa que os fenômenos da cultura, por mais particulares e localizados que possam inicialmente parecer, serão analisados como colocando em cena processos gerais de racionalização social e padrões de racionalidade” (SAFATLE, 2009, p. 21).

específico como um todo. Nesse sentido, a crítica transcendente pretende assumir uma posição que “transcenda a cultura e a rede de ofuscamento, a partir da qual a consciência conseguisse pôr em movimento a totalidade, pôr maior que fosse a inércia desta” (ADORNO, 1998, p. 22).

Pode-se dizer que há duas razões principais que levam Adorno a considerar o modelo de crítica imanente como aquele que tem primazia sobre o modelo transcendente. A primeira é a afirmação de que não é mais possível a defesa de um ponto de vista a partir de ‘fora’ da órbita da ideologia. O ponto pressuposto por essa posição é que a ideologia tornou-se total (GATTI, 2008, p. 87). Conforme Adorno sustenta no referido ensaio, “a ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria sociedade real, na medida em que o seu poder integral e sua inexorabilidade, a sua irresistível existência em si, substitui o sentido por ela própria exterminado” (ADORNO, 1998, p. 21).

A segunda razão, que decorre da primeira, é que o ponto de vista a ser adotado, imanente ou transcendente, não é uma escolha que o crítico pode tomar livremente, pois toda atividade crítica provém de um ponto de vista interno, seja interno à história, economia, cultura, etc. Dessa forma, seguindo Helmling, pode-se dizer que, para Adorno, a “‘crítica externa’ é ideologicamente iludida, torna-se cega e trivial, se ela supõe que alcança, ou pode ou deve alcançar, ‘de fora’ as determinações do social” (HELMMLING, 2005, p. 101).

No entanto, deve-se sublinhar que não se trata de abdicar totalmente da noção de transcendência no que tange à atividade crítica, mas sim de compreendê-la como um momento do modelo de crítica imanente. Dessa forma, Adorno dirá: “Sem essa liberdade, sem o transcender da consciência para além da imanência cultural, a própria

crítica imanente não seria concebível: só é capaz de acompanhar a dinâmica própria do objeto aquele que não estiver completamente envolvido por ele” (ADORNO, 1998, p. 19).

Segundo Adorno, apenas a crítica imanente, entendida como crítica dialética, poderia fornecer um modelo para a atividade de negação¹⁵⁵. Entende-se, portanto, porque em alguns momentos ele usa os termos ‘crítica imanente’ e ‘dialética’ praticamente como sinônimos¹⁵⁶. Ao referir-se explicitamente ao modelo de crítica imanente, Adorno afirma:

Crítica imanente de formações espirituais significa entender, na análise de sua conformação e de seu sentido, a contradição entre a ideia objetiva dessas formações e aquela pretensão, nomeando aquilo que expressa, em si, a consistência e a inconsistência dessas formações, em face da constituição da existência (ADORNO, 1998, p. 23).

Conforme afirma Safatle, ao comentar a passagem citada, esse é um modo de dizer que a “crítica imanente deve ser a exploração da forma e do sentido da contradição encontrada entre a coisa e seu próprio conceito” (SAFATLE, 2009, p. 24). Essas contradições ou inadequações entre a coisa e o seu conceito antes de serem atribuídas a uma insuficiência do sujeito no processo de conceitualização, indicam, por sua vez, a “irreconciliabilidade dos momentos do objeto” (ADORNO, 1998, p. 23). Em outros termos, não se trata de trazer para o objeto ou formação cultural analisada uma medida exterior que lhe ultrapassaria. Na sequência da argumentação, Adorno afirma, ainda,

¹⁵⁵ “O procedimento imanente, por ser o mais essencialmente dialético resiste contra isso [contra a reintrodução oficial da cultura/DS]. Ele leva a sério o princípio de que o não-verdadeiro não é a ideologia em si, mas a sua pretensão de coincidir com a realidade” (ADORNO, 1998, p. 23).

¹⁵⁶ Cf. HELMLING, especialmente p. 99-101. Ainda, na introdução do livro *Sobre a Metacrítica da teoria do conhecimento*, Adorno afirma que o próprio procedimento dialético constitui a crítica imanente (ADORNO, 1986, p. 13).

que a crítica imanente “persegue a lógica de suas aporias, a insolubilidade intrínseca à própria tarefa. Compreende nestas antinomias as antinomias sociais” (ADORNO, 1998, p. 23). Conforme entende Helmling, a expressão ‘insolubilidade intrínseca à própria tarefa’, longe de configurar a desqualificação, indica, na verdade, o testemunho da necessidade dessa tarefa (HEMLING, 2005, p. 101) ¹⁵⁷.

Aqui, recorde-se que na carta enviada por Adorno em junho de 1945, citada acima, ele afirma que a crítica à razão subjetiva só seria possível dialeticamente, em outros termos, que a crítica só se realizaria ao se indicar as contradições que o seu *próprio* desenvolvimento carrega consigo. Como se procurou mostrar no curso desse capítulo, a proposta de crítica à racionalidade subjetiva elaborada por Horkheimer busca fazer um apelo a uma outra concepção de racionalidade, chamada objetiva, que traria consigo um apelo a uma imagem enfática de verdade.

Percebe-se, portanto, a distância que aqui se coloca entre Adorno e Horkheimer, isto é, nos programas teóricos indicados e desenvolvidos por eles. Pois a perspectiva trilhada por Horkheimer de evocar a concepção de razão objetiva, parece, em algum sentido, trazer para o âmbito da crítica justamente aquilo que ultrapassa e é externo ao objeto. Mesmo que essa medida – isto é, as imagens ou sistemas da razão objetiva – não seja considerada como real e imagem enfática de verdade. Desse modo, Horkheimer visa recuperar a racionalidade objetiva para criticar a racionalidade instrumental dominante e, conforme aponta Silva, ele “espera ser possível, como resultado dessa

¹⁵⁷ Note-se que a referência à “insolubilidade intrínseca à própria tarefa”, escrita em 1949, lembra uma passagem da Introdução da *Dialética Negativa*, de 1966: “Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios e o toque final, e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia e, com isso, parte da ingenuidade da qual ela padece. De outra forma, ela precisaria capitular, e, com ela, todo espírito. Não se poderia pensar a mais simples operação, não haveria nenhuma verdade, e, em um sentido enfático, tudo não seria senão nada. Todavia, aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita. A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (ADORNO, 2009, p. 16-17).

crítica, proceder à reconciliação das duas formas de razão, inicialmente no conceito, depois na realidade” (SILVA, 2011, p. 225) ¹⁵⁸. Conforme o que pretendemos demonstrar, esse trazer algo externo é justamente um impedimento que Adorno aponta para um desenvolvimento da sua perspectiva dialética. Assim, o programa que ele desenvolve em alguns aspectos centrais justamente afasta-se dessa possibilidade de reconciliação como consequência da crítica recíproca. É possível vislumbrar o percurso que seguirá Adorno – a crítica imanente fundada na negação determinada – em uma passagem de seu *Três Estudos sobre Hegel*:

Na medida em que a filosofia determina contra Hegel a negatividade do todo, ela satisfaz pela última vez o postulado da negação determinada, que seria a posição. O raio de luz que revela o todo em todos os seus momentos como o não verdadeiro não é senão a utopia de toda verdade, utopia que ainda precisa se realizar (ADORNO, 2013, p. 174).

Assim, conforme o que se expôs, pode-se dizer que há diferenças significativas entre alguns aspectos dos referidos programas filosóficos, isto é, aquele desenvolvido unicamente por Horkheimer e aquele desenvolvido em colaboração com Adorno, especialmente no que tange à concepção de autorreflexão da razão. Embora haja concordância no quadro geral, essas diferenças podem propiciar um melhor entendimento do modo como cada um dos autores prosseguiu seus respectivos programas posteriores ao trabalho em conjunto nos anos 40. Enquanto Adorno manteve-se no projeto de elaboração de uma crítica da racionalidade baseada na negação determinada em sua obra *Dialética Negativa*, de 1966, por sua vez, Horkheimer desenvolve uma perspectiva de reivindicação da verdade a ser mantida oriunda da

¹⁵⁸ No mesmo sentido, Chiarello sustenta que ao propor a mencionada ênfase Horkheimer tem em vista “uma reconciliação da razão consigo mesma” (CHIARELLO, 2001, p. 249).

religião e, desse modo, traz para o primeiro plano de sua produção, sobretudo a partir dos anos 50, reflexões de ordem teológica.

Tais conclusões nos fornecem elementos para a compreensão de que, embora o diagnóstico do tempo do modelo de Teoria Crítica desenvolvido em conjunto por Adorno e Horkheimer durante os anos 40 seja, naturalmente, compartilhado pelos autores, há indícios suficientemente fortes para crer que, já em sua origem, esse modelo não seja uma unidade coesa e estável. Não se trata de colocar em questão a colaboração entre os autores, pois, conforme afirma Breuer, a “*Dialética do Esclarecimento* é o produto de uma aliança teórica que pressupõe um vasto acordo sobre certos princípios fundamentais” (BREUER, 1993, p. 257) ¹⁵⁹. Ao contrário, trata-se de apontar, seguindo Bellan, e de acordo com o que já foi referido, “poder-se-ia ler talvez a *Dialética do Esclarecimento* como a obtenção de um ponto de equilíbrio entre as duas posições” (BELLAN, 2009), entre um Adorno que propõe uma dialética baseada na negação determinada e na crítica imanente e um Horkheimer mais próximo de uma dialética aberta e do programa de uma mediação teórica entre duas concepções de racionalidade.

O que se pretendeu foi manter aberta a possibilidade de analisar e compreender as oscilações nesse trabalho em conjunto e, conseqüentemente, no modelo de Teoria Crítica desenvolvido pelos autores, especialmente durante a década de 40. Sob esse aspecto, talvez seja possível concluir como Breuer, “a conversação entre Horkheimer e Adorno vai além desse acordo. Eles concordavam somente em certas áreas, enquanto

¹⁵⁹ “*Dialectic of Enlightenment* is the product of a theoretical alliance that presupposes a far-reaching agreement on certain fundamental principles”(BREUER, 1993, p. 257).

que em outras eles perseguiam objetivos divergentes e, às vezes, contrários” (BREUER, 1993, p. 257) ¹⁶⁰.

¹⁶⁰ “The discourse between Horkheimer and Adorno goes beyond this agreement. They concurred only in certain areas, whereas in others they pursued divergent, sometimes contrary goals” (BREUER, 1993, p. 257).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação pretendeu acompanhar os traços gerais do programa teórico desenvolvido por Horkheimer, especialmente, entre a década de 30 e 40. Durante os escritos elaborados no momento inicial, Horkheimer formula sua primeira Teoria Crítica, que veio a ser reconhecida pela designação materialismo interdisciplinar. Na realização desse projeto, sob sua direção no Instituto de Pesquisa Social, Horkheimer pretendia uma colaboração, por um lado, entre disciplinas científicas específicas, reunidas, posteriormente, pela qualificação de ‘teoria tradicional’, e, por outro, entre a filosofia social, que, a partir de 1937, passou a ser denominada Teoria Crítica.

Em consonância com a realização do materialismo interdisciplinar, Horkheimer procurou elaborar uma lógica dialética materialista que fosse, a partir da referida colaboração com as disciplinas da pesquisa social, a teoria correta do momento presente. Em outros termos, essa teoria pretendia estabelecer um apropriado diagnóstico do tempo. Nesse sentido, acerca da compreensão da dialética, Horkheimer dirá “o método dialético é o conjunto de todos os meios intelectuais de tornar os momentos abstratos, adquiridos pela inteligência disjuntiva, aproveitáveis para a imagem do objeto vivo. Não existe uma regra universal para este fim” (HORKHEIMER, 2006a, p. 111). O materialismo de Horkheimer busca, já em sua conferência inaugural, com auxílio das ciências particulares, manter uma visada para o universal (HORKHEIMER, 1999, p. 128). Como indica Silva, “a investigação de que fala Horkheimer não tem a pretensão de anular os saberes específicos. O seu caráter totalizante significa apenas uma visão mais ampla do todo social” (SILVA, 2011, p. 69).

A lógica materialista que Horkheimer desenvolve nesse período se contrapõe à compreensão idealista da identidade entre ser e pensar. Assim, ele compreende que “o

que se pode teoricamente admitir como certo não está por isso mesmo já simultaneamente realizado” (HORKHEIMER, 2006d, p. 158). Nesse passo, a consequência retirada por Horkheimer, será, portanto, como lembra Nobre, “caracterizar a teoria como delineadora de *tendências* que funcionam como suportes para a ação e que permitem a revisão e reorientação periódicas conforme o momento histórico” (NOBRE, 1998, p. 152). Conforme investigado no primeiro capítulo, Horkheimer designa a verdade, a partir da elaboração de um diagnóstico, como um elemento da *práxis* correta.

Pode-se ler na conferência proferida por Horkheimer em 1969, intitulada “Teoria Crítica: Ontem e Hoje”, que a primeira Teoria Crítica desenvolvida pelo filósofo mantinha ainda a expectativa de que a sociedade pudesse se organizar para o bem de todos e a alavanca dessa possibilidade seria a “esperança na revolução” (HORKHEIMER, 1986, p. 58). Sem a intenção de questionar a auto-reflexão do seu percurso feita por Horkheimer, o tema da revolução, ao menos de forma explícita, não parece ser uma constante do pensamento do autor. O que, entretanto, não impede de reconhecer que seu programa teórico era carregado de expectativas elevadas. Assim, em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, ele afirma: “a teoria que impulsiona a transformação do todo social tem como consequência a intensificação da luta com a qual está vinculada” e, mais à frente precisa, “esta ideia se diferencia da utopia pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas” (HORKHEIMER, 1975, p. 146).

Conforme pretendemos ter mostrado, se essa tarefa de formular uma lógica dialética materialista não se realiza nos termos em que Horkheimer inicialmente desejava na década de 30, a intenção permanece. Em carta ao seu amigo Leo Löwenthal em 21 de julho de 1940, ele afirma que “a determinação do que é a verdade é nossa

tarifa atual. (...). Nós devemos reescrever nossa lógica” (HORKHEIMER, 2007, pp. 164-165). A ocasião de escrever com Adorno a *Dialética do Esclarecimento* coloca a teoria, por assim dizer, a partir de outras bases. Em outros termos, a Teoria Crítica de Horkheimer – elaborada com Adorno – passa a ser uma crítica radical a uma determinada concepção de racionalidade que se entrelaça, desde sua constituição, com a perspectiva de dominação. Desse modo, pode-se dizer que, na obra escrita em conjunto, se não há o total abandono da perspectiva do materialismo interdisciplinar conforme desenvolvido na década de 30, pelo menos esse programa é colocado em questão. Conforme a declaração do prefácio:

Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia-se restringir, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança (DE, p. 11).

Se olharmos novamente para aquela conferência tardia de Horkheimer, lá encontraremos a perspectiva de que, após o abandono da esperança revolucionária, as condições históricas conduziram, para o autor, à compreensão de que “a sociedade se desenvolverá em um mundo totalmente administrado” e que “esta é uma tendência imanente no desenvolvimento da humanidade, tendência que, entretanto, pode ser interrompida por catástrofes” (HORKHEIMER, 1986, p. 59). Conforme a nota relativa à nova edição alemã da *Dialética do Esclarecimento*, sabemos que, para os autores, “o

desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido” (DE, p. 9).

Para além de buscar estabelecer em que termos se consolidou a crítica substancial à racionalidade desenvolvida instrumentalmente, pretendemos indicar como o livro trazia consigo a expectativa de realizar uma tarefa propositiva. Igualmente, a partir do recurso a cartas do período e da análise dos protocolos de discussão entre Adorno e Horkheimer, foi possível indicar motivos teóricos para a não realização do programa inicialmente planejado pelos autores antes da consolidação da obra escrita a quatro mãos em sua formulação definitiva ¹⁶¹. Nesse sentido, entende-se a afirmação de James Schmidt, para quem “nenhum leitor do texto de 1944 poderia ver o manuscrito como um produto finalizado” ¹⁶², mas, como o mesmo comentador sublinha, não se trata de afirmar que falta coerência ao livro ou que o mesmo não tem méritos, apenas que, no mesmo sentido em que já mencionamos, “em 1944, Horkheimer e Adorno ainda mantinham esperanças por um tipo de livro um tanto diferente do que aquele que eles terminaram publicando em 1947” (SCHMIDT, 1998, p. 9)¹⁶³. Ainda, nesse percurso, a investigação dos protocolos permitiu apontar diferenças nos programas teóricos de

¹⁶¹ Entende-se, assim, uma posição como a defendida por Freitas, segundo a qual “comparando a *Dialética do Esclarecimento* com a *Dialética Negativa*, cremos - ao contrário de Habermas - que esta última possui um Leitmotiv essencialmente diferente. Aqui, Adorno estava interessado em propor uma consciência filosófica, não apenas do que é falso no real e no pensamento, mas, também, daquilo que poderia ultrapassá-la” (FREITAS, 2006, p. 15).

¹⁶² “No reader of the 1944 text could see the manuscript as a finished product” (SCHMIDT, 1998, p. 9) .

¹⁶³ “In 1944 Horkheimer and Adorno still retained hopes for a rather different sort of book than the one they wound up publishing in 1947” (SCHMIDT, 1998, p. 9). Talvez não seja casual, portanto, que o prefácio da primeira tradução da obra, para o italiano em 1966, comece afirmando: “O texto alemão da *Dialética do Esclarecimento* é um fragmento. Iniciando tão cedo quanto em 1942, durante a Segunda Guerra Mundial, era pensado para formar a introdução de uma teoria da sociedade e história que tínhamos esboçado durante o período do governo Nacional Socialista. (...). Estamos, portanto, contentes que o fragmento está aparecendo em uma série devotada predominantemente a questões filosóficas” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. xiii). “The German text of *Dialectic of Enlightenment* is a fragment. Begun as early as 1942, during the Second World War, it was supposed to form the introduction to the theory of society and history we had sketched during the period of National Socialista rule. (...). We are therefore happy that the fragment is appearing in a series devoted predominantly to philosophical questions” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. xiii).

Adorno e Horkheimer já em 1946 e que se acentuaram após o retorno de ambos a Alemanha.

No último capítulo, a partir da consideração das diferenças que surgem de forma mais substancial nos protocolos de discussão, nossa intenção foi explicitar que o modelo de crítica desenvolvido por Horkheimer não se concilia sem tensões com aquele desenvolvido em colaboração com Adorno. A evocação de uma razão objetiva para a consecução da tarefa de uma mediação dialética entre duas faces da razão parece, em alguma medida, prefigurar um tema que se sobressai na obra tardia de Horkheimer, a temática da teologia.

Em *Eclipse da Razão*, o uso das concepções de razão subjetiva e objetiva, em alguma medida, parece tentar escapar da aporia que se consolida na compreensão de uma racionalidade que, reduzida à sua dimensão instrumental, isto é, nos termos dos protocolos de 1946, uma razão que é “a sua própria doença”, deveria ainda responder pela possibilidade de reconciliação. Segundo afirma Chiarello, ao evocar uma concepção objetiva de razão, Horkheimer “se fia aqui num projeto de reconciliação da razão consigo mesma, fundado na conscientização de sua natureza dominadora” (CHIARELLO, 2001, p. 21).

É importante ressaltar, contra um possível equívoco, que o projeto de Horkheimer não se consolida como um restabelecimento de algum tipo de racionalidade que constitua um determinado sentido prévio à história ou ao mundo; em outros termos, não se trata de fixar a razão objetiva como guia para a sociedade. No entanto, o próprio Horkheimer lamentava que existia no livro a possibilidade de uma interpretação nessa linha. Em uma carta a Löwenthal em 10 de janeiro de 1946, ele expõe sua preocupação acerca da alternativa proposta em seu trabalho:

(...) o livro, como ele é, opõe o conceito de natureza tão diretamente ao de espírito, e a ideia de objeto àquela de sujeito, que nossa filosofia aparece tão estática e dogmática. Nós acusamos os outros, tanto Neo-tomistas e positivistas, de parar o pensamento de forma isolada e assim contradizer os conceitos e, como ele está, seria fácil para eles nos acusar de fazer a mesma coisa (HORKHEIMER *apud* SCHMIDT, 2011, p. 16)¹⁶⁴.

Inclusive, como resposta a uma resenha de *Eclipse de Razão* de autoria de uma conhecida, Ruth Nanda Anshen, que é publicada na revista *Philosophical Review*, Horkheimer esboça, em 1949, uma objeção que, embora preservada, não chegou a ser enviada ao editor da revista. Nesse rascunho, Horkheimer posiciona-se contra o entendimento de Anshen de que haveria uma “profunda analogia entre a abordagem intelectual de Horkheimer, Fromm e a minha própria” (HORKHEIMER, v.18, 1996, p. 23). Na sequência, ele se posiciona claramente:

O artigo dela [de Anshen/DS] ocupa-se com ataques estereotipados contra filosofias dialéticas de vários matizes. Ela confia fortemente em valores pseudo-religiosos de prestígio e corajosamente afirma sua crença em alguns dos ideais universalmente aceitos mais comuns. Minhas intenções são precisamente opostas. Apesar de minha crítica à ‘razão subjetiva’ e sua recaída em uma segunda mitologia – (...) – eu nunca advoguei um retorno a uma ainda mais mitológica ‘razão objetiva’ emprestada da história. Elementos decisivos de minha própria filosofia derivaram de escolas de pensamento do idealismo assim como do materialismo, e eu ataquei o

¹⁶⁴ “...the book, as it is, opposes the concept of nature so directly to that of spirit, and the idea of object to that of subject, that our philosophy appears as much too static and dogmatic. We have accused the others, both neo-thomists and Positivists, of stopping thought at isolated and therefore contradictory concepts and, as it is, it would be only too easy for them to accuse us of doing the same thing” (HORKHEIMER *apud* SCHMIDT, 2011, p. 16). Segundo afirma Schmidt, ele teve acesso à correspondência preservada por Löwenthal entre Horkheimer e ele, cartas ainda não totalmente disponíveis nas obras completas de Horkheimer. Löwenthal disponibilizou o acesso da correspondência a Martin Jay durante a preparação do livro *Imaginação Dialética* e, após o término do trabalho, Jay providenciou que esses documentos fossem depositados na Houghton Library da Universidade de Harvard com possibilidade de acesso apenas a partir de 31 de dezembro de 1998 (Cf. SCHMIDT, 2004, p.2 e, também, n.10).

esclarecimento no espírito do esclarecimento, não do obscurantismo (HORKHEIMER, 1996, v.18, p. 23)¹⁶⁵.

Se voltarmos, pela última vez, àquela conferência tardia de Horkheimer, parece possível dizer que, se a crítica do esclarecimento pelo esclarecimento não foi abandonada, no entanto, ela recebe outros contornos. Como lembra Chiarello, na fase tardia de Horkheimer, “a teologia é depositária de um indispensável elemento de negação do existente” (CHIARELLO, 2001, p. 22). Assim, a religião e a teologia, entendidas não como dogmas, mas como expressão de um anseio, assumem uma função preponderante. Nesse sentido, ele afirma na mencionada conferência: “Não podemos dizer o que é o absoluto Bem, não podemos representá-lo. (...). Podemos designar o mal, mas não o absolutamente correto. As pessoas que vivem com tal consciência têm afinidade com respeito à Teoria Crítica” (HORKHEIMER, 1986, p. 62).

Insistir na alteração e incompletude de programas filosóficos e na mudança de tarefas envolvidas para a Teoria Crítica não implica renunciar a sua fortuna crítica. Que se mantenha presente uma afirmação de Adorno em 1966, que certamente também poderia advir de Horkheimer, na nota da nova publicação de seu livro *Kierkegaard*, publicado originalmente em 1933: “Que após trinta anos muita coisa já não satisfaça o autor, compreende-se. (...). O que aconteceu desde 1933 não poderia deixar intacta, menos do que qualquer outra, uma filosofia que sempre se soube oposta à identificação

¹⁶⁵ Original em inglês: “Her article is filled with stereotyped attacks against dialectical philosophies of various shades. She leans heavily on pseudo-religious prestige values and she boldly proclaims her belief in some of the most commonplace, universally accepted ideals. My intentions are precisely the opposite. In spite of my critique of ‘subjective reason’ and its relapse into a second mythology - (...) – I have never advocated a return to an even more mythological ‘objective reason’ borrowed from history. Decisive elements of my own philosophy were derived from idealistic as well as materialistic schools of thought and I have attacked enlightenment in the spirit of enlightenment, not of obscurantism” (HORKHEIMER, 1996, v.18, p. 23). Cf. também a carta de Ruth Anshen em 23 de julho de 1947 (v.17, 1996, p. 866) elogiando *Eclipse da Razão*, “eu li seu grande livro – sua profundamente penetrante análise da essência e existência do homem”. “I have read your great book – your profoundly penetrating analysis of man’s essence and existence”.

da metafísica como uma doutrina do imutável a-histórico” (ADORNO, 2010, pp. 367-368).

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *I Seminari della Scuola di Francoforte*. Protocolli di discussione. Trad: Fabrizio Mangione. Milão: FrangoAngeli, 1999.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialectic of Enlightenment*. Philosophical Fragments. Trad: Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos Filosóficos. Trad: Juan José Sánchez. Madrid: Simancas, 1998.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor. W. *Cartas a los padres (1939-1951)*. Trad: Griselda Mársico. Buenos Aires: Paidós, 2006.

ADORNO, Theodor. W. ‘Crítica Cultural e Sociedad’. In: Prismas: *Crítica cultural e Sociedade*. Trad: A. Wernet; J. M. B. Almeida . São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor W. *Correspondência, 1928-1940*. Trad: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: UNESP, 2012.

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida lesada. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor W. *Palavras e Sinais*: Modelos Críticos 2. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. *Sobre la Metacrítica de la teoría del conocimiento*. Trad: León Mames. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.

ADORNO, Theodor W. ‘Sobre Sujeito e Objeto’. In: *Palavras e Sinais*: Modelos Críticos 2. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HORKHEIMER, Max. ‘A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais’. Trad: Carlos Eduardo Jordão Machado; Isabel Maria Loureiro. *Praga*: Estudos Marxistas, n.7, março, 1999.

HORKHEIMER, Max. *A life in letters*: selected correspondence. Trad: Manfred R. Jacobson; Evelyn M. Jacobson. Nebraska: University of Nebraska Press, 2007.

HORKHEIMER, Max. 'Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea'. In: Horkheimer, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006a.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press, 1947.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1985, v.12.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. (Orgs) Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.Main: Fischer, 1996, v.17.

HORKHEIMER, Max. 'Materialismo e Metafísica'. In: Horkheimer, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006b.

HORKHEIMER, Max. 'Observações sobre Ciência e Crise'. In: Horkheimer, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006c.

HORKHEIMER, Max. 'Sobre el concepto de la razon'. In: *Sociológica*. Trad: Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971.

HORKHEIMER, Max. 'Sobre o Problema da Verdade'. In: Horkheimer, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006d.

HORKHEIMER, Max. Sociedad en transición. *Estudios de filosofía social*. Trad: Joan Godo Costa. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. E. A. Malagodi e R. P. Cunha. vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural, 1975 (coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. 'Marx sobre Feuerbach'. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad: R. Enderle; N. Schneider, L. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad: R. Enderle; N. Schneider, L. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Posfácio da Segunda Edição d'O Capital*. Trad: Regis Barbosa; Flávio Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996 (coleção Os Economistas).

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

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

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Depois de auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Annablume/Belo Horizonte: Fumec, 2003.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da Vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumeca/FCH, 2005.

BARBOSA, Ricardo C. *Dialética da Reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BELLAN, Alessandro – ‘Dialética aberta ou negação determinada? Discussão da dialética nos “Seminários da Escola de Frankfurt”’. Trad: Cláudio R. Duarte, 2009. Disponível em: [HTTP://poars1982.wordpress.com](http://poars1982.wordpress.com). Acesso em 15 jan. 2015.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press. 1986.

BENHABIB, Seyla, BONSS, Wolfgang, McCOLE, John (Orgs). *On Horkheimer: new perspectives*. Cambridge: The MIT Press, 1993.

BORGES, Bento Itamar. *Crítica e teorias da crise*. Porto Alegre: EDIPCURS, 2004.

BREUER, Stefan. ‘The Long Friendship: On Theoretical Differences between Adorno and Horkheimer’. In: BENHABIB, Seyla, BONSS, Wolfgang, McCOLE, John (Orgs). *On Horkheimer: new perspectives*. Cambridge: The MIT Press, 1993.

BRUNKHORST, Hauke – ‘The Enlightenment of Rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*’. *Constellations*, V.7, N.1, pp-133-140, 2000.

CHAGAS, Eduardo F. ‘O Método Dialético de Marx: Investigação e Exposição Crítica do Objeto’. *Síntese - Revista de Filosofia*. v.38 n.120, pp., 2011.

CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas, SP: Editora da Unicamp/ São Paulo: Fapesp, 2001.

CHIARELLO, Maurício Garcia. ‘O Mal na Trama da Razão: Breve apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto’. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XL n.100, p. 57-80, 1999.

DUARTE, Rodrigo. ‘A Razão e o Razoável: Horkheimer e a crítica ao pragmatismo’. In: Pinto, Paulo. R.M et al. (Org.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade. A constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor Adorno*. Tese (doutorado). Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2001. Edição Revista em 2006.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed.34, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

GATTI, Lucianno. 'Theodor W. Adorno. Indústria Cultural e Crítica da Cultura'. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Habermas*. Organização de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. 'Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer'. Trad. Maurício Chiarello. *Revista Educação e Filosofia*, v.21, N.42, p.273-293, jul/dez. 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. V.1. Trad: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HELMLING, Steven. "'Immanent Critique' and 'Dialectical Mimesis' in Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment." *Boundary*, v.32, n.2, pp.97-117, Fall, 2005.

HOHENDAHL, Peter U. 'The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School', 2001. Disponível em: <[http:// ebookbrowse.com](http://ebookbrowse.com)>. Acesso em 30 ago. 2013.

HULLOT-KENTOR, Robert. 'Back to Adorno'. In: HULLOT-KENTOR, Robert. *Things beyond resemblance: collected essays on Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006

IANNINI, Gilson. Estilo e verdade em Adorno: por que 'somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede'? *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.7, pp. 41-54, out, 2009.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923 – 1950*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KAVOULAKOS, Konstantinos. 'From Habermas to Horkheimer's Early Work: Directions for a Materialist Reconstruction of Communicative Critical Theory'. *Telos*, n.130, pp.39-62, Spring, 2005.

LOHMANN, Georg. 'The Failure of Self-Realization: An Interpretation of Horkheimer's *Eclipse of Reason*'. In: BENHABIB, Seyla, BONSS, Wolfgang, McCOLE, John (Orgs). *On Horkheimer: new perspectives*. Cambridge: The MIT Press, 1993.

MALLOY, Daniel. *Dialectic and Enlightenment: The concept of Enlightenment in Hegel and Horkheimer-Adorno*. *Auslegung*, v. 27, n.2. Winter/Spring, 2005.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: A Biography*. Trad: Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2009.

NEVES SILVA, Eduardo. 'Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento'. *Artefilosofia*, 7, pp. 55-72, 2009.

NEVES SILVA, Eduardo. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. 2006. 201f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

NEVES SILVA, Eduardo. 'Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta)'. In: Duarte, Rodrigo et al. (Orgs.). *Theoria Aesthetica*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*. A ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

NOBRE, Marcos. 'Da *Dialética do Esclarecimento* à *Teoria Estética*: algumas questões'. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 85, p. 71 -87, 1992.

RUSH, Fred. 'As bases conceituais da primeira Teoria Crítica'. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky. Regina Rebollo. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

RUSH, Fred (Org). *Teoria Crítica*. Trad. B. Katinsky, R. Rebollo. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

SAFATLE, Vladimir. 'Adorno e a crítica da cultura como estratégia da crítica da razão'. *Artefilosofia*, 7, pp.21-30, 2009.

SCHMID NOERR, Gunzelin. 'Editor's Afterword: The Position of *Dialectic of Enlightenment* in the Development of Critical Theory'. In: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Trad: Edmund Jephcott. California: Stanford University Press, 2002.

SCHMIDT, Alfred. 'Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy'. BENHABIB, Seyla, BONSS, Wolfgang, McCOLE, John (Orgs). *On Horkheimer: new perspectives*. Cambridge: The MIT Press, 1993.

SCHMIDT, James. Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's 'Dialectic of Enlightenment'. *Social Research*, 65:4, p.807-838, 1998.

SCHMIDT, James. 'The *Eclipse of Reason* and the End of the Frankfurt School in America'. Disponível em: [HTTP://open.bu.edu](http://open.bu.edu). Acesso: 02 fev 2015. 2004.

SCHMIDT, James. "'The New Failure of Nerve", the *Eclipse of Reason*, and the Critique of Enlightenment in New York and Los Angeles, 1940-1947'. Disponível em: [HTTP://people.bu.edu](http://people.bu.edu). Acesso: 02 fev 2015. 2011.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *A Filosofia Moral Negativa de Theodor W. Adorno*. Trad: Antônio Zuin, Fábio Durão, Newton de Oliveira. Educ. Soc., Campinas, v.24, n.83, p.391-415, 2003.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno: an introduction*. Trad. J. Rolleston. Durham and London: Duke University Press, 2009.

SHERRAT, Y. 'Adorno and Horkheimer's concept of 'Enlightenment''. *British Journal for the History of Philosophy*, 8 (3), pp. 521-544, 2000.

SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

WELLMER, Albrecht. 'Razón, utopia, y la dialéctica de la ilustración'. In: Bernstein, Richard J.. *Habermas y la modernidad*. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. La crítica de la razón después de Adorno. Trad: José Luis Arántegui. Madrid: Visor, 1993.

WHITEBOOK, Joel. 'A união de Marx e Freud: a Teoria Crítica e a Psicanálise'. In: RUSH, Fred (Org). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky. Regina Rebollo. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2008. pp. 105-134.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. V. Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WOLIN, Richard. 'Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory'. *Representations*, n.32, pp.33-49, Autumn, 1990.