



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCIVONE RODRIGUES DA SILVA

AUTORIDADE E AUTORITARISMO EM MAX HORKHEIMER

Belém

2014



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCIVONE RODRIGUES DA SILVA

AUTORIDADE E AUTORITARISMO EM MAX HORKHEIMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para a conclusão do Mestrado em Filosofia Contemporânea. Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Belém

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Silva, Francivone Rodrigues

Autoridade e autoritarismo em Max Horkheimer / Francivone Rodrigues da Silva - 2014.

Orientador (a): Ernani Pinheiro Chaves

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Belém, 2014.

1. Horkheimer, Max, 1895-1973. 2. Autoridade. 3. Autoritarismo. 4. Poder (Filosofia). 5. Economia. 6. Teoria crítica. I. Título.

CDD - 22. ed. 321.9

FRANCIVONE RODRIGUES DA SILVA

AUTORIDADE E AUTORITARISMO EM MAX HORKHEIMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para a conclusão do Mestrado em Filosofia Contemporânea.
Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Orientador – PPGFIL/UFPA)

Prof. Dr. Ricardo Musse (Examinador Externo – FFLCH/USP)

Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Coroa (Examinador Interno – PPGFIL/UFPA)

Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior (Suplente – PPGFIL/UFPA)

Dedico este trabalho a todos que se esforçaram para a implantação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia nesta Universidade.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Ernani Chaves por toda atenção e orientação que recebi ao longo desta pesquisa de Mestrado.

A todo o corpo docente do PPGFIL, pelo empenho na concretização deste programa de pós-graduação.

À SEDUC-Pa, pelo período de Licença Aperfeiçoamento e por haver concedido uma bolsa de estudos que muito contribuiu para minha dedicação exclusiva à pesquisa nos últimos 2 anos.

Aos demais mestrandos do PPGFIL pela ótima convivência.

Aos meus pais, irmãos e amigos, que sempre se mostraram compreensíveis e afáveis quanto à minha dedicação ao estudo filosófico.

Ao Professor Ricardo Musse, pela participação em minha Qualificação de Mestrado e que deu excelentes indicações bibliográficas.

À minha querida esposa Silvana e ao meu filho João Felipe por estarem sempre ao meu lado e por compreenderem minha exigência de tranquilidade para exercer a pesquisa filosófica.

RESUMO

A presente dissertação se concentra na análise do estudo de Max Horkheimer sobre o problema da autoridade e do autoritarismo presente no ensaio *Autoridade e família* de 1936. A presença constante deste fenômeno no convívio social é tratada por Horkheimer dentro de uma visão dialética e totalizante da história da sociedade ocidental. A visão do pensador frankfurtiano possui forte influência do pensamento de Hegel, Marx e Freud na compreensão da relação entre indivíduo e sociedade. Para elucidar melhor estes conceitos, fez-se necessário um estudo sobre a questão econômica como forte elo de ligação nas relações humanas, assim como, um estudo sobre o caráter coercitivo inerente à formação do ser social. A tomada de consciência sobre a presença da autoridade e do caráter autoritário é uma das exigências que leva o homem a saber enfrentá-las, visto que jamais serão extintas.

Palavras-chave: Horkheimer, autoridade, autoritarismo, economia, teoria crítica.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the analysis of the study by Max Horkheimer on the problem of authority and authoritarianism in this essay *Authority and Family* from 1936. The constant presence of this phenomenon in social life is treated by Horkheimer within a dialectical and overall view of the history of Western society. The vision of the Frankfurter thinker has strong influence of the thought of Hegel, Marx and Freud in understanding the relationship between individual and society. To further elucidate these concepts, it was necessary a study on the economic issue as a strong link in human relationships as well as a study on the coercive character inherent in the formation of social being. The awareness of the presence of authority and authoritarian character is a requirement that leads human being to learn to face them, as they will never be extinguished.

Keywords: Horkheimer, authority, authoritarianism, economy, critical theory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I – A investigação sobre o autoritarismo	19
CAPÍTULO II – A economia como fundamento das relações de autoridade	35
CAPÍTULO III – Razões que se complementam	55
CAPÍTULO IV – Coerção e sociabilização	74
CAPÍTULO V – A autoridade	86
CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

Há temas, que por mais que haja diferenças culturais e alterações no comportamento da vida em sociedade, permanecem como conteúdos vivos e facilmente perceptíveis pelas mentes mais acuradas. Um equívoco facilmente constatado em nosso tempo de grandes avanços tecnológicos, que facilitam bastante a vida em suas várias esferas, é igualar tal progresso com a progressão racional do homem como um modo de superação de todos os seus conflitos. Isto fica claro quando nos deparamos com expressões do tipo: “Em pleno século XXI e as pessoas continuam agindo assim!!!”. Este tipo de raciocínio é próprio de quem não tem um bom conhecimento sobre a história da humanidade e da formação psíquica e social do homem, pois tal conhecimento nos proporciona compreender que muitos conflitos não desaparecem ao longo da história e tornaram-se inerentes aos relacionamentos sociais. Basta voltarmos nossa atenção para o estudo de Freud, *O Mal-Estar na Civilização*, para vermos que a complexidade social só altera e agrava nossos conflitos, pois a formação psíquica é construída dentro de uma cultura que apresenta múltiplas contradições quando se trata, por exemplo, do exercício da liberdade que leva o indivíduo a entrar em conflito com o coletivo. A busca do indivíduo para realizar sua liberdade leva-o muitas vezes a agir contra a vontade do grupo, pois integrar-se a um grupo é sublimar as pulsões e a própria cultura¹ impõe restrições à natureza pulsional do homem, nela, “o homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança” (Freud, 2011, p. 82). Nossas escolhas ou mesmo as situações nas quais somos inseridos sempre nos colocam em situações conflitantes e desconfortáveis onde o racional e o irracional se confrontam e se confundem. Assim, mesmo

¹ Em relação a este tema Freud faz a seguinte afirmação: “Nisso nos guardamos de apoiar o preconceito que diz que a cultura equivaleria a aperfeiçoamento, seria o caminho traçado para o homem chegar à perfeição. (...). Em terceiro lugar, enfim, e isto parece ser o mais importante, é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia pulsional, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de pulsões poderosas. Essa “frustração cultural” domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater” (2011, p. 58-60).

conhecendo e tendo muita informação acerca do que chamamos de ações irracionais, isto não significa que estas serão eliminadas no plano individual e social. Para aqueles que imaginam a superação total das ações e caracteres ditos desumanos através do conhecimento, infelizmente a história mostra o contrário.

Os conceitos que serão analisados nesta dissertação enquadram-se nesta categoria dos conflitos humanos presentes na história da civilização e recorrentes em todas as esferas da vida social. Estamos falando dos conceitos de *autoridade* e *autoritarismo*, analisados pelo filósofo alemão Max Horkheimer nos anos 30 do século passado no ensaio “*Autoridade e família*”, e de certa forma diluído em outros textos do autor. Horkheimer retornou a este tema em 1960 em *Autoridade e família no presente*. Neste, ele faz algumas considerações sobre as relações de autoridade a partir da família e a influência da economia nas relações da mesma, por outro lado, reconsidera o assunto em relação ao surgimento do caráter autoritário na infância a partir dos resultados das pesquisas contidas em *Authoritarian Personality* – pois uma das preocupações no trabalho intelectual era o questionamento constante das contradições sociais para que fosse possível uma transformação da mesma. No famoso ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, ele afirma ser este o propósito que guiava o trabalho do grupo de pensadores que conhecemos como Escola de Frankfurt, tal como veremos no capítulo II desta Dissertação.

O surgimento desta preocupação é fruto do momento pelo qual a Europa passava desde meados do século XIX e que culminaram na terceira década do século XX no estabelecimento do fascismo no poder tanto na Alemanha quanto na Itália. É dentro da efervescência política e social do século XIX que surge o marxismo como uma filosofia orientadora da transformação social e que suscitou um grande embate filosófico que se alastra até hoje. Este pensamento foi fundamental para a criação, na década de 20 do século passado,

do Institut für Sozialforschung em Frankfurt que dedicou-se ao estudo dos problemas sociais como uma práxis transformadora. Outro fator marcante nos estudos dos frankfurtianos foi a interdisciplinaridade que envolvia especialistas em diversos ramos dos estudos como a psicanálise, economia, história e filosofia. Embora vários destes pensadores fossem oriundos de famílias abastadas, eles possuíam algo que os empurrava para dentro das questões suscitadas pelo avanço do totalitarismo europeu. Assim Wieggershaus explica a existência de um elo comum entre os mesmos:

Mas o que os unia, embora na maior parte das vezes, só por algum tempo, aqueles que pertenciam à Escola de Frankfurt? Havia um vínculo entre eles? Os da primeira geração da Escola de Frankfurt eram todos judeus ou, se fosse o caso, eram forçados pelo nacional-socialismo a voltar a sua origem judaica. Fossem eles de famílias da grande burguesia ou, então, como Fromm e Löwenthal, de famílias não tão afortunadas, mesmo nos casos mais favoráveis, depois de 1918 e já antes de 1933, a experiência de permanecerem marginais na sociedade não lhes era poupada².

Isto explica em parte o motivo de tanta dedicação empreendida na busca constante por elucidar as contradições presentes na civilização e nas várias pesquisas sobre o autoritarismo, destacando-se, neste último caso, os *Studien über Autorität und Familie* que teve o ensaio de Horkheimer *Autoridade e Família* como um dos três estudos gerais que serviram de introdução para a publicação da pesquisa – Os outros dois foram escritos por Erich Fromm e Hebert Marcuse. Neste ensaio o pensador discorre sobre a gênese da autoridade dentro da família nas várias etapas da história procurando mostrar, através de uma leitura dialética, a rede de complexidades que envolvem as relações de autoridade. Horkheimer recorre a Nietzsche para mostrar que a sociedade moderna foi construída sobre uma história de violência e coação física e psicológica. Nestas considerações Horkheimer trabalha a relação dominador/dominado para dizer que este processo não é assim tão simples, a vítima também contribui para que o autoritarismo seja possível. O interessante é que mesmo sendo um defensor da luta de classes – o marxismo tinha uma presença muito forte nos estudos de Horkheimer neste período – ele mantém sua probidade intelectual no interesse de esclarecer

² A Escola de Frankfurt, p. 36.

que estes papéis sociais são construídos dentro de uma relação que busca vantagens, pois nem sempre o domínio é resultado da ação de um só lado, muitas vezes o dominado aceita a situação porque esta lhe é favorável em algum ponto.

Horkheimer constrói sua explicação a partir da análise dos conceitos concernentes à autoridade utilizando como base o discurso econômico – seu viés marxista – e a formação psíquica do indivíduo a partir do seio familiar – visão psicanalítica. Estas duas áreas do conhecimento guiam os estudos em uma dialética pela complexa história do que Horkheimer chama de sociedade burguesa. Este percurso é marcado também pela presença constante dos fatores racionais e irracionais que percorrem as ações desenvolvidas na sociedade industrializada. Esta sociedade onde os grandes *trustes* sobrepujam o indivíduo, ditando as regras e forçando através de seu jogo econômico as decisões que serão tomadas, pode ser vista, através do olhar de Horkheimer, como dona de uma imbricada rede de relações onde nem sempre as atitudes são fundamentadas racionalmente. A grande pergunta sobre o que leva uma pessoa a se tornar autoritária pode não possuir uma resposta tão precisa. Mas é possível antecipar que este caráter autoritário ainda continua presente nas relações sociais.

O estudo presente no ensaio de Horkheimer sobre autoridade e família e no qual é tratado o problema do autoritarismo, serve de base para a pesquisa aqui desenvolvida. Embora esteja concentrada neste ensaio dos anos 30, isto não impede a utilização de outros trabalhos do autor das décadas de 40 a 60. É sabido que muitas mudanças ocorreram neste período, principalmente em relação ao marxismo e à concepção de razão, no entanto, alguns pontos do pensamento de Horkheimer não sofreram tanta alteração. Ele reconhece, por exemplo, que a grandeza de Marx está em ter mostrado que não é possível em qualquer análise sobre a sociedade deixar de fora o fator econômico como meio de compreender o caráter das relações entre os indivíduos ou classes, por outro lado, Marx falhou em seu messianismo sobre o

futuro do capitalismo e do proletariado, mas isso não desqualifica o teor de seu pensamento³. Quando confrontamos *Dämmerung* (conjunto de aforismo escritos por Horkheimer ainda nos anos 20) com os textos da década de 1930 já podemos perceber o quanto ele se distancia de um marxismo mais militante e revolucionário. Também podemos encontrar um fio condutor na obra do autor ao longo de mais de quatro décadas do pensamento crítico que é a luta contra a barbárie e a dominação. Não é por acaso, que ele recorre a Schopenhauer e seu conceito de compaixão como um modo de enfrentar o retorno à barbárie. Uma das obras fundamentais para esclarecer, por exemplo, o complexo conceito de razão em Horkheimer é o livro *Eclipse da Razão* lançado em 1947 originalmente em inglês. Não é do interesse mais imediato deste trabalho dissecar ou se aprofundar no tema, isto demandaria uma outra dissertação, trabalharemos aqui somente o essencial para compreendermos o percurso da razão que culmina na predominância da razão subjetiva ou instrumental. O que enseja esta breve dedicação a esta obra de Horkheimer é a menção que o mesmo faz aos conceitos de razão já no ensaio de 1936. Embora haja uma separação de 11 anos entre o ensaio e o livro, tendo neste período sido construída a *Dialética do Esclarecimento* apresentando mudanças significativas na análise de Horkheimer sobre a razão, o que nos interessa é somente apresentar aquilo que está em consonância com o ensaio de 1936. Em *Eclipse da razão* Horkheimer avança uma discussão que já estava presente nos textos dos anos 30 que é a relação entre razão instrumental e razão objetiva procurando mostrar onde está a gênese da primeira que culmina em uma sociedade cientificista totalmente voltada para a técnica e para a verificação dos enunciados. Esta razão instrumentalizada torna-se uma condição fundamental para o totalitarismo no qual as formas de pensamento e ações autoritárias encontram uma situação fértil para seu progresso, a falta de reflexão, própria da instrumentalização da razão, é um inimigo que a humanidade permitiu que crescesse. O

³ Estas considerações encontram-se no artigo de 1968 *Marx, na atualidade*.

pensador defende, na verdade, que nenhuma das razões pode ocupar um lugar de superioridade que resulta sempre em perda para a humanidade, ao contrário, devem-se manter em uma relação dialética com aproximações e afastamentos.

O primeiro capítulo da dissertação ocupa-se em contextualizar o ensaio *Autoridade e Família* dentro das preocupações que movimentavam os interesses do Institut naquele momento, promovendo uma ampla pesquisa sobre o caráter autoritário na Europa que passava por um período pós I Guerra marcado por crises econômicas, ascensão do fascismo e os crescentes movimentos socialistas-comunistas.

É fundamental para compreendermos este campo de interesse dos frankfurtianos que façamos algumas considerações sobre a teoria crítica neste período em que Horkheimer assume o Institut. A primeira consideração é sobre o sentido da própria teoria crítica, já que esta não pode ser vista como uma teoria estática. Horkheimer, ao falar diretamente sobre este tema no ensaio *Teoria tradicional e Teoria crítica*, transmite a ideia de movimento dentro do pensamento crítico, justamente por isso que o confronta com a teoria tradicional que não pode ser usada para uma leitura das ações humanas. O homem é resultado de um processo, o que implica em mudanças resultantes da interação entre o indivíduo, a sociedade e a cultura, por isso, compreender este processo é tarefa de um pensamento que se comporte dialeticamente se eximindo de estabelecer polos opostos fixos para enquadrar qualquer tipo de ação ou pensamento. Além do mais, encontramos no ensaio de Horkheimer o que podemos chamar de uma teoria viva ou teoria transformadora, pois uma das tarefas da teoria crítica é a de influenciar nas transformações sociais. Horkheimer deixa isso claro em uma passagem de *Teoria tradicional e Teoria crítica* onde discursa sobre o comprometimento intelectual dos estudiosos:

A possibilidade de uma visão maior, não como a dos magnatas industriais que conhecem o mercado industrial e dirigem países inteiros por trás dos bastidores, mas a

visão de professores universitários, funcionários públicos, médicos, advogados, etc., deve constituir uma *intelligentsia*, ou seja, uma camada social especial ou mesmo uma camada supra-social. O caráter essencial desse conceito sociológico será o pairar sobre as classes, uma espécie de qualidade excepcional da *intelligentsia*, da qual ela se orgulha; enquanto que a tarefa do teórico crítico é superar a tensão entre a sua compreensão e a humanidade oprimida, para a qual ele pensa. (1983, p. 140).

Para Horkheimer, nenhuma teoria social pode ser considerada isenta, todas estão vinculadas a algum tipo de interesse e devem ser construídas dentro da interatividade com seu objeto de estudo. É justamente por isso que o termo teoria crítica não pode ser tomado como algo uno, cristalizado e enrijecido. Segundo Marcos Nobre, isso fica evidente no fato de a teoria crítica ser uma herdeira do marxismo, sem, no entanto, “repetir o que Marx havia dito” (NOBRE, 2011, p. 35), é necessário avaliar as falhas da teoria marxista que não consegue mais ser aplicada em sua amplitude à atualidade horkheimeana. Portanto, o cerne do pensamento está fundado no materialismo histórico voltado neste momento para estudos interdisciplinares, pois o fato de estarem ligados ao Institut für Sozialforschung direcionava a abrangência dos estudos que só poderia ser alcançada se trabalhada por diferentes áreas do conhecimento. O exemplo bem claro disso é a junção entre marxismo e psicanálise.

Rouanet esclarece que a gênese da junção entre estas duas correntes do pensamento tem uma relação com a busca por um modelo crítico da sociedade já que o marxismo havia se transformado em um aparato ideológico do estado soviético criando um mal-estar entre os ideólogos da III Internacional e os marxistas alemães:

Ora, os marxistas alemães não tinham as mesmas razões que os ideólogos da III Internacional para suprimir a psicanálise. Enquanto para estes se tratava de silenciar qualquer teoria crítica – sociológica ou psicológica – o importante, para os intelectuais alemães, era procurar as razões da falência do movimento revolucionário, e somente uma teoria crítica, como a psicanálise, enxertada num marxismo não totalmente privado do seu potencial contestador, poderia elucidar os mecanismos da capitulação proletária. Ao mesmo tempo, era preciso defender a psicanálise no próprio terreno em que ela era atacada, isto é, refutar as acusações de que o freudismo era uma filosofia idealista com a afirmação de que, pelo contrário, a psicanálise era uma ciência materialista, e responder às tentativas de excluí-la do campo das ciências naturais com a tentativa correlata de mostrar que mais que qualquer outra psicologia, a psicanálise podia aspirar ao estatuto de ciência natural. (2001, p. 16-17).

Se inicialmente o embate se dá em justificar a presença da psicanálise como elemento que podia coexistir com a teoria marxista, aquela permanece no círculo em torno de Horkheimer justamente por oferecer elementos cruciais para a análise da cultura e para a própria estrutura da teoria crítica. Rouanet demarca três pontos sobre a importância da psicanálise para os frankfurtianos: “a – contribui para a formação da teoria crítica; b – proporciona elementos para a crítica da cultura; e c – permite estudar as imediações entre indivíduo e cultura, através da teoria da personalidade” (idem, p. 98). Em suma, a psicanálise torna-se um elemento imprescindível para a teoria crítica pensar sua própria estrutura, o indivíduo e o todo social.

A tarefa interdisciplinar é marcada por um crescente interesse de Horkheimer nos anos 30 para entender os mecanismos que impediriam que o proletariado não partisse para o conflito e de certa forma buscasse uma identificação com a classe dominante. Caberia às demais disciplinas buscarem empiricamente estas respostas e que de certa forma estariam vinculadas à filosofia crítica. É neste sentido que o discurso inaugural, que marca o início de sua direção no Institut – *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais* – apresenta a necessidade de juntar as várias áreas em um determinado objetivo. A questão que está na base destes interesses é a mesma que impulsionava os freudo-marxistas: como é possível que as massas não se rebelassem e até aceitassem a supremacia da classe dominante? Segundo Honneth, esta questão já determina para Horkheimer a forma como as disciplinas deveriam atuar, onde a economia política deveria ocupar uma posição central entre a filosofia da história e as outras ciências especializadas, “porque investiga, de um ponto de vista empírico, o mesmo processo de produção capitalista que aparece, numa perspectiva filosófico-histórica, como uma etapa na realização da razão” (HONNETH, 1999, p. 511). Esta tarefa entre as ciências especializadas também contaria com a psicologia (psicanálise) e uma teoria da cultura, desta forma fecha-se um ciclo de saberes que deveriam

abarcam a dimensão dos estudos humanos de uma maneira próxima, profunda e transformadora. Prossegue Honneth:

Da imbricação dessas três disciplinas segue-se a tarefa que Horkheimer atribuía à teoria crítica em sua primeira fase; elas compreendiam a análise econômica da fase pós-liberal do capitalismo, a investigação sociopsicológica da integração societária dos indivíduos e a análise teórico-cultural do modo de operação da cultura de massa. Todavia, Horkheimer e seus colaboradores só poderiam realizar uma unidade teórica em seu programa usando o funcionalismo marxista para estabelecer uma dependência direta entre os diversos elementos da investigação. (idem, p. 512).

Quando da reedição de seus trabalhos da década de 1930, Horkheimer fez várias advertências no prefácio do mesmo⁴ sobre a mudança de direção no pensamento crítico, ele reconhece que o materialismo histórico já não era mais suficiente para oferecer os instrumentos de uma análise do objeto societário, pois as mudanças ocorridas nas sociedades frustravam o entendimento anterior baseado no pensamento marxista. O totalitarismo e a falta de liberdade no bloco comunista, assim como as alterações ocorridas no capitalismo, como o *welfarestat*, estavam além do campo que a primeira teoria crítica havia se dirigido. No entanto, ele reconhece que o interesse crítico de identificar as contradições societárias e propor mudanças ainda permanece, claro que sob novas perspectivas e isso justifica a reedição dos textos.

A sociedade melhor, a sociedade justa, é uma meta que se mistura com a ideia de culpa. Desde o fim da guerra, porém, a meta mudou. A sociedade se encontra em nova fase. Característicos da estrutura da camada superior já não são os capitalistas concorrentes, mas o empresariado, as associações, os comitês; a situação material dos dependentes suscita tendências políticas e psicológicas diferentes das do antigo proletariado. Indivíduos e classe tornam-se integrados. É direito e obrigação de cada ser pensante medir pelo seu próprio conceito o chamado mundo livre, encará-lo criticamente e, apesar disso, firmar-se em suas ideias, defendê-las contra fascismos hitleristas, stalinistas ou de outra espécie. Não obstante o funesto potencial, apesar de toda a injustiça tanto no seu interior como no seu exterior, ela ainda representa uma ilha, no espaço e no tempo, cujo desaparecimento no oceano da força ditatorial significaria também o fim da cultura à qual a teoria crítica ainda pertence. Assumir minha posição frente a tal experiência em relação aos ensaios é um motivo para sua reedição. (HORKHEIMER, 1990b, p. 4).

Mas o que as obras da década de 1930 têm de tão importante para que o próprio Horkheimer reconheça que apesar das alterações teóricas da teoria crítica ainda haja algo

⁴ Tais textos e o prefácio, este de 1968, encontram-se na edição brasileira *Teoria crítica I* da editora Perspectiva.

naqueles ensaios que os qualifique para o presente? Talvez nada tenha enriquecido tanto o pensamento crítico do primeiro período quanto à ascensão do fascismo e o início da II Grande Guerra, assim como as crises sociais que fomentavam um desejo revolucionário nas formas de produção e de condução do processo político. Justamente por isso que temos um comprometimento com assuntos que continuam a perturbar o espírito do filósofo e daqueles que tentam compreender o motivo de tantas aspirações iluministas não terem se concretizado. Os ensaios deste período seguem de certa forma um enquadramento dentro das metas estabelecidas pelo pronunciamento de Horkheimer quando assumiu a direção do Institut, onde ele institui como tarefa da filosofia a reflexão social e, ao mesmo tempo, uma reformulação no modo de proceder das ciências da sociedade buscando assim uma interdisciplinaridade entre a filosofia social e o campo científico humano. Exemplos desta preocupação de Horkheimer, além é claro da presença de profissionais de outras áreas que compunham o quadro do Institut, são alguns ensaios deste período como *Observações sobre ciência e crise*, *Do problema da previsão nas ciências sociais*, *História e psicologia*, também aqueles nos quais discute questões mais filosóficas, mas que repercutem nas ciências como os ensaios em que discute as questões da racionalidade, do materialismo e da verdade. É neste contexto que encontramos o ensaio *Autoridade e família* que possui um ponto de referência na busca da resposta para a clássica pergunta sobre a identificação entre a classe operária e os dirigentes, aqui marcada pela questão da autoridade e o autoritarismo em seu enquadramento dentro das estruturas das sociedades capitalistas e da família como base destas.

O segundo capítulo é centrado no papel da economia como um dos elementos essenciais das relações tanto familiares quanto sociais e que conduz à compreensão do papel da autoridade. O terceiro abordará, como já descrito acima, os conceitos de razão subjetiva e objetiva. Em seguida trabalharemos a partir de Nietzsche, mais especificamente a Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, o papel da coerção como elemento formador da

civilização. A coerção que nos leva a pensar no tão debatido conceito de liberdade, este aparece em vários momentos de nossa dissertação dentro da peculiaridade do entendimento de Horkheimer. A parte final será dedicada exclusivamente aos conceitos de autoridade e autoritarismo assim como ao papel da família dentro deste processo que ainda é encontrado no chamado capitalismo tardio. É na família que está a gênese do pensamento autoritário, mas também é nela que alguns traços benéficos ainda podem ser mantidos. Por exemplo, qual a importância da autoridade paterna? Como o filho se põe diante da mesma? São perguntas que o texto procurará esclarecer.

CAPÍTULO I

A investigação sobre o autoritarismo

Com a chegada de Erich Fromm ao Institut für Sozialforschung no começo da década de 1930, as pesquisas sobre as questões sociais passaram a sofrer mais fortemente influências de uma nova área do conhecimento. A psicanálise começou a figurar fornecendo elementos para a compreensão dos assuntos envolvendo a problemática da dominação. É importante salientar que a criação daquele Instituto em Frankfurt teve como centro o interesse de algumas figuras dos meios acadêmicos e intelectuais da década de 1920, que tinham como elo comum a vontade de verem o triunfo do marxismo através da Europa. No início desta década foram organizados os primeiros encontros sobre o tema, tendo como um de seus participantes George Lukács autor da famosa obra *História e Consciência de Classe*, que passaria a ter grande importância para os futuros frankfurtianos. Neste primeiro momento, o objetivo dos jovens marxistas ali reunidos era, além de debater esta filosofia, estabelecer um projeto a ser desenvolvido por aquele grupo de intelectuais. Tratava-se, e isto é marcante no pensamento crítico, do desenvolvimento de ideias que viessem influenciar a sociedade, ou seja, uma teoria aliada a uma práxis transformadora. A missão dos intelectuais ditadas por Karl Korsch a partir de Marx era a de orientar os trabalhadores na busca pela revolução⁵. Korsch havia se metido em um embate com muitos marxistas em decorrência de seu escrito *Marxismo e Filosofia*, onde o mesmo criticava os teóricos da Segunda Internacional por não reconhecerem a relação entre o marxismo e a filosofia, justamente por isso Korsch procurava mostrar que o marxismo não prescinde da filosofia em sua busca por ser uma “ciência dialética”. Assim, Korsch recorre à 11ª Tese contra Feuerbach explicando que na mesma Marx não clama pelo fim da filosofia e sim exige que toda filosofia torne-se práxis, isso representava, na verdade, uma

⁵ Conf. A Escola de Frankfurt, p. 47.

crítica contra a filosofia burguesa que em sua visão não possuía este compromisso. Porém, Korsch lembra que a filosofia dos idealistas alemães já buscava este compromisso entre o teórico e o prático. Ele defende que é inegável que Marx e Engels tiveram como ponto de partida a dialética hegeliana até estabelecerem seu método dialético materialista. Assim, em Korsch há todo um esforço de estabelecer ou restabelecer a ligação entre marxismo e filosofia, onde a figura do membro do partido comunista deu espaço para a do estudioso do fenômeno europeu daquele período. Este trabalho de Korsch foi fundamental para o que viria a ser feito pela teoria crítica.

No campo marxista, História e consciência de classe, de Lukács, e Marxismo e filosofia, de Karl Korsch, foram os estímulos mais influentes para a recuperação da dimensão filosófica do marxismo no começo da década de 1920. Grande parte do que eles argumentaram foi confirmado, dez anos depois, com as revelações produzidas pela circulação dos manuscritos parisienses de Marx, desconhecidos durante muito tempo. Quando, por essa ou aquela razão, seus esforços vacilaram, a tarefa de revigorar a teoria marxista foi primordialmente assumida pelos jovens pensadores do Institut für Sozialforschung. (JAY, 2008, p. 84).

Quando o historiador Carl Grünberg assumiu a direção do Institut em 1924, ele definiu as pesquisas ali desenvolvidas a partir do que seria publicado na revista *Archiv*:

O Instituto tornou-se um espelho da revista, um instituto para pesquisas sobre a história do socialismo e do movimento operário, sobre a história econômica, sobre a história e a crítica da economia política. Criou condições necessárias para tais trabalhos, os favoreceu e também ele mesmo os realizou. (WIEGGERHAUS, 2006, p. 61).

Ao substituir Grünberg na direção do Institut no início da década de 1930, Horkheimer procurou redirecionar os trabalhos daquela instituição, sem fugir de sua base materialista:

Mas, devido ao deslocamento do centro de gravidade do trabalho do instituto, da história da sociedade para sua teorização, os temas e as abordagens que até então detinham o monopólio foram reduzidos e passaram a ser simplesmente um campo de pesquisas entre outros, desempenhando apenas um papel marginal no trabalho coletivo que era oficialmente o núcleo do Institut, e isso deve ter parecido uma decadência e uma traição àqueles que não integraram o trabalho já realizado, num quadro mais amplo. (idem, p. 72).

O que acontece a partir deste ponto é uma ampliação do campo das pesquisas e das áreas envolvidas. O Institut passou a operar com as ciências sociais em uma perspectiva mais ampla, ao mesmo tempo em que se procurava aprimorar a metodologia com as quais elas

trabalhavam e que as livrasse da comparação com as ciências da natureza – Horkheimer é um grande crítico da metodologia copiada pelas ciências da sociedade que tentavam assim aproximar-se do ideal científico positivista. Com a filosofia não era diferente, pois naquele momento Horkheimer também procurava estabelecer o fio condutor desta área do conhecimento. Já em seu pronunciamento ao tomar posse no Institut, ele delineia as tarefas do mesmo e da filosofia ali empregada. O primeiro ponto diz respeito à filosofia hegeliana como precursora da filosofia social. Segundo Horkheimer, em Hegel já existe uma preocupação com a totalidade o que não é encontrado em Kant, este tem uma filosofia centrada no sujeito, já em Hegel o particular participa do universal culminando na figura do Estado e é isso que interessa a Horkheimer, pois não é possível estudar o indivíduo sem confrontá-lo com as determinações as quais ele está inserido dentro deste complexo que é a sociedade e a história.

O idealismo pós-kantiano desenvolveu o tema da conexão entre a razão autônoma e o indivíduo empírico. É verdade que a tensão entre o homem finito e o “eu”, entendido como exigência infinita, aparece ainda na primeira filosofia de Fichte, configurando-se como uma reflexão voltada para esse mesmo “eu”. O eterno dever-ser, o imperativo de cumprir a nossa destinação humana brota nas profundezas da subjetividade. O meio da filosofia é sempre a auto-reflexão. Entretanto Hegel liberou essa auto-reflexão dos grilhões da introspecção, em cujas bases estava arraigada, e remeteu à história a questão da nossa própria essência, o problema do sujeito autônomo criador de cultura: é no trabalho da história que ele se dá uma forma objetiva.

Para Hegel a estrutura do espírito objetivo, que realiza na história os conteúdos culturais do espírito absoluto, ou seja, a arte, a religião e a filosofia, não emerge mais da análise crítica da personalidade, mas da lógica dialética universal; seu curso e suas obras não são frutos de decisões livres do sujeito, mas do espírito dos povos dominantes que se sucedem através das lutas da história. A determinação (Bestimmung) do particular cumpre-se no destino do universal; a essência, o conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence. Com Hegel, o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa filosofia social: a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, e que constitui o terreno para as criações da cultura absoluta, se identifica agora com o conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor e conteúdo. (HORKHEIMER, 1999, p. 122).

Hegel, de certa forma, fornece a estrutura da reflexão filosófica àquele grupo de pesquisadores a partir de então. Podemos ver aqui a influência de Lukács nesta importância da filosofia hegeliana para Horkheimer. Em *História e Consciência de Classe*, Lukács discute a importância da filosofia hegeliana para Marx e mostra que este estabeleceu rupturas, mas

também continuidades com aquela filosofia procurando progredir naquilo que Hegel deixou em um plano demasiadamente abstrato. A necessidade do modelo dialético é imprescindível, também, para a compreensão totalizante da sociedade, desse modo Marx preserva a forma dialética alterando seu conteúdo:

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. (LUKÁCS, 2012, p. 105).

Horkheimer, ao escrever *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, nos dá uma amostra desta relação entre o particular e o universal afirmando que qualquer avaliação parcial de um indivíduo pode ser comprometedora.

Separados da teoria os conceitos perdem o seu significado como ocorreria com qualquer parte de uma conexão viva. É plenamente possível que uma horda de bandidos desenvolva traços positivos da coletividade humana, mas essa possibilidade aponta sempre as falhas da sociedade maior, na qual esse bando existe. Em uma sociedade injusta, os criminosos não são obrigatoriamente seres humanos inferiores. Na sociedade totalmente justa eles seriam ao mesmo tempo desumanos. O sentido correto de juízos isolados sobre coisas humanas só é obtido na sua relação com o todo. (1983b, p. 154).

Esta mesma preocupação também vai envolver a filosofia na medida em que o filósofo deve ser um agente comprometido com os demais ramos do conhecimento. Horkheimer não visa transformar a filosofia em uma ciência dependente da experiência, mas acredita que a mesma não pode ignorar o que as ciências têm a oferecer. Em um artigo presente na obra *Sociedade em Transição*, Horkheimer recorda seu professor Hans Cornelius que afirmava que, “para ser filósofo (y todo esto se encuentra en la teoría crítica) es necesario conocer las ciencias naturales, es necesario saber algo de arte, de música y composición” (1976e, p. 55). Segundo Horkheimer, foi este tipo de orientação que o levou a reconhecer a filosofia não como uma disciplina ou uma especialidade, ou seja, algo que possa ser isolado da totalidade. É este o espírito que está presente em seu discurso de posse, acerca da interdisciplinaridade.

Parece-nos que a solução das mencionadas carências da filosofia social não pode ser encontrada, nem na profissão de fé numa interpretação mais ou menos construtiva da vida cultural, nem no estabelecimento de um novo sentido da sociedade, do Estado, do direito etc. hoje isto depende, antes de tudo, de organizar, baseados nos problemas filosóficos atuais – o que certamente é compartilhado por outros –, pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que numa comunidade de trabalho duradoura se unissem e fizessem em conjunto o que em outros campos um indivíduo pode fazer sozinho num laboratório e que todos os verdadeiros pesquisadores sempre têm feito: a saber, procurar acompanhar a amplitude das suas questões filosoficamente orientadas com a ajuda dos métodos científicos mais refinados, transformando-as e precisando-as ao longo do trabalho em torno do objeto, descobrindo novos métodos, sem todavia perder de vista o universal. (1999, p. 128).

Foi dentro desta necessidade das pesquisas que a psicanálise passou a ocupar um papel mais influente nas mesmas, tais pesquisas já não podiam mais se focar somente na condição social e histórica do homem, mas também na sua formação psíquica. É neste contexto que a figura de Erich Fromm passa a ter uma grande influência nos trabalhos do Institut e a psicanálise integra-se ao materialismo histórico⁶. Em seu discurso de inauguração do Instituto Psicanalítico de Frankfurt, Fromm deixava claro que uma compreensão completa do desenvolvimento social do homem devia vincular os aspectos econômicos e psíquicos⁷, pois a sociedade é constituída por indivíduos vivos⁸. Embora outros membros do Institut, sob a direção de Horkheimer, já estivessem ligados à psicanálise, foi Fromm que fez a “primeira tentativa de conciliar Freud e Marx” (JAY, 2008, p. 135). A presença destes autores é constante dentro da obra de Fromm, em 1961 ele escreveu o livro *Conceito Marxista do Homem* onde demonstra que o marxismo é um humanismo⁹, pois seria voltado para a libertação do homem, em função disso faz uma dura crítica aos regimes “comunistas”

⁶ Conf. Wieggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 86.

⁷ Idem, p. 86-87.

⁸ Segundo Wieggershaus, p. 87, esta colocação está ligada a obra *A Sagrada Família* de Marx e Engels. Nesta obra há a seguinte citação: “A História não faz nada, “não possui nenhuma riqueza imensa”, “não luta nenhum tipo de luta”! quem faz tudo isso, quem possui a luta é, muito antes, o *homem*, o homem real, que vive; não é por certo, a “História”, que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte -, pois a História *não é senão* a atividade do homem que persegue seus objetivos.” *A Sagrada Família*, p. 111.

⁹ Ao falar sobre Marx e Freud, Fromm explica o que classifica como humanismo: “Ambos desejavam libertar o homem das cadeias da ilusão, permitindo-lhe despertar e agir como homem livre. (...). Humanismo no sentido de que todo homem representa toda a humanidade, portanto, que não há nada humano que lhe possa ser estranho. Marx apoiava-se nessa tradição, de que Voltaire, Lessing, Herder, Hegel e Goethe são alguns dos representantes mais destacados. Freud expressou seu humanismo principalmente no conceito do inconsciente”. (1965, p. 21).

soviético e chinês nos quais o autoritarismo de estado prevalece e a liberdade não foi realizada. Marx, na visão de Fromm, tinha em vista uma grande preocupação com o homem e buscava livrá-lo da pobreza e conduzi-lo a uma sociedade na qual ele não fosse um escravo da economia capitalista.

A meta de Marx era a emancipação espiritual do homem, sua reintegração como ser humano, sua aptidão para encontrar unidade e harmonia com os seus semelhantes e com a natureza. (FROMM, 1983, p. 15).

Não se deve pensar que Marx, segundo Fromm, planejava um retorno ao estado primitivo do homem, pois,

o socialismo (ou comunismo) não é uma fuga, abstração ou perda do mundo objetivo que os homens criaram pelas objetividades de suas faculdades. Não é um regresso empobrecido à simplicidade antinatural e primitiva. É, antes, o primeiro real aparecimento, a genuína efetivação da natureza do homem como algo real. O socialismo, para Marx, é uma sociedade que permite a efetivação da essência do homem superando sua alienação. É nada mais nada menos que a criação das condições para o homem verdadeiramente livre, racional, ativo e independente; é a consecução do objetivo profético: a destruição dos ídolos. (idem, 64).

Fromm fala de um marxismo onde o bem do homem é o objetivo principal, pois Marx compartilhava de velhas ideias que buscavam uma sociedade livre e justa. Muito da análise de Fromm é devida, segundo o mesmo, à leitura dos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* de Marx onde “o problema central é o da existência do homem individual real” (ibid., p. 7). Com isso, a sociedade que é constituída por “homens vivos” não pode ser estudada somente do ponto de vista universal ou da produção humana sem se levar em conta os aspectos psíquicos que marcam o modo de pensar e agir dos indivíduos inseridos em um determinado contexto e neste ponto há uma ligação entre Marx e Freud, no estudo do homem real. Entender o capitalismo e suas peculiaridades, por exemplo, não é uma tarefa que fique a cargo apenas da economia e da história, mas deve-se focar neste particular, o indivíduo, que está inserido no universal que é a história da sociedade. Neste sentido, em outra obra publicada na década de 1960 – *Meu Encontro com Marx e Freud* (1962) – Fromm fala da importância da obra dos dois pensadores para a compreensão do homem, de seus pontos em comum e da

complementação de suas análises onde a psicanálise se concentra no particular, o indivíduo, e o marxismo no universal, a sociedade. Segundo Fromm, o papel do consciente e do inconsciente é comum entre Marx e Freud que partem do princípio de que devemos duvidar de tudo, se para Freud a verdadeira realidade repousa nas pulsões que são irracionais e o que tomamos por realidade é um mundo aparente que esconde nossa natureza onde se originam nossos desejos, ações e ideias, ou seja, estes são frutos de nossa irracionalidade e não da razão. Com Marx não é diferente, pois temos o conceito de ideologia que nada mais é do que um meio de também esconder o verdadeiro, o real, fazendo com que o indivíduo passe a acreditar em um mundo ilusório que é o contexto social no qual está inserido e que o afasta de sua humanidade. Assim, a complementação para a compreensão da sociedade é possível a partir da união entre o pensamento marxista e freudiano, pois se “para Marx a verdade era a arma para as modificações sociais, para Freud ela servia às modificações individuais” (FROMM, 1965, p. 21).

Voltando ao discurso de posse de Horkheimer, o mesmo destacou como uma das primeiras tarefas do Institut uma pesquisa sobre os operários e empregados da Alemanha. Nesta tarefa havia a pretensão de entender como as transformações econômicas afetavam a estrutura psíquica dos indivíduos em ambos os grupos. Wieggershaus faz o seguinte comentário sobre esta pesquisa publicada em plena ascensão do nazismo.

Foi, então, nessas condições que o Instituto continuou a pesquisa sobre os operários e empregados qualificados na Alemanha, de acordo com o projeto de Fromm, do qual Horkheimer dera o primeiro passo do Instituto rumo a um projeto de pesquisa empírica em grande escala. E foi naquela situação cada vez mais tensa, mesmo em Frankfurt, que surgiu, no verão de 1932, a primeira publicação do Instituto desde a chegada de Horkheimer à direção, (...). (2006, p. 144).

Por força do domínio nazista e à perseguição a todos aqueles colocados como inimigos do regime, grande parte dos professores universitários da Alemanha perderam seus empregos, com os frankfurtianos ligados ao Institut não foi diferente. Prevendo os acontecimentos, Horkheimer tomou a decisão de transferir as funções do Institut para sua filial em Genebra em

1933¹⁰. Foi nesta cidade que o projeto dos *Studien* tiveram seu início. O propósito estava vinculado ao impacto que o desemprego causava nas relações familiares e suas consequências psíquicas. Ao restringir esta pesquisa ao âmbito familiar havia também a vantagem de ampliá-la ao todo da sociedade, visto que a família não se restringe a determinada classe. Diferente seria se o objeto de estudo fosse enquadrado apenas na classe operária, o que impossibilitaria uma compreensão geral do problema e iria contra os objetivos de um estudo crítico. Por outro lado, tanto Horkheimer quanto Fromm pretendiam entender como a autoridade se forma a partir da família. Esta pretensão destes estudiosos não fora entendida por aqueles que aplicaram as pesquisas, pois eles pensaram tratar-se da “família em geral e não da autoridade no seio da família” (idem, p. 168) e isto não agradou muito aos mentores do projeto¹¹.

Entre 1933 e 1934 as filiais do Institut em Genebra, Paris e Londres aplicaram uma série de pesquisas em vários países europeus e os resultados das mesmas foram publicados nos *Studien*, sendo que alguns apenas parcialmente, pois não apresentaram relevância que as qualificassem dentro do intuito do projeto. No entanto, em relação à parte da pesquisa que fora bem sucedida, eles constataram que no campo sociopsicológico não havia a diferença entre os indivíduos independente da classe econômica a que pertenciam¹².

Os *Studien über Autorität und Familie* não se resumiam apenas às pesquisas empíricas, eles foram lançados acompanhados de três análises teóricas escritas por Horkheimer, Fromm e Marcuse. O ensaio de Horkheimer que compunha a chamada Parte Geral dos *Studien* foi intitulado *Autoridade e Família* e é composto por três partes, a saber: Cultura, Autoridade e Família. É importante salientar que seu estudo não derivava da pesquisa empírica. Embora também fosse sociólogo, Horkheimer se baseava mais na sua capacidade de

¹⁰ Conf. WIEGERSHAUS, p 162.

¹¹ Conf. Idem, p. 167-169.

¹² Conf. WIGGERSHAUS, 2006, p. 170-171.

análise dialética para compor seus escritos do que nas pesquisas empíricas. É isto o que confirmam alguns de seus estudiosos, como por exemplo, Rolf Wieggershaus:

O que Horkheimer tinha a dizer, dizia-o baseando-se em seu conhecimento dos escritores pessimistas da época burguesa, que ele tanto apreciava, e quase sem se referir a estudos científicos. Como seu artigo sobre generalidades em *Studien über Autorität und Familie* e seu estudo, também publicado em 1938, sobre a mudança da função da dúvida, *Montaigne und Funktion der Skepsis* (Montaigne e a função do ceticismo), esse exemplo mostrava, por sua vez, até que ponto ele confiava em seu olhar dialético além das coisas, sem se deter muito tempo em pesquisar os fatos. (2006, p. 212).

Já vimos que o pensamento crítico vincula-se as demais áreas do conhecimento, mas permanece sendo filosofia. Sua base de partida é o conflito de classes oriundo da influência econômica. Este aspecto é marcante porque o desenrolar dos conflitos sociais são permeados pelos interesses da economia, que provocam alterações nas relações entre os indivíduos. Tanto é que para Horkheimer não é possível falar de determinados conceitos como se estes sustentassem a mesma noção em qualquer tempo e lugar. Este traço do marxismo – a economia – é bastante forte no pensamento frankfurtiano e por isso, presente em toda a definição da primeira teoria crítica. Basta ver a afirmação de Horkheimer de que a teoria crítica “começa igualmente com determinações abstratas; ela começa com a caracterização de uma economia baseada na troca, pois se ocupa com a época atual” (HORKHEIMER, 1983b, p. 142). Isto significa que para compreendermos os problemas da atualidade não podemos deixar de recuar na história até o início das relações mais básicas da economia. Assim é possível tomar conhecimento de que a sequência da atividade econômica ao não ser rompida conduz aos conflitos sociais gerando a possibilidade das revoluções.

É justamente por isso que ao tratar do assunto autoridade e família, Horkheimer não fica restringido à sua época. Na primeira parte concernente à Cultura ele fala em uma divisão da história a partir do ponto de vista do materialismo, por isso tal divisão deve obedecer a critérios estipulados pela economia. São as transformações econômicas que delineiam as

mudanças históricas e sociais, nada mais óbvio para quem compartilha da visão materialista da história.

Qual o significado de tudo isso senão o da compreensão dentro da noção de luta de classes de que o indivíduo interage com determinações exteriores, que de uma certa forma influenciam em seu comportamento? A questão principal para Horkheimer ao utilizar a economia como divisor histórico, é que determinados conceitos não possuem um sentido eterno. Dentro da questão econômica isto é ainda mais agravante, mesmo falando de uma construção que veio se impondo desde a antiguidade até culminar no capitalismo gerado pela burguesia, este também tem suas etapas. Por exemplo, ao descrever a situação econômica de sua atualidade, Horkheimer fala sobre os grandes *trustes* que dão uma outra característica ao pequeno empresário, nestas condições ele aparece mais como uma figura passiva dentro do complexo econômico-industrial do que um ator influente¹³. Este emaranhado da economia que cria um mecanismo que envolve a todos faz com que o indivíduo flutue entre as decisões conscientes e inconscientes, muitas de suas ações são resultados que independem de sua vontade, falta-lhe alternativas, pois não é ele quem impõe as regras do mercado, mas se submete a elas para poder prosseguir em suas atividades.

É neste sentido que segundo Horkheimer, a compreensão sobre as ações humanas não pode ser dada por um caráter isolacionista, por uma reflexão desprovida da práxis. Tentar compreender o que somos é um resultado de uma contextualização do indivíduo,

O processo de produção influencia os homens não só da maneira direta e atual, tal como eles o experimentam em seu próprio trabalho, mas também da forma como ele se situa dentro das instituições relativamente fixas, ou seja, daquelas que só lentamente se transformam, como a família, a escola, a igreja, as instituições de arte e semelhantes. Para compreender o problema por que uma sociedade funciona de uma maneira determinada, por que ela é estável ou se desagrega, torna-se necessário, portanto, conhecer a respectiva constituição psíquica dos homens nos diversos grupos sociais, saber como seu caráter se formou em conexão com todas as forças culturais da época. (HORKHEIMER, 1990a, p. 180).

¹³ Este assunto é tratado tanto em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* quanto em *Autoridade e Família*.

A economia não é um determinante absoluto, mas aparece como um elemento primordial que permite que os demais agentes do todo social sofram transformações em relação com aquela. A psique humana tem assim suas alterações que só podem ser entendidas diante de um panorama geral da cultura.

Conceber o processo econômico como fundamento determinante significa encarar todas as demais esferas da vida social em sua relação variável com ele e compreendê-lo, não na sua forma mecânica isolada, mas em conjunto com as aptidões e disposições específicas dos homens, desenvolvidas de certo por ele mesmo. (idem, p. 180-181).

O fator economia, portanto, é o elemento que subjaz na compreensão da sociedade. Ao direcionar sua análise à família, Horkheimer sabe que a mesma não está imune às influências advindas do processo econômico e que repercutem no elemento autoritário. Na segunda parte do ensaio *Autoridade e Família* ele trabalha a questão da autoridade para em seguida, já na parte final falar exclusivamente sobre a família e as relações de autoridade dentro da mesma. Para Horkheimer não é possível separar a vida em sociedade da existência da autoridade, esta sempre esteve presente na história como um mecanismo de controle da vida social. Nunca, quando se fala em sociedade, os homens estiveram nas mesmas condições de mando. Sempre um indivíduo ou um grupo prevaleceu sobre os demais. A ordem emanada é dirigida aos subordinados que integram-se em um modelo de sociedade caracterizada pelas várias classes sociais, neste modelo a dominação é regida pela economia e não pela política, pois esta também sofre as influências do processo econômico. Esta diferença entre as classes altera o modo de pensar e agir do indivíduo, ele passa a comportar-se em razão da classe a que pertence.

Estamos, no entanto, lidando com um pensador que inicialmente procurou mostrar a relação entre história e economia, assim ele vai afirmar que não é possível falar de autoridade em um plano geral como se fora sempre a mesma coisa. Se ela também se relaciona com a economia não é possível que sua dinâmica fique alheia a este processo. A própria economia

só adquire sentido em ser estudada quando é possível conectá-la com as demais atividades humanas. Em *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), Horkheimer foca exatamente este problema, a base de sustentação da teoria crítica é a economia, mas como elemento cuja ação provoca alterações culturais. Assim, analisar a economia como um elemento alheio que não influencia na cultura, ou esta sem a influência da primeira, é praticamente uma recusa em estudar a sociedade por inteiro. A constelação de elementos formadores do todo social desqualifica o isolamento de um determinado conceito como se dele pudéssemos ter uma compreensão aceitável. Não é por acaso que estamos tratando de um pensador que escreve seu texto dentro de um projeto filosófico crítico que o impede de cometer tal absurdo.

A filosofia correta não consiste hoje em esvaziar-se de análises concretas econômicas ou sociais, ou em reduzir-se a categorias isoladas. Ao contrário, ela tem que evitar que os conceitos econômicos se diluam em detalhes vazios e desconectados, pois esse procedimento é apropriado para encobrir a realidade em todas as suas faces. A teoria crítica nunca criou raízes na ciência econômica. A dependência do político frente ao econômico foi o seu objeto, e nunca o seu programa. (HORKHEIMER, 1983a, p. 160).

Retornemos à questão da autoridade, esta tem duas vias, uma apresentando-se como necessária para a condução de uma comunidade, por exemplo, e a outra que aparece como uma ordem que se impõe a indivíduos que a seguem cegamente, é nesta que reside o perigo do autoritarismo. Toda tentativa de não questionamento de uma ordem que é aceita na totalidade, inibe o pensamento daqueles que estão abaixo desta autoridade. Não é por acaso que tanto Adorno, quanto Horkheimer são leitores do texto de Kant *Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?* Embora não faça nenhuma referência direta a este texto no ensaio de 1936 (*Autoridade e Família*) o projeto crítico como crítica da *Aufklärung* sempre exaltou a saída da menoridade defendida por Kant. Deixar-se guiar por outros é uma facilitação para o surgimento do pensamento autoritário. Escreve Horkheimer:

Baseia-se na autoridade tanto a submissão cega e servil, que subjetivamente resulta de indolência psíquica e incapacidade de tomar uma decisão própria e objetivamente contribui para a continuação de condições limitadoras e indignas, quanto a disciplina consciente de trabalho em uma sociedade em ascensão. (1990a, p. 193).

Ao analisar o período que vai da ascendência da burguesia europeia até o surgimento dos grandes trustes, Horkheimer evidencia mais ainda esta relação entre economia e autoridade. As ordens emanadas dos setores produtivos são as mais fortes, não está em jogo o caráter de quem dá as cartas, mas o poder econômico que este possui. Dentro deste emaranhado econômico, o indivíduo fica preso entre um mandar e obedecer. Ele sofre determinações exteriores ao mesmo tempo em que também tenta impor suas determinações. Nisto aparece o caráter sadomasoquista¹⁴ ou autoritário defendido por Fromm, que se caracteriza como um impulso de identificação e submissão à autoridades, ao mesmo tempo em que se submete a esta também busca exercê-la para que possa submeter os mais fracos. Segundo Wieggershaus, este caráter vai além das relações de produção:

O conceito de caráter sadomasoquista, que reagia aos mais fortes pela submissão e aos mais fracos pelo desprezo, diversamente do conceito de caráter anal (que colocava no mesmo plano o trabalho de fruição da economia, da acumulação e da propriedade como fim em si, e a inexistência de relações com o próximo ou de compaixão para com eles), era utilizável mesmo quando as relações de propriedade não desempenhavam nenhum papel decisivo ou simplesmente nenhum papel e, por decorrências, as relações de poder passavam a ter um papel ainda maior. (2006, p. 183).

Fromm se constitui na figura de destaque na psicologia social e teve importante participação tanto na parte empírica da pesquisa sobre autoridade e família, quanto na parte teórica e, de certa forma influenciou no pensamento de Horkheimer. O caráter sadomasoquista apresenta-se como uma instância intermediária, onde o indivíduo pressiona e é pressionado dentro da estrutura socioeconômica.

O que Fromm designava pela expressão formas de sociedade autoritárias, assumida na discussão, corrente a partir do fim dos anos 20, sobre o Estado total e autoritário, era uma sociedade caracterizada pelo fato de que cada indivíduo estava integrado num sistema de subordinação para cima e para baixo. Assim preenchia-se, segundo Fromm, a condição prévia da colaboração funcional entre caráter sadomasoquista e forma de sociedade autoritária. (idem, p. 183).

¹⁴ Segundo o *Vocabulário de Psicanálise* de Laplanche e Pontalis, “Freud considera o par atividade-passividade, que se realiza na oposição sadismo-masocismo, umas das grandes polaridades que caracterizam a vida sexual do sujeito e que se encontra nos pares que lhe sucedem: fálico-castrado, masculino-feminino” (p.468). Há uma inter-relação entre estes pares e que D. Lagache vai entender como um “conflito de exigências” que põe o sujeito no papel de perseguido e perseguidor que se de um lado exerce o domínio de outro é o dominado (relação dominação-submissão).

Ocorre que o indivíduo dentro de uma sociedade industrializada está tomado por esta submissão que o modelo econômico impõe, aquele tem interesses e necessidades que o tornam membro permanente desta condição socioeconômica. As condições que se formam ao seu redor são autoritárias e pressionam sua existência neste meio. Não é apenas uma questão de consciência, mas da incapacidade que o indivíduo apresenta de romper com este modelo, pois ele apresenta alterações psíquicas que se desenvolvem dentro desta teia de inter-relações mediadas pela economia. Aqui entra em cena a instância mais elementar dentro da estrutura social burguesa onde a autoridade se manifesta e tem sua gênese. Horkheimer é categórico em afirmar que a origem da autoridade está no âmbito familiar ligado ao fator econômico e ela começa na infância¹⁵. O caráter psíquico se constrói dentro deste ambiente tanto no que se manifesta como consciente quanto no inconsciente. Nela está o modelo de autoridade que repercute na formação do indivíduo, a criança reproduz o que o mundo burguês necessita para sua continuidade¹⁶.

Dentro deste modelo burguês de família predomina a família patriarcal, o pai possui a força porque ele é a instância econômica que sustenta a todos que por isso submetem-se ao seu poder. Para Horkheimer, no início da era burguesa há outros fatores contidos nesta força, por exemplo, a experiência de vida paterna que serve como referência para os demais membros da família. Em uma passagem de *Autoridade e Família*, Horkheimer fala sobre a coação¹⁷ e afirma que muitas vezes há uma passividade da vítima em aceitar que uma posição de mando seja exercida sobre ela, o comodismo de poder levar alguma vantagem ou simplesmente permanecer em seu lugar em uma atitude omissa permite este tipo de atitude.

¹⁵ Quando escreveu *Autoridade e Família no Presente* (1960), Horkheimer menciona a possibilidade deste período onde se forma o caráter autoritário ocorrer na adolescência. Ele se refere a isto a partir de pesquisas empíricas feitas pelo Institut. O caráter autoritário está vinculado a um não enquadramento da criança dentro das funções positivas e protetoras da família. Ele apenas em uma fase mais madura reprime e racionaliza sua agressividade. p. 96-97.

¹⁶ *Autoridade e Família*, p. 214.

¹⁷ Este conceito será discutido em um capítulo mais a frente.

Dentro da família o filho também vê no pai algo que ele poderá exercer mais à frente e que também lhe é vantajoso, ou seja, ele se submete racionalmente a um poder que considera necessário dentro dos objetivos pretendidos.

Os caminhos que levam ao poder são traçados, no mundo burguês, não pela realização de juízos de valor morais, mas pela hábil adaptação às circunstâncias. Disto o filho fica sabendo muito convincentemente a partir das condições da sua família. Pense ele do seu pai o que quiser: se não quiser provocar pesadas recusas e conflitos, tem de subordinar-se e conquistar a sua satisfação. Para ele, enfim, o pai sempre tem razão; ele representa poder e sucesso, e a única possibilidade de o filho manter no seu íntimo a harmonia entre os ideais e a ação obediente, abalada às vezes até o término da puberdade, é atribuir ao pai, isto é, ao forte e rico, todas as qualidades julgadas positivas. Porque, então, o poder econômico e educativo do pai é, de fato, nas circunstâncias dadas, indispensável para os filhos, porque na sua função educativa e administrativa, mesmo na sua rigidez, até a transformação da sociedade inteira, se impõe uma real necessidade social, embora de maneira problemática, assim também no respeito dos seus filhos não se pode separar o elemento racional do irracional, e a infância, na família pequena, converte a autoridade num hábito, que une de forma imperceptível a execução de uma função social qualificadora com o poder sobre as pessoas. (HORKHEIMER, 1990a, p. 220-221).

Esta autoridade, portanto, tem sua importância positiva, ela não se exerce exclusivamente pelo lado econômico e coercitivo, há uma instância de ordenamento e proteção veiculada à figura paterna. O pai se apresenta como um modelo de experiência e de guardião de uma autonomia que é exercida frente ao mundo. O problema é que esta representação paterna cria um tipo de educação centrada em não falhar e que conduz o indivíduo a buscar submeter-se sempre a algo que considere mais capaz, melhor. Para Horkheimer, é mais do que certo que este impulso submissivo é gerado dentro da “família unicelular burguesa¹⁸”. O que temos ao longo do texto é uma dialética da autoridade no seio familiar e a colocação desta frente à totalidade social. Este assunto será mais detalhado ao longo desta presente dissertação. Para finalizar este primeiro capítulo reproduzimos um trecho de Wieggerhaus sobre a publicação dos *Studien*:

Em meados de 1935, o “trabalho coletivo” sobre a autoridade e a família (mais precisamente: o primeiro trabalho coletivo sobre o tema) estava concluído. No final do prefácio, datado de abril de 1935, Horkheimer escreveu: “O volume foi escrito como uma primeira comunicação que deve ser seguida de outras numa fase posterior da pesquisa; é por essa razão que renunciamos também a publicar, desde agora, em

¹⁸ Idem, p. 223.

anexo, o material bibliográfico reunido pelo Instituto. Neste volume, trata-se mais de mostrar a extensão do problema; o Instituto deverá, futuramente, ocupar-se essencialmente da coleta e do exame de um material empírico tão rico quanto possível. No entanto mesmo a longo prazo parece-nos que o caminho que traçamos, o da colaboração constante de especialistas em matérias diferentes e da associação íntima dos métodos construtivista e empírico, justifica-se no estado atual da ciência” (*Studien* XII). Os fatos que ocorreram depois deveriam mostrar que, de fato *Studien* já tinha ultrapassado o apogeu do trabalho interdisciplinar combinando a teoria e a pesquisa empírica. O trabalho empírico continuou, mas sem nunca mais resultar numa produção coletiva tão coerente como *Studien über Autorität und Familie*. O trabalho empírico continuou, pois, de forma autônoma, sem outro ensaio para “associar intimamente método construtivista e empírico”. (2006, p. 185).

CAPÍTULO II

A economia como fundamento das relações de autoridade

Analisar problemas sociais, principalmente aqueles que estão presentes na longa história das civilizações como o autoritarismo, requer uma amplitude do olhar que percorre a ação humana. Qualquer tipo de observação parcial pode comprometer profundamente o resultado daquilo que se quer analisar. Partindo deste tipo de orientação é que Horkheimer irá se deter, a partir dos conceitos que compõem sua visão crítica da sociedade, em uma avaliação totalizante dos valores que subjazem ao longo da história na influência do exercício da autoridade e na conseqüente aparição do autoritarismo. De início, para nos aprofundarmos nesta investigação na obra do frankfurtiano, devemos partir da premissa básica comum entre aqueles que utilizam as categorias do materialismo dialético para lerem a história humana. Tal ponto de partida está presente na questão econômica. Esta constitui a base fundamental das inter-relações dos indivíduos no seio da sociedade, tal leitura que remonta a Marx e seu materialismo é levada bem a sério por Horkheimer e pelos demais frankfurtianos da primeira geração. Portanto, ao querer apresentar uma compreensão dos conceitos de autoridade e autoritarismo a economia surge como um elemento básico para estas investigações, não eliminando outros que também estão presentes no campo dos conflitos humanos que se constituem objetos de estudo do pensador.

A economia exerce sua influência desde as relações familiares, que compõem o núcleo básico da sociedade burguesa, até às relações mais complexas existentes, por exemplo, no mercado de trabalho ou no exercício do poder pelos governantes, é ela que determina no materialismo a própria divisão da história. Após criticar os demais critérios utilizados para separarem tais períodos, Horkheimer faz a seguinte afirmação:

Dado que, na filosofia idealista, as eras remontam à auto-revelação de um ser espiritual, ao corresponderem, como em Fichte, a um plano universal dedutível *a priori*, ao representarem, como em Hegel, graus do espírito universal objetivador, ou ao expressarem, como em Dilthey, a natureza geral do homem a cada vez segundo um lado diferente, a escola materialista tenta chegar além deste elemento metafísico através da descoberta da dinâmica econômica, a qual é determinante para o transcorrer das eras, a sua evolução e o seu ocaso. Ela pretende compreender as transformações da natureza humana no curso da história a partir da forma sempre diferente do processo material da vida da sociedade. As modificações na estrutura psíquica que caracteriza não só as culturas individuais, mas também dentro de cada grupo isolado determinado por elas, são consideradas momentos de um processo cujo ritmo foi ditado na história pela evolução e pela contínua transformação da relação dos homens com a natureza dada a cada vez na reprodução de sua vida, ou seja, foi ditado pela necessidade econômica. (1990a, p. 178).

Ao lançar mão da economia nesta tarefa de compreender tais conceitos, Horkheimer já nos dá ideia de que certas atitudes nossas não são tomadas deliberadamente por uma consciência que simplesmente quer fazer algo e que antecipa no plano ideal seus resultados. Justamente por isso não há a possibilidade de restringir o campo de observação, como já foi mencionado acima, sobre o comportamento humano e, uma das observações que o filósofo frankfurtiano faz no ensaio *Autoridade e família* é de que para analisar tais relações sobre autoridade e autoritarismo ele não se prenderia exclusivamente à política. Isto se justifica pelo fato de que as ações no campo da política serem também um resultado da personalidade ou do caráter psíquico do indivíduo, portanto, restringir um estudo somente a este campo significa deixar de lado os elementos que propiciam tais atitudes.

Horkheimer não se comporta como um marxista tradicional focado exclusivamente na luta de classes que provém do fator econômico, ele está inserido em uma nova tradição que alia Freud e Marx sem, contudo, deixar de criticá-los negativamente quando necessário. Por isso, há uma exigência de manter-se focado na formação psíquica do indivíduo onde vários fatores se entrecruzam em um emaranhado de influências. Não se trata de um simples processo de ensino/aprendizado ou de incorporação linear de hábitos para todos os indivíduos, há, na verdade, uma complexa rede formada por instituições e pela forma com que cada camada social interage com as mesmas. Assim, Horkheimer ressalta que o processo de produção é fator determinante na construção deste indivíduo inserido em uma sociedade

mercantilizada, neste ponto há uma ênfase na camada social, por outro lado, este fator atua junto às instituições que possuem uma mudança mais lenta, tal como família, igreja, escola, etc. E isto acrescenta mais uma complexidade no desenvolvimento do seu comportamento. Portanto, há características que são próprias de um grupo social e para conhecer melhor os indivíduos há a necessidade de compreensão totalizante inserida dentro de um processo histórico.

Esta estrutura econômica acaba por percorrer e influenciar em toda a dinâmica do processo social, ela movimenta a própria cultura e suas instituições. No entanto, isso não acontece de forma mecanizada, mas se dá em uma dinâmica contínua onde o indivíduo também é personagem ativo. Este tipo de colocação é interessante porque não se está, neste caso, tentando jogar a “culpa” na economia e “inocentar” o indivíduo, muito pelo contrário, estamos lidando com um pensador materialista que vê o mundo como um processo histórico construído dialeticamente com a participação consciente do indivíduo, demonstrando assim seu grau de responsabilidade sobre suas ações.

Agora fica mais claro o porquê, ao falar sobre os conceitos de autoridade e autoritarismo, Horkheimer não se restringe à esfera política, não é esta o fator determinante, como já foi dito acima, ela é resultado ou apenas só mais um lugar onde as formas autoritárias se manifestam. Se se restringisse somente a esta esfera, ele abriria a possibilidade para uma interpretação de que tais conceitos não teriam relevância fora deste âmbito. O que ocorre é a centralização de tal tema no sujeito fazendo com que seja mostrado que estas atitudes estão presentes em todas as esferas da vida em sociedade, e que de alguma forma mantêm-se ligadas a uma determinante comum que é a economia. Sendo assim, já não é possível isolar o sujeito para explicar uma característica dele, tal atitude – falar em característica inerente somente ao homem – seria considerada utópica, desconhecendo ou ignorando os resultados

que só aparecem devido ao emaranhado que a sociedade se tornou onde há influências diversas agindo sobre a formação da personalidade.

Segundo Martin Jay (2008, p.168) era uma característica própria da Escola de Frankfurt o não isolamento de um conceito analisado por uma única ótica, pois isto criaria uma fetichização de uma determinada esfera social desconectada da totalidade. O próprio Horkheimer cita em uma passagem de seu ensaio aqui analisado, a importância de uma definição geral e como deve ser feita ao referir-se à autoridade:

A sua definição geral seria necessariamente vazia ao extremo, como todas as definições conceituais que tentam fixar elementos isolados da vida social numa forma que abranja toda a história. Uma definição dessas pode ser mais ou menos hábil, mas ela permanece por tanto tempo não só abstrata, mas também equivocada e inverídica, até que seja posta em relação com todas as outras definições da sociedade. Os conceitos gerais que constituem os fundamentos da teoria social podem ser compreendidos no seu significado correto apenas em conexão com os outros conceitos gerais e específicos da teoria, ou seja, como momentos de uma determinada estrutura teórica. (1990a, p. 192).

Em *Teoria tradicional e Teoria crítica*, Horkheimer diz que o indivíduo não pode ser tomado como um ponto isolado e que o pensamento crítico considera como sujeito “um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza” (1983, p. 132). Ou seja, segregar uma determinada esfera da vida humana impede que nossas ações possam ser melhor conhecidas, pois elas não estão condicionadas a um determinado segmento social, antes elas pertencem ao indivíduo e não à instituição. Uma vez explicado o motivo da não concentração do conceito de autoridade na esfera política partimos para os pontos seguintes que mostram a forma de atuação da economia dentro da chamada sociedade burguesa. Tal como Horkheimer analisa na última parte de seu ensaio podemos começar investigando a mesma a partir da estrutura familiar. Aqui temos um pensador fortemente influenciado por Hegel e Marx no que tange à família, embora ambos tivessem uma visão diferente da mesma dentro do seu papel como

elementos estruturais da vida social. Enquanto Hegel, segundo Jay, vê a família como guardiã da estrutura ética fundamental para a vida social¹⁹, Marx encontra na mesma a presença mercadológica²⁰ que fomenta o surgimento do egoísmo e destrói a própria estrutura ética. O comentarista prossegue afirmando que a concepção frankfurtiana de família permanece entre a visão dos dois filósofos, mas com forte inclinação para o pessimismo de Marx sobre a família burguesa.

A afirmação de Horkheimer de que o autoritarismo tem seu embrião no seio da família burguesa não pode ser tomada apenas em relação à psicologia, pois tal caráter está assentado na percepção que a criança possui da figura paterna e esta por sua vez foi condicionada ou formada pelo papel que o pai desempenha como provedor dos recursos necessários para a subsistência da família. Podemos recorrer a Freud para termos uma melhor compreensão da relação pai/filho na psicanálise, dando enfoque às argumentações contidas em *Totem e Tabu* onde há todo um estudo direcionado à compreensão das interdições e obediências na esfera primitiva da história humana. O traço marcante nas análises de Freud diz respeito à ambivalência existente neste tipo de relação, por exemplo, ao remeter-se a um trabalho anterior (O pequeno Hans), Freud mostra que este tipo de relação é marcada pela admiração e medo, onde “o pai é admirado como o possuidor do genital grande e temido como aquele que

¹⁹ Na *Fenomenologia do Espírito*, especificamente na parte VI – O Espírito (450), Hegel discorre sobre a eticidade e considera a família como uma “comunidade ética natural”. A família está em um plano anterior à comunidade e ao universal, nela a consciência ética ainda é inconsciente, ou como diz Hegel: “A família, como *conceito carente-de-consciência*, e ainda interior, se contrapõe à efetividade consciente de si”. (2005, p. 310).

²⁰ Na segunda parte de *O Manifesto do Partido Comunista*, Marx escreve:

“Abolição da família! Até os mais radicais ficam indignados ante essa proposta infame dos comunistas. Quais são as bases da família atual, da família burguesa? O capital, o ganho individual. Em sua plenitude, a família só existe para a burguesia, mas encontra seu complemento na supressão forçada da família entre os proletários e na prostituição pública.

A família burguesa desvanece-se totalmente com o desvanecer de seus complementos, e uma e outra com o desvanecer do capital.

(...)

As declamações burguesas sobre a família e educação, sobre os vínculos sublimes entre pais e filhos, tornam-se cada vez mais repugnantes pela ação da indústria moderna: os laços familiares dos proletários são destruídos e as crianças são transformadas em meros artigos de comércio e instrumentos de trabalho”. (p. 109)

ameaça o seu genital²¹” (FREUD, 2012, p. 200), aqui temos o que ele classifica de complexo de castração no qual o filho teme o pai e, para Freud este sentimento também não é diferente no complexo de Édipo no qual o pai representa um adversário para os desejos sexuais infantis do filho. Para Freud o caráter ambivalente desta relação pode ser compreendido dentro do totemismo onde o indivíduo se identifica com o animal totêmico e ao mesmo tempo tem medo dele. Na herança primitiva o animal totêmico é trocado pela figura paterna com o passar do tempo e assim diz Freud:

O primeiro resultado de nossa substituição é bastante notável. Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo – os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem – coincide com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. Se essa equiparação for mais que uma enganadora obra do acaso, ela deverá nos permitir lançar alguma luz sobre a gênese do totemismo em tempos imemoriais. Em outras palavras, conseguiremos tornar verossímil que o sistema totêmico resultou das condições do complexo de Édipo, tal como a zoofobia do “pequeno Hans” e a perversão do “pequeno Arpád” envolvendo as galinhas. (idem, p. 203).

A complexa relação do filho para com o pai entrelaça os sentimentos de ódio e identificação, ao destituir o pai de seu poder o filho também quer exercer tal poder como seu antecessor. É como se ao saciar seu ódio “matando o pai” ele agora admira a figura deste querendo repetir sua autoridade. Na hipótese levantada por Freud a figura primeva do pai, seu assassinio, o canibalismo dos filhos e posteriormente a elevação do pai à condição de sagrado explicaria o início das instituições sociais e da própria neurose. A relação com a autoridade (a figura paterna) é configurada por dois sentimentos que se entrelaçam, o amor e o ódio são direcionados “ao mesmo objeto” (ibid., p. 238) – as instituições – e refletem o caráter ambivalente das relações humanas. Freud, porém, conclui dizendo não ser possível explicar a origem de tais sentimentos.

Aliando Marx a Freud na busca pelas explicações acerca da sociedade, Horkheimer entende que algo a mais está presente na relação de autoridade entre pai e filho que foge

²¹ O caráter do filho.

completamente das noções mais comuns que inserem a autoridade paterna em um contexto religioso ou em um poder natural. O que Horkheimer nos apresenta tem mais a ver com a “força” que o pai possui e que submete os demais membros da família ao seu poder. A criança reconhece nesta força uma necessidade de adequar-se à realidade existente, portanto, ela racionalmente percebe que há uma relação aí de perda e ganho, pois o que está presente dentro da estrutura da família burguesa é um correlato do que se encontra fora da mesma. A forma como as pessoas se relacionam dentro da vida social, principalmente no que tange à obediência – o que veremos detalhadamente mais à frente – é regulada também por um jogo de perde e ganha, onde a submissão constitui-se em um momento, na maioria das vezes consciente, necessário para se obter uma recompensa. O que percebemos, seguindo a visão de Horkheimer aqui fortemente influenciada pelo marxismo, é que em grande parte a autoridade paterna deriva de seu poder econômico. Este fator permanece como o motor ao qual o movimento da família acaba por condicionar-se ao mesmo. Em função disso Horkheimer escreve a seguinte frase: “Ele é o senhor em casa, porque ganha o dinheiro ou, pelo menos o possui” (1990a, p. 219). E continua analisando esta relação de poder/submissão/liberdade dentro da família burguesa e conclui:

(...); porém, a circunstância de que na família burguesa normal o homem possui dinheiro, este poder em forma substancial, e decide sobre seu uso, torna “seus” mulher, filhos e filhas, também nos tempos modernos, deixa a vida destes amplamente em suas mãos, força-os à sujeição à sua liderança e comando. Assim como, na economia dos últimos séculos, o poder direto cada vez menor obriga os homens a aceitar a relação de trabalho, assim também, dentro da família, a agitação racional, a obediência espontânea substituem a escravidão e a submissão. (idem, p. 219).

Esta relação entre poder (autoridade) e economia fica ainda mais evidente quando o próprio autor afirma mais à frente que parte desta autoridade é perdida quando o pai perde seu emprego:

Da influente posição do homem na família depende, essencialmente, o efeito em prol da autoridade, sua posição doméstica de poder emana de seu papel de provedor. Se ele deixa de ganhar ou de ter dinheiro, se perde sua posição social, seu prestígio na família também periclitada. (ibid., p. 232).

É interessante notarmos que passados mais de setenta anos, estas colocações de Horkheimer não perdem seu sentido e são facilmente comprovadas quando percebemos o comportamento dos membros da família diante do principal provedor – neste caso podendo ser qualquer um – que desfruta de um poder hierárquico graças ao seu poder econômico. Fica evidente, portanto, que as relações de comando e obediência no núcleo familiar são fortemente influenciadas pela presença dos tentáculos da economia. Partindo desta estrutura básica da sociedade podemos verificar agora em uma escala mais ampla – a do mercado de trabalho – como a economia também determina de uma forma, na maioria das vezes imperceptível, as relações de autoridade presentes amplamente na vida social. O modo como esses mecanismos vão se alastrando faz com que o indivíduo incorpore determinadas atitudes sem se dar conta do teor que as mesmas possuem. A falsa sensação de que “eu sou o poder” ou “eu sou a autoridade” impede que seja visto o que realmente determina tudo isso. E mais uma vez se mostra a razão pela qual a análise de determinadas características presentes nos indivíduos não pode ser estudada isoladamente, isso só nos daria uma avaliação equivocada do problema. Tanto é que de acordo com o propósito de Horkheimer, para muitos é invisível que determinadas atitudes tenham na economia seu pilar mais forte.

Uma das opiniões mais comuns que sempre ouvimos dos indivíduos que ingressam no mercado de trabalho tem a ver com a liberdade, pois todos afirmam buscar sua independência financeira, tal independência também dá margem à interpretação de que aquele indivíduo almeja através da mesma uma liberdade mais ampla. Seguindo o que foi exposto acima podemos dizer que esta busca pela independência econômica faz com que o indivíduo, de uma certa forma, se veja menos submetido à autoridade paterna – entendendo aqui a figura que supre a família economicamente – pois agora ele tem em mãos um determinado poder de compra e não precisa tanto esperar de terceiros. Tal situação também ocorre em relação ao empresário, este é visto como sendo o senhor de um determinado negócio e que não está

hierarquicamente submetido a outrem. Quando alguém manifesta o desejo de tornar-se empresário, ele também visualiza este fato como um momento de libertar-se de determinadas amarras que o prende a obedecer ordens em prol do recebimento de um certo provento. Neste sentido o empresário é visto como alguém economicamente emancipado e que de alguma forma pode dar as cartas no jogo imperdoável do mundo econômico, ele passa a ser o senhor de si e dos outros e a impressão que emite é a de quem não sofre determinações exteriores que influenciem sobre suas ações.

Este tipo de compreensão é descaracterizado por Horkheimer. Ele entende que no jogo da economia nem mesmo o empresário possui a liberdade que acredita ter, muito menos o empregado torna-se emancipado por possuir seu pequeno poder de barganha. É um sentimento que cega o indivíduo que acredita na possibilidade de erradicar qualquer autoridade acima de si, por outro lado, a ideia de tornar-se senhor no mundo econômico onde ele dá as ordens sem sofrer influências da mesma é também um pensamento enganoso. O filósofo esclarece que este engano vem do fato de o empresário autônomo tomar certas decisões como escolher em que trabalhar, onde construir, o que produzir, etc. Então, se ele se destaca neste meio é visto como um gênio, um homem de visão, o que acarreta toda esta aura de poder e liberdade. Este tipo de percepção é comum, segundo Horkheimer, entre os pequenos empresários ou comerciantes, estes veem os grandes empresários como aqueles que manipulam as peças no jogo de xadrez da economia, pois têm a capacidade de prever os acontecimentos do mercado, enquanto os comerciantes atribuem as suas dificuldades ao movimento irracional do mercado econômico. Portanto, o que ocorre dentro do mercado é que apenas uma categoria é vista como sendo a daqueles que realmente possuem uma grande liberdade visto que para os demais o fato de conseguirem manter-se acima só é possível para gênios capazes de manobram-se mediante as dificuldades que tal mundo apresenta. Assim os senhores dos trustes industriais são aqueles que influenciam sem serem determinados por

fatores irracionais não advindos de uma vontade consciente. Agora percebe-se, que de uma certa forma, na visão da maioria a economia tem uma relação direta com o poder e a liberdade, mesmo que para muitos esta sensação de liberdade seja equivocada diante dos acontecimentos reais.

Não é por acaso que Horkheimer chama a economia de “um Deus anônimo” (ibid., p. 202). Segundo ele, não há um indivíduo ou um grupo que determine isoladamente todos os acontecimentos na sociedade industrial, estes não se processam de uma forma pré-determinada e racionalmente dirigida, mas vão sendo construídos através de inúmeros acontecimentos que exigem de seus atores uma tomada de decisão. Fica claro que não é possível afirmar com garantias quais serão os próximos passos dentro do processo econômico, assim sendo como organizar a vida neste mundo do qual fazemos parte, pois há aqui um elemento cego ao qual estamos condicionados, portanto, dentro deste processo dialético uma decisão sempre dependerá dos acontecimentos que não podem ser previstos com garantias seguras. Mas o empresário continua sendo ilusoriamente visto como o que manda na economia e daí vem uma autoridade que ele passa a utilizar, ele comporta-se como senhor que está acima dos demais e que precisa ser admirado e respeitado.

Ocorre que todo o poder que submete os homens a uma autoridade advém do mecanismo cego da economia, é ele que passa a guiar os eventos determinantes que influenciam as vidas daqueles que não podem viver fora desta sociedade complexa regida pelo mundo industrial. Mesmo o empresário, na visão de Horkheimer, está na dependência destes mecanismos onde na maioria das vezes sente-se impotente por saber que não pode dirigir os acontecimentos, ele depende desta irracionalidade que se alastra submetendo tudo ao seu poder. Esta voracidade da economia acaba por estabelecer na sociedade uma relação

desumana entre os indivíduos, pois suas tomadas de decisões são pautadas pela relevância do mundo econômico. Diz Horkheimer:

Os donos do poder cessaram de agir como representantes de uma autoridade mundana e celeste e tornaram-se, portanto, funções da legitimidade de suas fortunas. Os empresários, aparentemente livres, são motivados por uma dinâmica econômica desalmada e não por seu íntimo, como se afirma, e não têm meios de se opor a este estado de coisas, a não ser pela renúncia à existência. A mais completa adaptação possível do sujeito à autoridade efetivada da economia é, ao mesmo tempo, a forma da razão na realidade burguesa (ibid., p. 202).

O indivíduo passa a pensar e a agir dentro da racionalidade que o mundo econômico exige, é este que dita as regras rompendo ou sobrepujando outros tipos de relações. A relação patrão/empregado, por exemplo, não tem como elemento principal algum fator humano, pelo contrário, ela é regida pelo grau de produtividade que a função ocupada pelo último exige. Vivemos em um ambiente de contatos frios e desumanos onde o valor que predomina é o “de troca”. É esta lógica que acaba por se mostrar irracional na medida em que impõe suas diretrizes. A razão com a qual a economia opera é a subjetiva ou instrumental que serve apenas de meio para um determinado fim e onde persiste uma visão isolada do objetivo a ser alcançado que não se inter-relaciona com as demais esferas que compõem o campo do humanismo. Esta reificação do modelo econômico age como um ser supremo sobre o destino dos homens, quando Horkheimer o chama de “Deus anônimo” ele está se referindo a algo que permanece presente em todas as instâncias da vida dos indivíduos e ao qual tudo é atribuído e vive-se e toma-se decisões sempre em torno do mesmo. Ele – processo econômico – também recebe a culpa pelos fracassos e os elogios pela glória, neste caso o sucesso daqueles que de alguma forma conseguem usufruir das benesses da economia.

Voltando à questão da racionalidade e irracionalidade do mundo econômico, Horkheimer chama atenção para o fator existência/aparência que ele diz ser característico no decorrer do desenvolvimento econômico da era burguesa. Segundo o mesmo, a forma como o mercado é administrado estabelecendo objetivos a serem alcançados é um demonstrativo de

como há um grupo pequeno que o organiza e decide tudo o que está abaixo, por outro lado encontramos uma visão distorcida de que tais acontecimentos são impessoais. Assim ele faz o seguinte comentário no que concerne ao modo econômico burguês:

O fato de os homens aprenderem a se sujeitar à hierarquia foi uma das condições para o fabuloso impulso que a produtividade do trabalho tomou desde então, e mais ainda para o desenvolvimento da consciência individual. Por isso, esta autoridade disfarçada e mediada foi, durante longo tempo, impiedosa, porém historicamente racional. No entanto, a forma irracional sob a qual aparece significa que ela não foi de maneira nenhuma o fruto desta situação histórica, portanto da relação entre as capacidades humanas e as funções prescritas pelo regime de produção, mas da necessidade anônima independente. Esta parece subsistir mais ainda quando há muito tempo se tornou problemática a direção da produção por interesses e grupos de interesses particulares, concorrentes entre si, que foi uma condição do progresso cultural. (ibid., p. 206-207).

Dentro destas relações de produção as classes vão tomando lugar de acordo com suas necessidades econômicas. A sujeição a outrem é mediada por esta forma velada de compromissos e necessidades, o submeter-se voluntário nem sempre pode ser traduzido como uma submissão geral desprovida de consciência. Para Horkheimer os homens acabam dando às relações econômicas um status de necessidade natural, algo inerente à nossa existência, esta confusão é fruto do longo processo de produção que separa os indivíduos em classes de acordo com a função que desempenham. Horkheimer esclarece que a liberdade de acordo como é defendida na filosofia²² está mais para uma ideologia distante da realidade, o indivíduo não a possui tal como foi pensada devido à complexidade da estrutura social moderna. Poderíamos, por exemplo, perguntar: é livre em relação a quê? São diversas as instâncias sociais com as quais os homens se relacionam e isto já possibilita pensarmos o quanto é difícil falar em liberdade como algo uno, pois na tomada de decisões não está em jogo apenas a própria vontade – visto que pelas vias dialéticas esta também não pode ser isolada como algo puro – mas um emaranhado de situações que determinam as ações. Não se

²² No ensaio *Sobre o conceito de liberdade* (1962), Horkheimer faz a seguinte afirmação: “La discusión del concepto de libertad en la historia de la filosofía se diferencia drásticamente de las luchas de la historia real en las que se combatía por la libertad. Al menos, a primera vista. Las teorías de los filósofos parecen referirse sobre todo a la libertad de la voluntad, a la libertad en sentido metafísico”. (1976f, p. 11)

trata aqui de simplesmente trabalhar tal conceito de liberdade no campo da ética ou dos sentimentos mais pessoais, mas de como e porque nos submetemos a determinadas regras aceitando determinadas autoridades.

Ao tomar como ponto elementar a economia e toda a complexidade que ela representa Horkheimer já mostra que a autoridade não pode ser entendida como uma representação pessoal, ela está também presente nos mecanismos que levam um indivíduo a depender de outros ou das diversas instituições. É diante deste emaranhado que o filósofo é levado a chamar a liberdade de uma ideologia distante da realidade, pois dificilmente nesta sociedade da era burguesa, ou indo mais longe, na sociedade de classes, já que na visão marxista esta sempre se comportou assim, haverá decisões livres da influência do processo de produção.

A liberdade defendida na filosofia é uma ideologia, ou seja, uma aparência necessária pela forma específica do processo social de vida. A razão pela qual os dois grupos sociais marcantes podiam ser iludidos por ela é que a cada um deles sua própria servidão bem como a do outro lhes era velada de uma forma determinada, correspondente à sua posição no processo de produção. (ibid., p. 207).

Para Horkheimer os homens acabam por aceitar as circunstâncias da vida social buscando se adequarem a esta realidade, neste caso a submissão voluntária é motivada, como já foi dito acima, por uma necessidade de subsistência. Servidão para ele não tem um sentido de dependência racional em relação a outros, mas pura e simplesmente o de condicionar-se a uma situação específica com propósitos específicos. A questão levantada pelo frankfurtiano é de como a classe inferior vê o poder emanado da superior. Para ele existe, mais uma vez, uma visão distorcida onde a natureza toma o lugar que pertence à história, neste caso a classe mais baixa ao submeter-se à alta não toma consciência que a última ocupa um lugar que fora herdado historicamente, em vez disso, eles acabam aceitando que tal poder é natural, portanto, necessário.

Embora denuncie os entraves do entendimento sobre as relações de classe fundamentadas, é óbvio, na economia, mostrando que a autoridade está também ligada à

mesma e reforça o como o indivíduo também se submete voluntariamente a este fator, algo ao qual ele é impulsionado pelas amarras sociais às quais estamos condicionados, Horkheimer não deixa de apontar para as injustiças que distancia tanto as classes sociais e que faz com que o tratamento humano seja regido pelo ganho econômico. Se o pensador se concentra em analisar estas relações dando ênfase ao período que vem a partir do liberalismo e que culmina nos governos totalitários, que sem dúvida impulsionaram o trabalho da Escola de Frankfurt, é porque ele busca elucidar os problemas via filosofia e os denuncia a fim de que os mesmos possam ser visualizados objetivando encontrar soluções dentro de um compromisso que a Teoria crítica mantém de melhorar a sociedade. O filósofo critica a autonomia que o mundo econômico alcançou onde este acaba por se tornar o objetivo fundamental da vida na sociedade moderna, tudo fica condicionado ao mesmo, o próprio julgamento da dignidade humana também passa pelo crivo da economia. A distância que esta provoca entre as classes só aumenta com o desenvolvimento industrial e isto tem como consequência uma maior submissão às situações autoritárias.

Já que, com a crescente irracionalidade do sistema, aquelas aptidões, de resto especiais e isoladas, que antes ainda ofereciam certas chances de progresso e fundamentavam mal a *fable convenue* do justo acordo entre prazer e trabalho, se tornam cada vez mais indiferentes aos fatores externos do destino pessoal, é cada vez mais evidente a desproporção entre a vida confortável e a escala de qualidades humanas. Enquanto, no quadro de uma sociedade justa, a parte de cada um naquilo que ela consegue adquirir da natureza baseia-se em princípios racionais, aqui ele está entregue ao acaso, e o reconhecimento deste acaso é idêntico à idolatria do mero sucesso, este Deus do mundo moderno. Ele não tem qualquer conexão lógica com um esforço que ultrapassa o dos outros em vigor, inteligência e progresso; o simples fato de alguém o ter alcançado, de alguém ter dinheiro, poder, relações que o elevam acima dos outros, é que coage os outros ao seu serviço. (ibid., p. 210).

Até agora tratamos da influência da economia no plano individual, familiar e nas relações de trabalho, como vimos a autoridade que emana desta não se caracteriza como uma coisa única mas se mostra com uma variedade de faces que se apresentam ao longo da história e que estão presentes nos pormenores da vida social. O autor parte também para a figura do Estado que não pode ser pensado separadamente deste processo, pois ele também encontra-se

em uma posição de atividade e passividade em relação aos tentáculos econômicos. Mesmo com o liberalismo não temos uma independência total da economia em relação à política e, quando passamos aos governos totalitários, que estavam se firmando no cenário europeu no momento em que o ensaio que aqui é tomado como referência para esta dissertação foi escrito, este vínculo fica ainda mais estreito. É praticamente impossível um governo se impor autoritariamente se este não detém ou comanda os meios de produção. Hitler usou drasticamente do poder econômico para refazer uma Alemanha destruída pela Primeira Grande Guerra e pela crise dos anos 20. Aquele renascimento das indústrias alemãs de modo avassalador que se alastrou por todo o país e a forma como ele manobrou a consciência do povo em cima da decadência de outrora apontando para seus “inimigos” como os responsáveis por tal situação, permitiu-lhe dar o golpe final no seu desejo de poder e dominação. Tudo isto mostra que independente de estarmos falando em regimes totalitários ou em governos democráticos a política jamais pode ser tomada independentemente da economia, pensar uma separada da outra é um risco sério para o fracasso de uma análise política ou econômica. Horkheimer nos dá um indicativo forte deste problema ao afirmar que:

(...) Com a negação da efetiva relação de dependência na economia, com o recuo para a necessidade econômica aparentemente incondicional através de conhecimento teórico, com o colapso da autoridade no sentido burguês, esta nova autoridade também perderia sua base ideológica mais forte. Portanto, o julgamento indiscriminado dos governos autoritários, sem levar em conta a estrutura econômica em que se baseiam, deixa de lado o essencial. (ibid., p. 208).

Como já foi dito acima, Horkheimer procurou analisar a questão da autoridade em uma escala mais abrangente, no entanto, a política sempre esteve presente embora não se constituísse como a esfera principal ou única dos estudos que envolveram os frankfurtianos nos anos 30. Porém, não dá para negar que ela é o pano de fundo dos estudos naquele momento fortemente influenciado pelo marxismo, como veremos mais adiante. Embora não

tenha sido um marxista ortodoxo²³, Horkheimer foi um seguidor das questões levantadas por Marx no sentido de desenvolver uma atividade intelectual voltada para a transformação da sociedade onde a política é um fator imprescindível. Tanto é que ao escrever o prefácio para a reedição nos anos 60 dos textos da década de 1930 intitulado em alemão *Kritische Theorie: ein Dokumentation* (Frankfurt am Main 1968), o pensador fala sobre suas influências filosóficas:

À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia; a relação com a doutrina de Hegel e de Marx, o desejo de compreender e de mudar a realidade social não resgataram, apesar do contraste político, minha experiência com a filosofia. (1990b, p. 4).

Esta vontade de mudança é que leva a uma leitura reformulada de Marx e do marxismo onde busca-se estabelecer uma teoria que não flerte com a utopia, ou seja, que se volte inteiramente para a práxis. Neste sentido escreve Jay:

Até certo ponto, portanto, pode-se dizer que a Escola de Frankfurt reencontrou os interesses dos hegelianos de esquerda da década de 1840. Tal como aquela primeira geração de teóricos críticos, seus membros se interessaram pela integração da filosofia à análise social. Interessaram-se também pelo método dialético concebido por Hegel e, tal como seus predecessores, procuraram transformá-lo em direção ao materialismo. E, tal como muitos hegelianos de esquerda, interessaram-se particularmente em explorar a possibilidade de a práxis humana transformar a ordem social. (2008, p. 84-85).

O direcionamento das atividades dentro da Escola de Frankfurt foram dados formalmente a partir da segunda metade da década de 1930 pelo famoso ensaio de Horkheimer *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Neste, o filósofo apresenta de uma maneira mais “sistematizada” os traços característicos do pensamento crítico frankfurtiano. Neste ensaio ele critica o posicionamento adotado pelas ciências humanas baseado em um modelo teórico que visa alcançar uma verdade permanente e, que por sua vez segue os passos adotados pelas ciências da natureza. Segundo Horkheimer, o mais incongruente é o fato de no

²³ Na Introdução à edição brasileira da *Teoria Crítica I*, Olgária Matos escreve que os frankfurtianos seguem um marxismo hegelianizado por G. Lukács (*História e Consciência de Classe*) e Karl Korsch (*Marxismo e Filosofia*), nesta nova roupagem o marxismo científico é abandonado e o conceito de fetichismo passa a ter uma maior importância.

modelo teórico que elas seguem haver uma distinção entre a mesma e seus objetos de estudos, é uma teoria imposta de cima para baixo sem conexões entre pensamento e objeto²⁴. Esta forma de atuação, própria dos defensores do empirismo nas ciências humanas, é rejeitada pelo pensamento crítico que não distancia o pensar filosófico de seu objeto societário. Não é a precisão da estrutura lógica de uma teoria que determinará a validade da mesma, mas “a conexão com os processos sociais reais” (HORKHEIMER, 1983b, p 121). Esta constante dentro do pensamento crítico dá a ele uma característica de não estacionário visto que o mesmo lida com um objeto que por sua vez também não é fixo ou imutável. A sociedade é composta por indivíduos ativos e que estão o tempo todo em transformação e isto por si só impossibilita que aquela seja analisada a partir dos pressupostos aplicados à ciência da natureza. Por isso Horkheimer fala da existência de “um comportamento humano que tem a própria sociedade como seu objeto” (idem, p. 130), ele, claro, está se referindo à teoria crítica da sociedade que passa a estudar o indivíduo como um integrante do todo social e que não pode ser compreendido fora do mesmo. Sendo assim, ela precisa acompanhar este movimento da sociedade²⁵ sem perder suas características e Horkheimer assim expõe as bases do pensamento crítico:

A relação essencial da teoria com o tempo não se baseia na correspondência de partes isoladas da construção teórica com o período histórico – um ensinamento em que coincidem *Fenomenologia do Espirito* e *Logica* de Hegel com o *Capital* de Marx, como testemunhos de um método –, mas na transformação permanente do juízo

²⁴ Horkheimer critica, por exemplo, o método desenvolvido por Weber: “Segundo este autor, do mesmo modo que para o especialista em direito penal, a explicação para o historiador não consiste em uma enumeração mais completa possível de todas as circunstâncias aí presentes, mas em destacar a conexão entre certos componentes do acontecimento, importantes para a continuação do processo histórico, e, por outro lado, os processos individuais determinantes. (...) A afirmação de uma determinada causa histórica implica sempre que, no caso de sua não-realização, devido a regras de experiência conhecidas, e sob as circunstâncias vigentes, ocorreria um outro determinado efeito. As regras da experiência, neste caso, não são outra coisa que formulações do nosso saber a respeito dos nexos econômicos, sociais e psicológicos. Com sua ajuda construímos o percurso provável, omitindo ou incluindo a ocorrência que deve servir para explicá-lo. Opera-se com proposições condicionais, aplicadas a uma situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, d, deve-se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como ao da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional”. (1983b, p. 120-121).

²⁵ “A teoria não tem hoje um conteúdo e amanhã outro. As suas alterações não exigem que ela se transforme em uma concepção totalmente nova enquanto não mudar o período histórico”. (Idem, p. 149).

existencial teórico sobre a sociedade, uma transformação que está condicionada pela sua conexão consciente com a *práxis* histórica. (ibid., p, 148).

Esta concepção de teoria é fundamentada fortemente em conceitos marxistas, o próprio Institut für sozialforschung foi criado por um grupo de marxista, como ele deixa claro no ensaio:

A teoria crítica começa igualmente com determinações abstratas; ela começa com a caracterização de uma economia baseada na troca, pois se ocupa com a época atual. Os conceitos que surgem em seu início, tais como mercadoria, valor, dinheiro, podem funcionar como conceitos pelo fato de considerar as relações na vida social concreta como relações de troca, e de se referir aos bens a partir de seu caráter de mercadoria. Mas a teoria não se exaure pelo simples fato de relacionar os conceitos com a realidade pela mediação de hipóteses. (...) A teoria crítica demonstra o efeito regulador da troca na qual a economia burguesa está baseada. (ibid., p. 142-143).

Esta colocação também demonstra que uma das preocupações do pensamento crítico é com a denúncia das contradições existentes na sociedade, tal postura possui um comprometimento com uma busca pela justiça, pois ao utilizar conceitos como o de luta de classes, Horkheimer vislumbra neste momento – década de 1930 – que esta é a responsável pelas injustiças sociais²⁶ e o autoritarismo faz parte de sua essência. Portanto, esta ligação entre pensamento e realidade é importante pelo fato de haver um interesse em melhorar a vida humana e não apenas ficar no campo do discurso intelectual esgotado nos argumentos lógicos.

Na passagem da forma da sociedade atual à futura, a humanidade deverá erigir-se pela primeira vez em sujeito consciente e determinar ativamente a sua própria forma de vida. Mesmo que os elementos da cultura vindoura sejam existentes, será necessário uma nova construção consciente das relações econômicas. A hostilidade indiscriminada frente à teoria não significa por isso um obstáculo. Se não há continuidade no esforço teórico, então a esperança de melhorar fundamentalmente a existência humana perderá a sua razão de ser. (HORKHEIMER, 1983b, p. 148).

Agora com estes esclarecimentos sobre as preocupações do pensamento crítico e as bases plenas de conceitos marxistas do mesmo bastante influente nos anos 30, verificamos que a economia é fator primordial dentro das preocupações e que não é possível analisar indivíduo e sociedade separadamente. Com isto voltemos à relação Estado/economia.

²⁶ No ensaio *Autoridade e família* Horkheimer afirma que a diferença entre as classes só gerou “uma piora da existência material”. (1990a, p. 192).

Em *A Imaginação Dialética*²⁷, Martin Jay explica que neste período a Escola de Frankfurt não tinha uma teoria autônoma da política, esta era vista como pertencente à “superestrutura socioeconômica” tal como em Marx, sendo apenas um reflexo da própria sociedade, desta forma o Estado se confundia com a mesma, e ilustra citando Marcuse:

“se há um assunto sobre o qual o autor desses ensaios [*Negações*] e seus amigos *não* se sentiam inseguros, é a compreensão de que o Estado fascista era a sociedade fascista, e de que a violência totalitária e a razão totalitária provinham da estrutura da sociedade existente, que estava a caminho de superar seu passado liberal e incorporar sua negação histórica”²⁸.

Horkheimer, portanto, sabe que se a economia é fator determinante para a dominação no nível individual não será diferente na esfera de uma política pertencente às sociedades de classes. A relação de poder presente nestas será autoritária pela forma como se apresenta separando indivíduos a partir de sua posição no mercado. Este por sua vez é o responsável pelas inúmeras injustiças que condenam os seres humanos a perderem sua própria dignidade, e o pior é que há uma crença de que tal modelo seja inevitável e independente da vontade humana. Mesmo aqueles que atribuem à economia toda a sorte de acontecimento e que estão no topo do comando não se sentem responsabilizados, pois ela é vista com um ser autônomo. Para Horkheimer a superação deste modelo vigente só será possível pela tomada de consciência dos indivíduos e estabelecimento de relações que não se fundamentem na economia, assim só em uma sociedade onde os meios de subsistência não estejam fetichizados e que em função dos mesmos os homens não se subordinem uns aos outros haverá a possibilidade de uma vida mais justa. É neste cenário vislumbrado pelo filósofo que uma autoridade nova pode surgir, uma autoridade que não esteja fundada no mecanismo voraz da economia.

²⁷ JAY, 2008, p. 168-169.

²⁸ MARCUSE, H. (1968) apud JAY (p. 169). Aproveitamos aqui a tradução já contida no livro de Jay, mas no livro de Marcuse em Inglês, este trecho está da seguinte forma: “For if there was one matter about which the author of these essays and his friends were not uncertain, it was the understanding that the fascist state was fascist society, and that totalitarian violence and totalitarian reason came from the structure of the existing society, which was in the act of overcoming its liberal past and incorporating its historical negations”. (Marcuse, 2009, p. xvii).

A ordem vinda de fora é apenas a expressão do interesse próprio, pois ele é simultaneamente comum a todos em geral. Na disciplina e na obediência daqueles que lutam por esta condição já se esboça a ideia de uma outra autoridade. Portanto, o simples fato da subordinação absoluta não produz qualquer critério para a estrutura de uma relação de autoridade. O formalismo de opor razão e autoridade, de se confessar adepto de uma e desdenhar a outra, o anarquismo e a convicção autoritária do Estado pertencem ambos à mesma época cultural. (HORKHEIMER, 1990a, p. 213).

CAPÍTULO III

Razões que se complementam

Críticos do iluminismo (Aufklärung), que em suas concepções se origina ainda no período mitológico, Horkheimer e Adorno jamais quiseram abandonar a razão como momento de esclarecimento. Eles veem na mesma algo do qual não podemos prescindir, visto que o poder de projetar as ações é uma necessidade da qual não podemos abrir mão, no entanto esta racionalidade precisa ser reelaborada para que possamos dirigi-la a fim de melhorar a sociedade. Em vários textos Horkheimer escreve que o projeto da Teoria Crítica é denunciar os problemas sociais para que possam ser superados, embora tenha consciência de que é impossível controlar racionalmente todas as ações.

(...). La diferencia consiste aquí en que La Teoría Crítica que, en contraposición con el escepticismo, nosotros defendemos, no convierte en absolutismo antiteórico su visión de la maldad de lo existente y de la transitoriedad del conocimiento, sino que, a pesar de las comprobaciones pesimistas, se deja guiar por un tenaz interés en un futuro mejor. (HORKHEIMER, 1982, p. 201).

A perspectiva de melhoramento transita pela crítica contumaz a tudo aquilo que ao longo da história tornou-se um fardo para a humanidade, Horkheimer olha para o mundo pelo prisma da dialética, no qual a intenção é muito mais o de apontar problemas do que apresentar uma solução acabada. Esta ficou nos sistemas filosóficos fechados e não é compatível com a dialética adotada pela Teoria Crítica que não pensa o movimento da sociedade como algo uno, sem contradições e teleológico. A realidade está em aberto e o pensamento não é capaz de determinar com exatidão o futuro das ações humanas; o homem não pode ser pensado isolado da natureza e da sociedade, pois há uma interação constante entre todos. É dentro desse quadro que a tarefa de investigar o conceito de razão apresenta-se a Horkheimer. Embora já o tenha abordado nos textos dos anos 30 é na obra de 1947 intitulada *Eclipse da razão* (*Eclipse*

of rason)²⁹ que ele faz uma análise mais profunda dos conceitos de ‘razão objetiva’ e ‘razão subjetiva’ mostrando suas contradições e importância e apresentado a melhor forma de utilização das mesmas pelo pensamento filosófico. *Eclipse da razão* encontra-se situado em um momento onde há profundas alterações em relação ao pensamento crítico da década de 1930. É também o momento marcado pelo surgimento da famosa obra *Dialética do esclarecimento* escrita em conjunto com Adorno que a esta altura já haviam abandonado a crítica fundada sobre a noção de capitalismo e luta de classes. A orientação da primeira teoria crítica estava relacionada com uma noção de racionalidade marxista na qual a razão é o instrumento que se põe frente à transformação da natureza. Segundo Honneth, esta visão reducionista da história que orientara os trabalhos anteriores dos frankfurtianos já não conseguia abranger as novas perspectivas que tomaram conta de Adorno e Horkheimer a partir da década de 1940.

Identificaram-se não apenas os déficits teóricos nos fundamentos normativos da teoria crítica primeira, mas também os problemas já referidos de acordo com a construção horkheimeriana de uma teoria interdisciplinar da sociedade. O estilo funcionalista do programa de Horkheimer é a consequência metodológica do reducionismo de que o seu modelo referencial filosófico-histórico está imbuído. Uma vez que nenhum outro tipo de ação social é concedido ao lado do trabalho societário, Horkheimer só pode levar sistematicamente em conta as formas instrumentais da prática societária no nível da sua teoria da sociedade, perdendo assim de vista essa dimensão da prática diária na qual os sujeitos socializados geram e desenvolvem criativamente orientações de ações comuns de um modo comunicativo. (1999, p. 518).

A nova orientação de Horkheimer teve como um de seus pontos cruciais a própria razão, que já não mais é tomada como uma razão emancipadora, mas é vista através de seu potencial destrutivo. Segundo Honneth, ocorre a partir de então “a passagem de um conceito positivo do trabalho societário para um conceito negativo que introduziu uma nova fase na história da teoria crítica” (idem, p. 519). Os temas ligados aos dois autores tornam-se mais abrangentes na medida em que passam a teorizar sobre a civilização. No entanto, a questão

²⁹ *Eclipse of rason* é fruto dos debates entre Horkheimer e outros membros da chamada Escola de Frankfurt, os textos que compõem a obra foram apresentados em palestras na Universidade de Columbia. Horkheimer inclusive afirma que é difícil distinguir que ideias são propriamente dele e quais pertencem a Adorno. (Conf. Wieggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 375)

sobre a dominação ainda permanece e a razão que tornara-se instrumental vai tomar conta das reflexões de Horkheimer em *Eclipse da razão*.

Como já falamos mais acima, o que nos interessa na utilização desta obra é justamente ampliar a discussão sobre a falta de reflexão que distancia o indivíduo do caminho da emancipação tornando-o mais facilmente um instrumento dentro do processo social do trabalho e que também possibilita sua manobrabilidade frente aos regimes totalitários. Em outras palavras, interessa a diferença entre as duas espécies de razão.

Em *Eclipse da razão* Horkheimer procura mostrar como a razão objetiva foi perdendo seu espaço no campo da reflexão que desembocou na supremacia de uma razão científica (razão subjetiva) isolada que não é capaz de pensar para além da aplicabilidade técnica, ou seja, ela tornou-se um simples processo matemático, uma razão calculadora. Esta restrição atingida pela razão é assustadora para o filósofo frankfurtiano, pois ao perder sua capacidade ampla de reflexão a razão torna-se somente uma ferramenta produtora de ações específicas sem vínculos com os compromissos sociais e que impede o sujeito de agir como tal. Crítico ferrenho do positivismo, Horkheimer também atribui a este modo de pensar o mundo uma responsabilidade direta pela cientifização da existência na qual limita-se os espaços para a reflexão acerca dos conflitos humanos. Já no prefácio da obra em questão ele afirma:

A abordagem deste livro é diferente. Seu objetivo é indagar desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporâneas, a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso. (p. 9).

O enfoque, portanto, não é o de rejeição completa da racionalidade, já que isso é impossível para a filosofia ou para o conhecimento humano, mas compreender suas contradições, suas limitações e buscar um modo mais inteligente de lidar com a mesma. A razão, que desde o século XIX deixou de ser a autoridade máxima da existência, foi por outro

lado massacrada, perdendo algo de importante e abrindo espaço para um entendimento mediano de racionalidade, que Horkheimer chama de razão subjetiva ou técnica:

As esperanças da espécie humana parecem hoje mais distantes de serem realizadas do que mesmo nas épocas ainda tateantes em que primeiro foram formuladas pelos humanistas. Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. (2003, p. 9-10).

O problema não é o avanço tecnológico, mas a incapacidade da sociedade pensar a si mesma dentro do processo regido pela economia. Como um bom materialista, Horkheimer sabe que o processo econômico é determinante nas relações sociais, no entanto, também sabe que o mundo da economia não é tão racional (consciente) quanto muitos imaginam. Isto fica claro na passagem do ensaio *Autoridade e família*:

Na era burguesa, a história não parece uma luta conscientemente travada da humanidade com a natureza e o desenvolvimento permanente de todas as suas faculdades e potencialidades, mas um destino sem sentido, perante o qual o indivíduo pode comportar-se com maior ou menor habilidade, de acordo com sua situação de classe. Na liberdade e aparente genialidade do empresário, cuja fama contribui para reforçar sua autoridade, esconde-se qual núcleo a assimilação a uma condição social na qual a humanidade não tomou em mãos o seu destino; a sujeição a um evento cego em vez de seu ordenamento racional; a dependência de uma condição irracional da sociedade que é preciso explorar em vez de plasmá-la em sua totalidade; em suma, nesta liberdade esconde-se uma renúncia à liberdade decerto originariamente necessária, mas hoje retrógrada, o reconhecimento do poder cego do acaso, uma autoridade a muito desacreditada. Esta dependência do empresário, que resulta da irracionalidade do processo econômico, manifesta-se em toda a parte na impotência diante das crescentes crises e na perplexidade também dos círculos dirigentes da economia. (HORKHEIMER, 1990a, 201-202).

O conceito de razão passa a ser problemático, na medida em que foi tomado ao longo da história de modo muito variado. Quando se fala em ação racional esta pode ser compreendida de modos diferentes e, dependendo de cada autor, a razão também muda seu conteúdo. Mesmo quando dirigem uma crítica a seus antecessores, muitas vezes determinados autores fogem da acepção anterior para poder dizer algo sobre a mesma, no entanto quando isso ocorre, acabam argumentando a partir de uma concepção própria e não a partir do que os outros defenderam. Justamente por isso, Horkheimer restringe os conceitos aos quais dirige

sua crítica: o primeiro ponto é que ele separa a razão nas duas funções mostradas acima; o segundo é que ambos os conceitos são criticados para que possa ser apresentado um terceiro entendimento, já dentro da concepção da Teoria crítica, sobre o uso da razão.

A diferença agora é que Horkheimer analisa tal conceito a partir da perspectiva materialista e sua primeira observação é mostrar como a razão chegou ao estágio da mera instrumentalidade, o que podemos considerar como um uso empobrecido da mesma. Horkheimer, afirma que a relação sempre existente entre as razões objetiva e subjetiva, onde havia uma predominância da primeira sobre a segunda, inverteu-se até chegar ao ponto atual no qual a razão perde seu conteúdo para tornar-se mera forma, por isso a razão subjetiva também é uma razão formalizada. Desse modo ela não é capaz de ampliar seus domínios reflexivos a ponto de auto-avaliar-se, em outras palavras, passa a ser usada como meio e nunca como fim e é aí que reside o perigo de seu uso que poderíamos chamar de uso cego da razão. Tal cegueira ocorre pelo fato de servir para qualquer uso independente das reflexões éticas e sociais ³⁰. Ela é pautada pela conduta científica: se algo pode ser aplicado que seja aplicado independente de outros fatores, ou seja, não há uma avaliação mais ampla sobre a empregabilidade das ações determinadas pela razão subjetiva. Para Horkheimer, a razão se trai quando tenta abstrair seus antigos conteúdos e limitando seu alcance na tentativa de extirpar de seu seio a presença da metafísica, tal atitude constitui-se em uma faca de dois gumes, pois esta redução nos conteúdos reflete-se na própria falta de amplitude do pensamento crítico. O filósofo frankfurtiano ressalta neste ponto os antigos sistemas filosóficos por procurarem ser mais completos (razão objetiva), uma vez que ainda estavam

³⁰ Sobre isto Marcos Nobre faz a seguinte afirmação: “Historicamente, entretanto, o grande projeto de emancipação da razão humana esteve sempre colocado na determinação racional dos *fins*, ou seja, no debate e na efetivação daqueles valores julgados belos, justos e verdadeiros. No capitalismo administrado, a razão se vê reduzida a uma capacidade de adaptação a fins dados de antemão; vê-se reduzida à capacidade de calcular os melhores *meios* para alcançar fins que lhe são estranhos. Essa racionalidade é dominante na sociedade não apenas por moldar a economia, o sistema político ou a burocracia estatal, ela faz parte da socialização, do processo de aprendizado, da formação da personalidade. (2011, p. 48)

misturados com a religião. A partir do Iluminismo europeu os sistemas racionalistas separaram religião e filosofia e é neste momento que a independência da razão subjetiva frente à objetiva inicia sua caminhada.

O divórcio entre razão e religião marca uma etapa no enfraquecimento do aspecto objetivo da primeira, e um grau mais alto de sua formalização, como se tornou depois manifesto durante o período do Iluminismo. Mas no século XVII o aspecto objetivo da razão ainda predominava, pois o principal esforço da filosofia racionalista foi formular uma doutrina do homem e da natureza que pudesse preencher a função intelectual – pelo menos para os setores privilegiados da sociedade – que a religião tinha preenchido anteriormente. (HORKHEIMER, 2003, p. 23).

A religião tomava para si o domínio de uma verdade absoluta fundada na existência divina e com isso alcançava seu grau de objetividade. Quando a filosofia racionalista procurou suplantar a religião, ela passou a pautar tal objetividade na estrutura lógica do pensamento justificando-a na própria natureza. Por outro lado, aponta o pensador alemão, “Nos sistemas filosóficos e políticos do racionalismo, a ética cristã foi secularizada” (idem, p. 25). Neste sentido, a filosofia manteve a estrutura da verdade objetiva atribuindo à mesma um novo fundamento. Para Horkheimer o problema maior começou a se estruturar quando houve um apaziguamento entre a filosofia e a religião, quando ambas foram declaradas “ramos separados da cultura”, fazendo com que a religião passasse a se isolar dentro de sua convicção e olhasse para a filosofia de cima do pedestal da tolerância. Tal fato rompeu com a capacidade crítica e a religião tornou-se neutra perdendo assim sua objetividade. Do outro lado, a filosofia também saiu derrotada, pois quando os Iluministas criticaram a religião em nome da razão, eles mataram, segundo Horkheimer, “o conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços” (ibid., p. 26). Assim, a razão começa a deixar de ser a responsável por direcionar a vida humana³¹, e ao mesmo tempo perde sua capacidade especulativa. Nesta falta de embate, ambas tornaram-se ramos autônomos da cultura e isto conduziu a um relativismo

³¹ Horkheimer em *Eclipse da razão* afirma que a razão nunca dirigiu “verdadeiramente a realidade social” (p. 18). No entanto reconhece que a mesma não pode estar ausente e ficar em segundo plano diante de sua grande importância reflexiva.

cultural no qual todas as ações passam a ser justificáveis. Isso só é possível justamente por não existir mais uma verdade objetiva e qualquer referência ter sido rechaçada.

Em um segundo momento, Horkheimer faz uma referência ao liberalismo, responsável pelo crescimento do interesse pessoal e à ideia de nação nascida no século XIX, a qual acaba sendo fundada sob a perspectiva dos conceitos racionalistas, retirando daí sua autoridade, mas tentando tomar o lugar que outrora pertencia à religião. A nação por sua vez, acaba por ter a tarefa de dirigir a vida dos povos, no entanto, o conflito que passa a surgir entre a mesma e o interesse pessoal da era industrial reflete dentro do pensamento filosófico, que tem de tomar uma posição entre o relativismo do interesse pessoal e a objetividade da ideia de nação.

Mas o mesmo processo trouxe à superfície as contradições entre a teoria do interesse pessoal e a ideia de nação. A filosofia confrontou-se então com a alternativa de aceitar as consequências anárquicas dessa teoria ou tornar-se presa do nacionalismo irracional, muito mais tingido de romantismo do que a teoria das ideias inatas que predominou no período mercantilista.

O imperialismo intelectual do princípio abstrato do interesse pessoal – núcleo da ideologia oficial do liberalismo indicou a crescente cisma entre essa ideologia e as condições sociais dentro das nações industrializadas. Uma vez que essa divisão se torne fixada na mentalidade pública, nenhum princípio racional eficaz de coesão social subsiste. (...) Em sua origem, a constituição política foi ideada como uma expressão de princípios concretos fundados na razão objetiva; as ideias de justiça, igualdade, felicidade, democracia, propriedade, todas se proclamavam corresponder à razão, emanar da razão. Posteriormente, o conteúdo da razão foi arbitrariamente reduzido a ser simplesmente uma parte deste conteúdo, em sua extensão, e apenas a um dos seus princípios, na sua composição; o particular tomou lugar do universal. Este *tour de force* no domínio intelectual preparou o terreno para o uso da força no domínio público. (ibid., p. 28-29).

Foi dessa forma que a razão tornou-se formalista, desprovida de conteúdo e podendo ser usada para qualquer ação, ela passa a cumprir sua função pragmática de cálculo aplicado a qualquer fim. Já não existe mais um referencial que auxilie no pensamento totalizante que oriente o uso da razão em conexão com o todo social e com a natureza. Se pensarmos, por exemplo, que Kant elege a *Vernunft* como faculdade dos princípios e que, no caso da moral, estes princípios submetem um determinado uso – uma ação moral – ao imperativo categórico que nada mais é do que uma lei geral ou totalizante que orienta as ações particulares ao confrontá-las com o todo, verificamos que há uma preocupação em pensar a ação do

indivíduo vinculada com a totalidade da existência de outros indivíduos. Em Hegel também não é diferente, pois o particular está em conexão com o todo e o representa, assim, temos nestes filósofos uma razão que pensa a totalidade. Vemos em Kant que o entendimento cuida apenas do mundo fenomênico – também podemos entendê-lo como mundo científico – mas não pode ser um referencial para a totalidade da existência do ser racional e assim, as duas razões (*Verstand* e *Vernunft*) possuem seu equilíbrio. A razão que Horkheimer apresenta sob o nome de subjetiva ou formal possui sua formalidade justamente por poder ser usada sem um fim determinado, ou seja, ela é um instrumento a serviço de qualquer finalidade sem ser confrontada com o todo, em outras palavras, não há uma preocupação com seus efeitos colaterais³². Essa indeterminação dos fins faz com que o pensamento perca um referencial universal e sua única validade consiste em um “para quê”, algo que só precisa ser aplicável para qualquer fim, para poder garantir sua utilidade e verdade. Não há mais a possibilidade de um pensamento mais amplo que oriente este uso instrumental da razão.

Agora entramos na cartada decisiva que concluiu a instrumentalização da razão. Este golpe final foi dado pelas correntes positivista³³ e pragmática que buscaram justificar tudo empiricamente tentando reduzir todo conhecimento à ciência experimental. Aquilo que não se enquadra dentro da estrutura lógica do pensamento científico e que não pode ser verificado experimentalmente está fora do campo da verdade e da validade segundo estas correntes. Ao direcionar sua crítica ao pragmatismo, Horkheimer aponta no mesmo a tendência de igualar filosofia e ciência ao mesmo tempo em que os juízos são avaliados a partir do seu grau de

³² Em *Teoria tradicional e Teoria crítica*, Horkheimer critica a forma como os cientistas sociais trabalham ao criarem uma cisão entre o eu “cientista” e o eu “cidadão” (1983, p.132).

³³ Martin Jay explica que: “O positivismo negava a validade da ideia tradicional de razão como *Vernunft*, a qual descartava como uma metafísica vazia. Na época da Escola de Frankfurt, os proponentes mais significativos desse ponto de vista eram os positivistas lógicos do Círculo de Viena, obrigados a emigrar para os Estados Unidos mais ou menos na mesma época. Na América, seu impacto foi muito maior que o do Institut, graças à conformidade de suas ideias com as tradições básicas da filosofia norte-americana. Em anos posteriores, Horkheimer empenhou-se em estabelecer as semelhanças entre escolas nativas como o pragmatismo e o positivismo lógico”. (2008, p.106).

utilidade, esta em nada se relaciona com questões de caráter moral, se se alcança o objetivo o juízo torna-se válido e verdadeiro, se não alcança é descartado como inútil. Com isso toda justificativa é sempre subjetiva operando a partir de interesses particulares, não estando ligada a uma avaliação mais ampla, mas somente à eficácia de sua aplicabilidade.

Segundo o culto pragmatista das ciências naturais, existe apenas uma experiência que conta, a saber, o experimento científico. O processo que substitui os diversos modos teóricos de chegar à verdade objetiva pelo poderoso maquinismo da pesquisa organizada é sancionada pela filosofia, ou melhor, está sendo identificado com a filosofia. Todas as coisas na natureza tornam-se idênticas aos fenômenos que apresentam quando submetidas às práticas dos nossos laboratórios, cujos problemas, não menos do que seus maquinismos, expressam por sua vez os problemas e interesses da sociedade como ela é. Esta concepção pode ser comparada à de um criminologista que sustenta que o conhecimento exato de um ser humano só pode ser obtido através dos métodos já aprovados e ultramodernos que se aplicam aos suspeitos detidos pela polícia central. (ibid., p. 56).

A filosofia pragmatista orienta na direção da não reflexão sobre os procedimentos adotados. Ao reduzir tudo à cientificidade elimina toda tentativa de pensar as consequências de uma determinada ação, pois assim como no laboratório a pesquisa visa a um fim imediato, na vida a única pergunta que caberia é: *Tem funcionalidade?* Ou seja, o indivíduo acaba tornando-se um paralelo do modelo da linha de montagem, só fazendo aquilo que é útil, que gera lucro e assim a capacidade de pensar ou de refletir acaba sendo coibida. Por outro lado, ao tomar o sujeito como parâmetro de julgamento a partir de seu nível de interesse, o pragmatismo manda para longe a importância da moralidade, uma vez que os valores há muito presentes na filosofia acabaram por ter seus conteúdos esvaziados e com isso, na visão desta corrente filosófica, perderam seu caráter de verdade.

O tratamento dado ao positivismo também não é tão diferente, e o enfoque é justamente a defesa que esta corrente filosófica fazia da submissão da filosofia à ciência dando a esta a tarefa messiânica de ser a única verdade sobre o mundo e o caminho para guiar a humanidade. O propósito da ciência seria somente o de buscar uma aplicabilidade útil, uma vez que os positivistas definiam como “perversões” todo mau uso da mesma. Para

Horkheimer eles não perceberam que a ciência é só um instrumento e o “mau uso” da mesma não pode ser tratado como uma perversão, pois ela enseja qualquer tipo de aplicabilidade, para usar uma expressão dos antigos, ela não é boa nem má em si mesma. Em outras palavras, a ciência não surgiu com o propósito de servir para o bem, devido ao seu caráter instrumental.

Os positivistas parecem esquecer que a ciência natural tal como a concebem é acima de tudo um dos meios auxiliares de produção, um elemento entre muitos no processo social. Portanto, é impossível determinar *a priori* que papel a ciência exerce no avanço ou retrocesso real da sociedade. Seu efeito nesse sentido é tão positivo ou negativo quanto a função que ela assume na tendência geral do processo econômico. (ibid., p. 66).

Horkheimer, no entanto, faz uma consideração sobre a importância do positivismo, pois ressalta o fato deste ter combatido os que tentam reviver as “ontologias obsoletas”, que ao falarem sobre a realidade acabam não condizendo com as atuais condições da mesma. O filósofo frankfurtiano compara tais ontologias e as associa ao espírito autoritário do fascismo, visto que este ao reviver antigos métodos de dominação acabou por tornar-se muito mais selvagem. Neste caso, a compreensão é de que tais ontologias revividas estarão em completa dissonância com a realidade social e conseguem destruir o que ainda resta de significativo nos antigos valores metafísicos, pois ao utilizá-los totalmente fora de contexto, uma vez que para Horkheimer toda ideia deve ser construída dentro dos conflitos da realidade, atribuem um caráter risível e vazio aos mesmos. Isto ocorre, por exemplo, com as filosofias de cunho tomista que tentam salvaguardar seus preceitos recorrendo à antiga razão objetiva. Assim, Horkheimer também mostra que o erro de ir contra o processo histórico não é levado em conta por estas filosofias, chamando atenção para o fato de que a razão objetiva perdeu espaço para a subjetiva por ter bases frágeis, ou seja, não se atualizou. Quando estas ideias – as da razão objetiva - são retomadas, assemelham-se ao caráter da ciência defendida pelos positivistas que quer operar como “a verdade” e aí reside o perigo de uma postura autoritária que busca se impor sobre as demais sem dar espaço para a crítica. A este tipo de postura Horkheimer chama de superficiais e responsáveis por distorcerem as doutrinas originais: “Na

verdade esse sistema é modelado segundo o mesmo ideal de dominação da teoria científica. Há neles o mesmo propósito subjacente de dominar a realidade, não de criticá-la” (ibid., p. 71).

Enfim, a subjetivação da razão quando torna-se o parâmetro para todo julgamento acarreta uma série de problemas que impedem o desenvolvimento do pensamento crítico dentro da sociedade. Um dos fatores mais visíveis é encontrado na padronização do pensamento onde não é permitido pensar para além e todos que tentam usar a linguagem de um modo mais amplo ou aberto são olhados com desconfiança, como se estivessem fora da realidade. Esta é sempre a realidade empírica/científica, tudo que se diz deve necessariamente ser provado, pois agora sob a influência do pensamento neopositivista todos são obrigados a se comportar pelos parâmetros da ciência positivista. No texto *Sobre o conceito de razão* (1952) Horkheimer enfatiza esta relação da razão subjetiva com o conteúdo do conceito, o problema sempre é ir além do sentido inicial deste, se tal fato acontece o mesmo é tomado como superstição. Aqui se cai mais uma vez na total submissão aos critérios de verificabilidade empírica, pois a linguagem deixou de ser livre para ser inteiramente dirigida pela coisificação do mundo, é o efeito que irá julgar apropriado ou não o que se diz, tudo tem que possuir um sentido real e exato. Desta forma, ao ser levado para a completude da existência este tipo de pensamento coisificante não aceita que determinados princípios sirvam de parâmetros para definir as ações humanas, pois a operacionalidade dos conceitos e a instrumentalização do pensamento e da vida ignoram aquilo de que não se pode ter uma comprovação científica.

Para el tipo de conciencia que en el mundo ilustrado se insinúa cada vez más sólo hay una autoridad, la ciencia que se agota en hechos y en números; y la afirmación de que la justicia y la libertad sean en sí mejores que la injusticia y la opresión no admite verificación con las categorías de esta ciencia. De acuerdo con el veredicto de la crítica científica del conocimiento, no hay nada que justifique que una forma especial de manera de vivir, una filosofía o una religión sean consideradas mejores, más elevadas o más verdaderas que otras cualesquiera: en cuanto la razón se ha desembarazado de la reflexión sobre los fines como medida de sí misma, es imposible

decir que un sistema económico o político sea irrazonable, por cruel o despótico que sea, con tal que funcione;(...). (HORKHEIMER, 1966c, 266-267).

Segundo Martin Jay, ao discutir a razão como *Vernunft* e *Verstand*, a rejeição de Horkheimer é direcionada à “identificação completa da razão e da lógica ao poder limitado da *Verstand*” (JAY, 2008, p. 105). Esta faculdade tem sua importância na medida em que seus conceitos possuem clareza e organização; a filosofia analítica não é negada por Horkheimer em sua totalidade, para ele não se trata, portanto, de rejeitar a razão instrumental – que pode ser entendida aqui como a *Verstand* -, mas de determinar que esta não pode servir de parâmetro para tudo e por sua limitação ao fenomênico como podemos ver no uso desta faculdade por Kant.

A razão objetiva tem como principal característica a abrangência dos argumentos e da reflexão sobre as ações humanas. Faz-se importante apresentar as definições que Horkheimer dá sobre a mesma uma vez que ele também não está querendo reviver sistemas filosóficos do passado, mas buscar o que o pensamento filosófico pode oferecer de reflexão frente à situação analisada pelo pensador frankfurtiano. O primeiro ponto a ser destacado é a relação da razão objetiva com as filosofias sistemáticas, isto ocorre porque aquelas tentavam alcançar uma compreensão totalizante da realidade onde seus argumentos direcionavam-se tanto para as questões da natureza quanto para a moral, ou seja, elas buscavam entender a complexa rede na qual o ser humano estava englobado. Desde Sócrates tais sistemas não se focavam na subjetividade, no individual, mas sempre em uma visão mais ampla ou universal do homem, significando que não é o indivíduo a partir de uma convicção fundada exclusivamente nos interesses pessoais que deve definir a verdade ou validade de uma ação. Para Horkheimer há uma dificuldade em aceitar o modo como opera a razão objetiva justamente por nos encontrarmos em um período em que a subjetiva impera, para nós é difícil pensarmos fora da noção de utilidade ou nos basearmos em valores ou conceitos gerais que visam sempre um fim objetivo e nunca meios para outros fins.

Em *Eclipse da razão*, ao falar sobre como a razão subjetiva avalia a objetiva, Horkheimer escreve:

Por mais ingênua e superficial que possa parecer esta definição da razão, ela é importante sintoma de uma mudança profunda da concepção verificada no pensamento ocidental no curso dos últimos séculos. (...). Os grandes sistemas filosóficos, tais como os de Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão. Esses filósofos objetivavam desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. (p. 14).

Podemos afirmar que o cerne da razão objetiva é voltar-se para a totalidade das ações sem, no entanto, querer ser a guia mestra do mundo. Horkheimer é bastante enfático ao afirmar que a sociedade nunca foi inteiramente dirigida pela razão tal como defendida por alguns pensadores, mas ela sempre serviu de parâmetro para guiar a reflexão sobre o objeto societário, o problema detectado pelo filósofo é que na atualidade esta reflexão praticamente não existe. Os conceitos perderam sua validade tornando-se abstrações vazias diante de uma realidade cada vez mais concreta. O pensamento o tempo todo é direcionado para fins específicos, imediatos e, justamente por isso é que Horkheimer explica que hoje “ser racional é não ser refratário”, ou seja, o indivíduo racional é aquele que simplesmente se adequa às regras sem questioná-las, ele é um conformista e tal imagem não condiz com o que quer a Teoria crítica da sociedade. Este indivíduo, na visão de Horkheimer, está longe do que deveria buscar a razão objetiva.

Embora aponte uma série de problemas advindos da emancipação da razão subjetiva, Horkheimer não é um defensor da presença exclusiva da objetiva. A compreensão que o filósofo alemão possui da realidade de seu tempo, que não é tão diferente da atualidade, é a de que o estágio ocupado pelo homem ocidental moderno foi moldado dentro das conquistas econômicas da sociedade motivadas por uma visão altamente científica, ou também administrada, das ações humanas. O homem por sua vez cai em um individualismo do qual

acaba tornando-se vítima. É na busca pela autopreservação que o homem guiado pela subjetividade da razão procura agir orientado pela mesma, no entanto esta busca “mesquinha” tem seu efeito colateral, pois no momento em que o indivíduo alcança a maior liberdade subjetiva ele também torna-se uma presa certa dentro da sociedade cada vez mais dominadora. O que ocorre é que se ele torna-se livre por um lado acaba elevando seu grau de dependência por outro, ou seja, o indivíduo moderno está totalmente preso pelo sistema econômico que rege todas as suas ações. Horkheimer é enfático ao afirmar que o problema maior está quando o homem transforma estes aparatos da modernidade em ídolos, a noção de progresso é um “deus” fervorosamente adorado, embora para o frankfurtiano tal decadência do indivíduo não seja culpa da tecnologia exclusivamente.

Não é a tecnologia nem a autopreservação que devem ser responsabilizadas em si mesmas pelo declínio do indivíduo; não é a produção *per se*, mas as formas que assume – isto é, as inter-relações dos seres humanos dentro do quadro específico do industrialismo. A labuta, a invenção e a pesquisa humanas são uma reação ao desafio da necessidade. Esses padrões se tornam absurdos apenas quando as pessoas transformam o trabalho, a pesquisa e a invenção em ídolos. Tal ideologia tende a tomar o lugar dos fundamentos humanísticos da própria civilização que busca glorificar. Enquanto os conceitos de realização completa e a satisfação ilimitada alimentavam esperanças que desprendiam as forças do progresso, a idolatria do progresso conduz ao seu oposto. O trabalho árduo com um fim significativo pode ser fruído e até mesmo amado. Uma filosofia que faz do trabalho um fim em si mesmo conduz posteriormente ao ressentimento em relação a todo trabalho. O declínio do indivíduo deve ser atribuído não às realizações técnicas do homem e nem mesmo no próprio homem – as pessoas são geralmente melhores do que pensam, dizem ou fazem – mas sim à atual estrutura e conteúdo da “mente objetiva”, o espírito que penetra a vida social em todos os seus setores. Os modelos de pensamento e ação que as pessoas aceitam já preparados e fornecidos pelas agências de cultura de massas agem por sua vez no sentido de influenciar essa cultura como se fossem as ideias do próprio povo. A mente objetiva da nossa época cultua a indústria, a tecnologia e a nacionalidade sem nenhum princípio que dê um sentido a essas categorias; espelha a pressão de um sistema econômico que não admite tréguas nem fugas. (idem, p. 154-155).

A questão então que se apresenta é como se deve buscar uma conciliação entre as duas razões para que o pensamento humano não fique preso a uma filosofia antiga (objetiva) e nem a um pensamento técnico e autoritário (subjetiva). Para Horkheimer as duas razões são atitudes da consciência e não seres autônomos, pois este tipo de noção de razão fica restrito a alguns sistemas racionalistas, elas caracterizam-se pelo modo como o indivíduo é capaz de se posicionar diante da realidade e avaliar cada ação de uma forma diferente, ou seja, se a atitude

técnica for aplicada a todo tipo de fazer humano, com certeza haverá um empobrecimento da reflexão, pois esta deve ser mais ampla e ter “os pés no chão”. O perigo, segundo Horkheimer, reside na utilização independente das razões aqui discutidas, ele as reconhece como antinomias, mas que devem coexistir. Assim surge a exigência sobre o pensamento filosófico que deve discutir a crítica mútua entre as duas razões buscando sempre conciliá-las na realidade. Tanto é que o pensador frankfurtiano reconhece que a afirmação de Kant de que “somente o caminho crítico está aberto” se aplica à situação atual. O que temos agora é um embate dialético entre pensamento e realidade – vale ressaltar novamente que as duas razões são atitudes do pensamento – que requer uma postura constante de avaliar ambos os polos envolvidos neste conflito. Conciliar as duas razões nada mais é do que compreender que cada uma tem um papel importante na sociedade e que isoladamente elas não resolvem tudo, nem tudo se resolve só com a ciência ou só com a filosofia. Assim Horkheimer explica a relação entre as duas razões:

Os dois conceitos estão entrelaçados, no sentido de que as consequências de cada um não só dissolvem o outro como também conduz de volta ao outro. O elemento de inverdade não reside simplesmente na essência de cada um dos dois conceitos, mas na afirmação separada de um em oposição ao outro. Tal fenômeno resulta da contradição básica da condição humana. Por um lado, a necessidade social de controlar a natureza condicionou sempre a estrutura e as formas do pensamento humano e concedeu assim primazia à razão subjetiva. Por outro lado, a sociedade não podia reprimir completamente a ideia de algo que transcende a subjetividade do interesse por si mesmo, ideia à qual o ego não podia deixar de aspirar. (ibid., p. 175).

O que vemos então é um conflito do pensamento que não pode, na visão da Teoria crítica, abdicar da relação dialética tanto entre as duas razões, quanto entre estas e a realidade. O ponto referencial para Horkheimer é o homem e seus conflitos interiores que fogem a uma unidade, em vez disso temos contradições que nos orientam para buscas diversas, e aí está a importância de saber que tipo de pensamento deve orientar cada ação e quais são os seus limites. E Horkheimer prossegue na análise anterior:

(...). A través da sua autocrítica, a razão deve reconhecer as limitações dos dois conceitos opostos de razão; deve analisar o desenvolvimento da divisão entre os dois,

perpetuada como tal por todas as doutrinas que tendem a triunfar ideologicamente sobre a antinomia filosófica em um mundo antinômico. (ibid., p. 175).

Esta crítica é direcionada às duas espécies de filosofia já mencionadas, às que defendem o caráter científico do mundo e às que tendem a retomar os antigos sistemas de razão objetiva – as filosofias tomistas. O certo é que não há uma razão eternamente melhor do que a outra ou que paire acima do mundo tentando defini-lo de acordo com suas próprias verdades. Ambas as razões são perigosas quando tomadas isoladamente ou desligadas da realidade. Para Horkheimer a tarefa do pensamento filosófico sobre o uso das razões é a de ser um eterno vigilante, justamente devido ao perigo que representa um pensamento que se considera dono de verdades eternas ou não criticáveis. O que deveríamos ter entre os dois conceitos de razão é uma batalha em que um está sempre sobrepujando o outro sem derrotá-lo definitivamente, cada vez que isto ocorre aquele que foi sobrepujado se reinventa para dar prosseguimento a este movimento do pensamento, que tal como o mundo real não pode ficar isolado ou parado. Aqui há o reconhecimento da importância que uma razão tem para a melhoria da outra, nem só teoria e nem só técnica, a profundidade do pensamento crítico compreende que neste ciclo entre as duas razões – onde há separação e inter-relação – o único vencedor é o homem. No entanto, seguindo a interpretação de Martin Jay (2008, p. 107), também se busca aqui restabelecer o lugar da *Vernunft*, pois sendo esta a responsável por pensar os fins ela deve reocupar o lugar que fora tomado pela *Verstand*.

Na visão de Horkheimer, a conduta adotada pela razão subjetiva na busca pela autopreservação e que a levou à “loucura” é a mesma que pode salvar a razão objetiva. Tal postura está presente na objetividade do pensamento, que neste caso nada mais é do que referir-se a determinados pontos da ação humana e não cair no erro de pensar a totalidade como algo uno ou disperso, o que acaba por conduzir o pensamento a divagações que fogem do movimento atual da realidade. O filósofo atribui esta “salvação” da razão objetiva à postura de definir o que se espera da ou se busca na sociedade, quais são suas *finalidades*. Só

a partir deste ponto é possível se focar em um pensamento que tenha de um lado o respeito pelas individualidades do sujeito e de outro os interesses mais amplos da vida social. Para Horkheimer o grande erro da razão se origina junto a sua intenção inicial de querer dominar a natureza humana e extra-humana, foi este processo que levou a razão objetiva a se enfraquecer e culminou com o domínio cego da subjetiva. Este interesse da razão a conduziu para longe da verdade, pois ao tratar a natureza como um objeto, ela colocou-se fora da mesma alienando-se da realidade e este procedimento é que deve ser compreendido para que haja uma “recuperação” da mesma, ou seja, o problema da razão não está nas consequências mas na sua origem, na postura que ela assumiu diante da natureza. Aceitar a sua postura problemática é o caminho que a razão deve assumir para que possa seguir em frente, compreendendo também que homem e natureza estão interligados e impor-se à segunda consiste em subjugar o próprio homem, tendo como consequência a autodestruição da própria razão.

Horkheimer conclui que o estágio alcançado pela razão que culmina em uma série de problemas que conduzem a um momento crítico no qual o homem está completamente submetido ao industrialismo e suas consequências, é o que possibilita a busca por uma verdade da razão. Tudo o que ocorreu até o momento ajudou a preparar o caminho para que a mesma se emancipe das amarras a que foi submetida pelos mecanismos da sociedade moderna e suas formas de vivência. Repensar o papel da razão e fazer com que ela compreenda este momento para que melhor possa pensar a realidade é o caminho a ser percorrido pela filosofia crítica. A função desta é tornar o homem consciente das contradições a que está submetido, principalmente à relação entre a ideologia e o existente mostrando que os valores que regem a sociedade são reflexos do comportamento da mesma e conscientizar-se disso significa não permanecer preso a determinados padrões de comportamento pré-estabelecidos e fixados como o único possível. O filósofo frankfurtiano recorre à linguagem para mostrar que a

verdade ainda pretendida é aquela que mantém a correspondência entre nome e coisa, só que neste caso não é possível aplicá-la a nomes e palavras isoladas, visto que estes devem ser sempre compreendidos dentro de um contexto no qual possam ser avaliados, e tal esforço da filosofia é contínuo, pois fixá-los é formalizá-los e isto só interessa às formas autoritárias da sociedade. Estabelecer padrões rígidos de pensamento e avaliações impede o exercício da reflexão que se põe diante das contradições da sociedade. A verdade aqui neste caso é a que surge da relação entre a teoria que tenta esclarecer ou jogar luz sobre as padronizações do entendimento comum e do entendimento manipulador.

Agora é possível termos uma percepção de um dos mecanismos sob o qual o indivíduo acaba por submeter-se às formas autoritárias da sociedade. Uma vez que sua capacidade de reflexão está tolhida pela presença constante do modo de pensar da razão subjetiva onde não há espaço para a especulação que amplia a reflexão sobre o objeto societário. Quando Horkheimer afirma que muito se perdeu com a derrota da metafísica, ele não está querendo reviver os antigos sistemas especulativos deste ramo da filosofia, ao contrário, sua colocação é feita no sentido de que na metafísica havia uma amplidão do pensamento que acabou por ser limitado com a presença maciça da razão subjetiva. É isto que no entendimento dele está faltando para o homem atual: a capacidade de especular, de fugir dos controles estabelecidos pela sociedade administrada. Desta forma podemos ter o verdadeiro indivíduo que se defronta com o autoritarismo.

A fé na filosofia significa a recusa ao temor de que a capacidade de pensar possa ser tolhida de alguma maneira. Até época bem recente na história ocidental, faltavam à sociedade suficientes recursos culturais e tecnológicos para gerar uma compreensão entre indivíduos, grupos e nações. Hoje, as condições materiais existem. O que está faltando são homens que compreendam que são eles mesmos as vítimas ou os executores da própria opressão. Já que todas as condições para o desenvolvimento de tal compreensão existe, é absurdo esperar que seja defensável a noção de “imaturidade das massas”. Além do mais, o observador que tenha contemplado o processo social mesmo nas áreas mais atrasadas da Europa será obrigado a admitir que aqueles que são governados são pelo menos tão maduros quanto os desprezíveis e empolados pequenos *Führers* aos quais são intimados a seguir como ídolos.

A compreensão de que tudo depende do uso correto da autonomia humana devia agrupar, nesse momento, todos aqueles que não foram silenciados para defender a cultura contra a degradação da parte dos seus prósperos amigos conformistas, ou a aniquilação da parte dos bárbaros. (HORKHEIMER, p. 164).

Sendo o trabalho da Teoria crítica a denúncia contra os problemas societários, visando principalmente o totalitarismo e a dominação, o pensador sabe que o principal trabalho da razão é justamente se impor diante de todo o mau uso desta. Poder entender o que Horkheimer espera do uso da razão seria dar ao indivíduo um “instrumento” para se impor diante da dominação autoritária e buscar a boa sociedade. Como afirma Martin Jay “a boa sociedade era aquela em que o homem tinha a liberdade para agir como sujeito, em vez de agirem sobre ele como predicado contingente” (2008, p. 100).

CAPÍTULO IV

Coerção e sociabilização

Um dos pontos importantes e cruciais para o entendimento sobre o conceito de dominação, que envolve a autoridade e o autoritário, presentes em *Autoridade e família* de 1936, é a colocação de Horkheimer sobre o papel da coerção. Segundo o frankfurtiano é impossível pensarmos a vida social desgarrada da coercibilidade. Ele atribui a Nietzsche a competência de ter sido o primeiro a chamar a atenção para o papel da violência na formação do indivíduo capaz de obedecer a regras.

A chamada natureza social, o integrar-se numa ordem estabelecida, mesmo que se justifique pragmática, moral ou religiosamente, origina-se em essência da recordação de atos de coação pelos quais os homens se tornam “sociáveis”, civilizados e que ainda hoje os ameaçam se por acaso se tornarem por demais esquecidos. Foi sobretudo Nietzsche quem descobriu estas relações. (HORKHEIMER, 1990a, p. 182).

A sociedade moderna ocidental tem uma grande dificuldade em compreender e aceitar que as relações sociais são baseadas na coerção. Mais difícil ainda é a aceitação de que toda nossa moral e nossa obediência não vieram de uma exigência da razão, e sim, dos longos períodos de submissão à violência física e psíquica. Horkheimer encontra em Nietzsche o pensador que jogou uma luz sobre esta verdade até então encoberta, pois ela se vale de uma abordagem baseada em diversos processos sociais que se relacionam dinamicamente em um jogo de forças que alteram a própria cultura. Para compreender tais processos Horkheimer se volta para a história do ponto de vista material, ele compreende que toda estrutura das sociedades sempre se deu a partir das relações sociais do trabalho. Para que estas se desenvolvessem foi necessário que inúmeros indivíduos pagassem caro por isso, ou seja, o desenvolvimento social do homem “nunca ocorreu sem violência”. Este fato passou despercebido para a maioria dos estudiosos que sempre analisaram o ser humano como uma

criação divina ou como um ser cuja natureza era racional. A visão histórica que se tinha até então era a de uma história fundada em conceitos ‘idealistas e racionalistas’.

Se pensarmos nas principais teorias morais e políticas anteriores a Nietzsche, perceberemos que a vida em sociedade é compreendida como um conjunto de convenções consideradas boas e que se assentam sobre a garantia da racionalidade metafísica. Tais teorias também projetam todo um desenvolvimento de aperfeiçoamento do homem, por exemplo, em Kant encontramos uma moralidade que culmina no “Reino dos fins”, ou seja, em uma unidade perfeita das vontades morais onde o sujeito moral, ou o ser racional, não mais é afetado pelas inclinações³⁴. Embora Kant soubesse muito bem que as inclinações pertencem à natureza humana – corpo –, ele insiste em afastá-las da constituição do homem moral, pois este só obedece a uma lei da razão e não pode ser afetado por nada exterior a esta. Ele é livre para seguir somente a vontade que é racional. Isso deixa transparecer que o agir humano depende exclusivamente do próprio ‘querer’, tudo o que foge da ação moralmente boa não se enquadra no modelo de mundo humano civilizado.

Se retrocedermos um pouco na história iremos encontrar em Maquiavel um dos poucos pensadores que visualizaram a condição de dominação humana movida por interesses variados. Maquiavel não se distancia da realidade – sua obra evidencia seu partidarismo –, ele tem uma percepção clara dos sentimentos que assolam os homens e não fantasia sobre estes aspectos em filosofia política, mostrando que a política é fruto de interesses variados e que não é uma aliada íntima da moral. O estado defendido pelo pensador italiano está repleto de

³⁴ Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (texto escrito por Kant em 1785), Kant fala sobre o conceito de *perfeição* na possibilidade de o mesmo ser ligado à moral: “Se eu tivesse porém de escolher entre o conceito do sentido moral e o da perfeição em geral (ambos os quais, pelo menos, não lesam a moralidade, embora não sirvam para lhe dar uma base sólida), decidir-me-ia pelo último, porque, afastando pelo menos da sensibilidade e levando ao tribunal da razão pura a decisão da questão, embora este aqui também nada decida, conserva no entanto, para uma determinação mais precisa, sem a falsear, a ideia indeterminada (de uma vontade boa em si)” (1984, p. 146-147). O *indeterminado* sugerido por Kant vai se apresentar na forma do *Imperativo categórico*.

interesses pessoais e toda relação humana se dá pela coação de quem tem um poder maior (mesmo o Príncipe tem que saber lidar com o povo) e, tal poder vem da força. Esta é o fundamento da obediência, o cidadão obedece por medo da punição que recairá sobre ele.

De certa forma Hobbes não foi tão diferente de Maquiavel, para o pensador inglês o Estado representado na forma do Leviatã tem em uma das mãos a lei e na outra a espada, caracterizando que não há submissão à lei sem medo da punição.

Por que as leis de natureza (como a *justiça*, a *equidade*, a *modéstia*, a *piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. (HOBBS, 1983, p. 103).

Talvez o erro de Hobbes tenha sido o de defender o absolutismo real inglês, por isso segundo ele, a força que o Estado possui deriva de uma consensualidade dos súditos que abriram mão de suas forças e a delegaram ao Estado soberano, assim o indivíduo reconhece a legitimidade do poder do Estado como sendo seu e tudo se dirige para um Estado organizado e comandado por um rei ‘legitimado’ pelos súditos.

Nietzsche, de certa forma, se distingue de pensadores como Hobbes e Maquiavel pelo fato de mostrar que tudo o que faz parte da sociedade humana é fruto de um mundo cultural criado pelo próprio homem, e onde não existe pacto social, mas uma contínua dominação através da força. É o que ele mostra em uma passagem da Segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, quando diz

que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que uma tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. (2001b, p. 74).

Nietzsche escreve esta passagem justamente contra a noção de Estado dos contratualistas: não houve pacto, mas somente dominação e submissão. Os últimos, de certa

forma, não baseavam seus argumentos assentados exclusivamente na história, eles fundamentavam suas teorias sobre hipóteses que os ajudavam a expor suas visões no campo da política e da moral. Nietzsche, por sua vez, parte de um posicionamento crítico que se constrói dentro de um procedimento genealógico. Em seu processo de desconstrução ele procura ir à raiz das várias noções que direcionam nossos sentimentos morais e políticos, assim ele busca apresentar a sociedade sem comprometer-se com as noções morais das quais é um crítico ferrenho, ele procura mostrá-la como ela realmente se constituiu ao longo da história, como fruto e lugar da violência. Nietzsche acaba por eliminar uma noção de finalidade boa do Estado inerente aos contratualistas, para ele a própria tentativa de organização estatal já é uma violência. Isto em nada discerne da história do homem que se confunde com a violência e crueldade. Segundo Wotling a crueldade só pode ser entendida em Nietzsche se relacionada à vontade de potência, não haveria crueldade por crueldade, ela está sempre ligada a algum tipo de interesse.

A crueldade nunca é, portanto, considerada por ela mesma; ela é essencialmente uma instância dinâmica, que tende a impor uma interpretação, de sorte que Nietzsche vem a identificar instinto de crueldade e sentimento de potência. (2013, p. 234).

Organizar o animal humano não foi uma tarefa da moral, nem da boa vontade, mas foi imposta com ameaças, coerções e crueldades. Horkheimer lança mão da passagem do § 3 da *Genealogia da Moral* (II Dissertação) para ilustrar a terrível história da criação das regras de convívio social, ‘impressas a fogo’. Todas as formas de controle consideradas ‘boas’, como a religião e a moral, são frutos da crueldade, da abnegação do prazer e imposição do sofrer, desta forma, é impressa uma ‘memória’ que leva o indivíduo a evitar certas ações por medo do castigo que lhe será aplicado. Para Nietzsche esta é a história da “razão”, pensada aqui enquanto razão prática, aquela voltada para a imposição e cumprimento das regras morais.

(...) com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço!

Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”! (NIETZSCHE, 2001b, p. 52).

No §6 da Segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, o filósofo novamente se refere à história sangrenta que está na origem dos conceitos morais – culpa, consciência, dever e sacralidade do dever – e vai mais longe ao afirmar que a crueldade continua a agir por trás do mundo moral. Ora, a moralidade é uma camisa de força que obriga o indivíduo a agir de acordo com as exigências de uma determinada comunidade, sua individualidade é suprimida e seu ‘eu’ precisa se submeter aos olhares externos, ‘ajo de acordo com o que os outros querem que eu faça’, é sempre assim que o mundo moral funciona. O homem desenvolveu a chamada consciência moral, agora ele olha para seus atos a partir de uma exigência externa, é um pensar no que os outros pensarão a seu respeito, com isso ele interioriza a coerção, anulando o seu verdadeiro querer em prol do querer comunitário. Mas o que interessa a Nietzsche é a sacralização que tomou conta da moral, o problema não é a existência de regras, mas o fato de as regras tomadas como ‘boas’ serem frutos da violência e contrárias à expansão da vida. Esta questão já havia sido anteriormente trabalhada em *Além do bem e do mal* (§229) – “Quase tudo o que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade” - onde Nietzsche deixa claro que o homem adquire um prazer no auto-sofrimento ao submeter-se a tudo o que dita as chamadas regras boas: moral e religião.

Nos primórdios da humanidade, constata Nietzsche, havia um prazer no “fazer sofrer”, o problema é que o amansamento do homem através da civilização, principalmente após Sócrates e o cristianismo, fez com que este se envergonhasse de si mesmo e passasse a rejeitar a existência da crueldade (GM³⁵ II, § 7). Isto soa muito mal para Nietzsche, ele pensa que ao jogar sombras sobre sua própria natureza o homem mascara a realidade, tornando-a superficial e anti-humana. Toda a carga daquelas coisas que hoje consideramos ruins

³⁵ Ao longo deste capítulo as abreviações GM e ABM referem-se respectivamente à *Genealogia da Moral* e *Além do Bem e do Mal*.

(violência, crueldade, dor, sofrimento) ajudava a fortalecer o homem diante do mundo, ele não as rejeitava, mas aprendia a conviver com as mesmas sem menosprezar-se, a vida saía fortalecida. Ao passar pelo processo civilizatório socrático-cristão, o homem passou a dizer “não” a tudo o que considerava ruim envergonhando-se de si mesmo. Assim ele não percebeu, ou percebe, que a civilização, a organização social e as regras morais também são uma violência em relação à vida. “A crueldade reside em que o homem combate o arbitrário da natureza ao lhe impor tiranicamente regularidades que não lhe pertencem” (Wotling, 2013, p. 249). Ao buscar regularização a manutenção de determinada forma de vida o homem anula suas potencialidades.

De acordo com o que foi dito acima é impossível a não existência de coação para a organização social, assim como não podemos esquecer que a origem das regras morais está repleta de violência. Todo o esforço de Nietzsche caminha em direção ao esclarecimento destas verdades, e é por isso que Horkheimer o chamou em auxílio. Segundo Paschoal, o problema não está na existência da moral fundada sobre a coerção, mas no não reconhecimento deste fato e elenca a importância da coerção para a sociedade a partir do aforismo 188 de ABM:

Para Nietzsche, portanto, a coerção própria à moral não é um argumento contra ela. Ao contrário, a “demorada coerção” é o que a moral possui de essencial e inestimável. Segundo ele, “o essencial no céu como na terra, ao que parece, é (...) que se obedeça por muito tempo e numa direção”, pois somente assim, pela “prolongada sujeição do espírito” é que se pode obter “alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfigurada, refinada, louca e divina” (ABM, 188). Em última instância, a obtenção de uma natureza elevada se dá por meio da dureza que se exerce sobre si mesmo, da mesma forma que o alcance de estágios superiores de espiritualidade só é possível por meio da submissão de gerações à dura disciplina. Em todos esses casos o que se tem é uma relação direta entre possibilidade de existência de um tipo homem destacado e a necessidade de uma moral, de algum tipo de sujeição. (2009, p. 112).

A questão que se apresenta agora é a da obediência: qual a função da obediência? Ela realmente é uma necessidade? Quem deve obedecer e o que se deve obedecer? Segundo

Azeredo, a obediência é sim necessária. Remetendo-se ao §9 de *Aurora* onde Nietzsche faz uma abordagem ao conceito de moralidade dos costumes, ela escreve:

Os homens teriam, assim, desde suas origens mais primitivas no sentido da própria constituição do humano pela ação da cultura, sua inscrição social, desenvolvido a atitude de obedecer a leis. O movimento da cultura é denominado por Nietzsche “Eticidade dos costumes” (*Sittlichkeit der Sitte*), cuja ação precípua está determinada pelo adestramento, pelo ato de impor a obediência aos próprios costumes enquanto ato fundador da civilidade do homem. (...) A crítica que o filósofo faz à moral é a transformação da incondicionalidade da obediência em incondicionalidade da norma. (AZEREDO, 2008, p. 247).

Nietzsche nunca afirmou que a moral não deveria existir, ele reconhece a importância da existência de normas como um fator ordenador do social, porém não como a única forma de normas que não possam ter seus “fundamentos” alterados. No mesmo aforismo de *Aurora* o filósofo deixa claro que o indivíduo da moralidade dos costumes, que ele diferencia da moral socrática, obedece à comunidade e suas tradições. Nesta forma de moral há dois postos o dos que se submetem às regras e a daqueles que criam regras, uma tarefa que segundo Nietzsche não é fácil. Ora, assim, fica bastante evidenciado que não há como o homem não ser coagido, todas as formas de sociedade são coercitivas e, mesmo aquele que criaria regras, também estaria sob constante pressão.

Aqui adentramos diretamente na relação natureza e cultura: seria esta uma repressora da primeira? Ora é inadmissível imaginar que Nietzsche seja contra a cultura, anular esta é anular o próprio homem, o que o filósofo critica é um determinado tipo de cultura. No livro *A Fisiologia de Nietzsche*, Frezzatti Júnior faz uma boa análise dos conceitos de cultura e civilização no pensamento de Nietzsche. Ele afirma que a crítica de Nietzsche à cultura é mais direcionada à *Bildung* (cultura quanto formação/educação), aquela que restringe as potencialidades da vida e cria o “espírito de rebanho”. No mesmo sentido segue a crítica à civilização: “o processo civilizatório é aquele que enfraquece os impulsos ou os instintos próprios da espécie humana” (2006, p. 91). Portanto, Nietzsche é contra um direcionamento

da cultura, para ele – o que é comprovado ao longo de sua obra – existe cultura negativa e afirmativa, e esta última é aquela que não restringe as potencialidades humanas.

Sobre isto, Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos* (Os melhoradores da humanidade) fala sobre o processo de domesticação do animal humano. Toda tentativa de melhorar o homem nada mais foi do que um ato de violência contra a natureza humana, este processo que Nietzsche chama de “amansamento” e que produziu o homem moderno foi responsável por uma cultura de deformação (negativa) das qualidades inerentes à natureza humana. O fruto desta é um indivíduo doente, fraco e que rejeita tudo o que é forte e feliz. Em outras palavras, este processo de amansamento moral é uma forma de coerção tão bem elaborada que faz com que o indivíduo não a veja como tal e passe a ver aquilo que é próprio da vida, da realidade, como sendo a verdadeira coerção e violência.

Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. Quem sabe o que acontece nas *ménageries* duvida que a besta seja ali “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta *doentia*. – Não é diferente com o homem domado, que o sacerdote “melhorou”. (NIETZSCHE, 2010, p. 50).

Esta fala de Nietzsche mais uma vez demonstra a preocupação do filósofo de denunciar mais uma agressão ao homem, nos levando a ver que a violência não é somente aquela de formas sangrentas, mas sobretudo, a psicológica que através de seus conceitos e promessas não permite que o indivíduo viva a plenitude da vida. Se pensarmos na aplicação do que seja pecado, verificamos que muitas vezes este é direcionado contra instintos vitais do próprio homem. O que é ruim torna-se “bom” e é neste momento que o homem cultivado nesta cultura (de)formadora engana-se ao imaginar que os valores morais sob os quais vive têm uma origem divina, racional e boa. Na mente deste indivíduo o opressor são somente os valores estranhos à sua cultura.

Partindo de tudo o que foi exposto acima e nos direcionando para o fechamento deste capítulo, podemos abordar mais um valor que na visão de Nietzsche é equivocado: a igualdade. Este valor tão requisitado no campo da política pela Revolução francesa influenciada pela obra de Rousseau é totalmente rejeitado por Nietzsche. Para ele, tal exigência de igualdade entre os homens só é possível em uma cultura que conseguiu anular a expansão do querer viver e onde a moral escrava venceu. Aqui os conceitos de *forte* e *fraco* se confrontam, onde os segundos buscam diminuir o poder que pertence aos primeiros. Para Scarlett Marton (2000, p. 148) a busca pela igualdade é bem antiga na história da humanidade se apresentando como uma maneira de equilibrar as forças e regular as “relações humanas”. Neste sentido, os *fracos* procuravam se agregar para poderem enfrentar os *fortes* de igual para igual e “assim surgiu a noção de direito”. A posição de Nietzsche ao tecer sua crítica sobre a busca de equilíbrio entre as forças divergentes não reflete a postura de um algoz da humanidade, longe disso, o filósofo somente faz uma leitura consistente da capacidade humana, entendendo que todo pensamento que impõe a igualdade à humanidade não se sustenta. Continua Marton no comentário à crítica de Nietzsche à igualdade:

a ideia de igualdade talvez só adquira significado se concebida como relação *inter pares*. Em toda organização social, existirão sempre homens superiores e inferiores; e sempre haverá diferença entre eles: a começar pela força física que uns e outros possuem, pela capacidade de luta de que dispõem. (...). De um lado, os fortes; de outro, os fracos. Se no interior de cada grupo é patente a igualdade, basta comparar um grupo ao outro para que a desigualdade entre eles se torne flagrante. Por isso mesmo, em toda organização social, a hierarquia é inevitável; mais ainda, é desejável. Os diversos membros da coletividade arranjam-se de forma a que suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se submetem a outros, que por sua vez se acham subordinados a outros ainda. Graças a essa organização hierárquica, os vários elementos tornam-se coesos e formam um todo. Isso não significa, porém, que foram suprimidas as diferenças. Ao contrário, os fortes, os nobres, os mais altamente situados vivem o pathos da distância que os separa dos demais. É a certeza quanto à posição que ocupam que os leva a sentirem-se livres. (Idem, p. 157-158)

Portanto, único tipo de igualdade que Nietzsche reconhece como válido é a “igualdade entre iguais”, ou seja, entre aqueles que possuem a mesma potencialidade. Neste sentido, o conceito moderno de democracia que se funda na tríade revolucionária francesa

(igualdade, liberdade e fraternidade) também se constitui em mais um enfraquecimento das capacidades humanas.

Nietzsche foi um crítico radical dos sistemas democráticos da Europa moderna, assim como do socialismo e do anarquismo dessa época. Em todas essas instituições políticas ele detecta sintomas de fraqueza, de degradação do homem, de supressão das forças, de nivelção e rejeição das hierarquias e das diferenças existentes entre os indivíduos. (BARRENECHEA, 2008, p. 162).

Na visão de Nietzsche este é o final de um longo processo que começou com a implantação de regras através da violência, da agressividade e que em um determinado momento teve os antigos valores redefinidos culminando na cultura socrático-cristã. Esta encobriu toda a história sangrenta que está na base dos valores morais e apresentou a visão de um mundo de igualdade não revelando o grau de coação que esta cultura vigente impõe a todos.

Como um estudioso e crítico da *Aufklärung*, Horkheimer se remeteu a Nietzsche como sendo o grande esclarecedor da constituição social do homem, mostrando como este tornou-se um seguidor de regras e um ser social. A antiga concepção de que o homem seria um ser social por natureza foi desmitificada por Nietzsche mostrando que na base de toda a civilização está a coerção.

Entretanto, a herança marxista de Horkheimer, como já foi dito acima, é bastante presente no ensaio *Autoridade e família*, pois grande parte de sua análise sobre o homem está ligada aos fatores econômicos. Assim reconhece que no embate social está a divisão de classes que ajuda a determinar no mercado a existência de gerentes de produção e executantes, isto por si só já prova que ele não reconhece na sociedade a existência de igualdade. A sociedade burguesa é permeada por um jogo de interesses onde uma determinada parcela da mesma está submetida à outra. No entanto, o filósofo frankfurtiano ressalta a importância de outro fator nesta dinâmica social que é a constituição psíquica do homem, e é neste ponto que ele se aproxima mais de Nietzsche.

Para compreender o problema por que uma sociedade funciona de uma maneira determinada, por que ela é estável ou se desagrega, torna-se necessário, portanto, conhecer a respectiva constituição psíquica dos homens nos diversos grupos sociais, saber como seu caráter se formou em conexão com todas as forças culturais da época. (HORKHEIMER, 1990a, p. 180).

Horkheimer entende que mesmo a economia permeando as relações sociais, ela, por si só, não é uma determinante, pois se constitui de acordo com as aptidões específicas dos homens. Tais aptidões foram forjadas para o mandar ou obedecer, esta segunda ação se constitui pela interiorização ou racionalização da violência física que está na base da organização social. Por outro lado, Horkheimer faz um contraponto ao afirmar que se a coação presente e passada está intrinsecamente forjada na alma humana, ela acaba por legitimar-se e legitimar toda a sua produção. Porém, o filósofo frankfurtiano chama a atenção para o fato de que a coerção não seja superestimada, isto reflete a preocupação de quem estava vivenciando um período de extremismo e de vasta violência na Europa. Ele lembra que assim como a violência pode ser uma forma de punição para com aquele que desobedece uma ordem estabelecida, ela também pode ser um meio cruel que força o trabalhador a aceitar determinadas condições de trabalho para que não morra de fome.

Horkheimer mostra que a punição evoluiu quando sua publicidade causava medo nas demais pessoas que não queriam ser submetidas àqueles suplícios, tal medo transformou-se em cautela. Mas há um lado positivo que faz com que o indivíduo também interiorize a ordem, que é a “expectativa de recompensa”, esta é a contrapartida da punição. Horkheimer utiliza este argumento para mostrar que somente a coação não é suficiente para explicar por que em épocas tão difíceis a classe dominada suportou as dificuldades por tanto tempo sem se rebelar.

Somente isto já significa que a coação, na sua forma nua, não basta para explicar por que as classes dominadas também nas épocas da decadência de uma civilização, nas quais as relações de propriedade bem como as formas de vida vigentes em geral já se tinham transformado abertamente no entrave das forças sociais, e apesar do amadurecimento do aparelho econômico para um modo melhor de produção, suportaram o jugo por tanto tempo. (idem, p. 183).

Por tudo o que foi dito, podemos verificar que Horkheimer reconhece a profundidade da argumentação nietzscheana sobre a constituição das regras sociais, porém reconhece que mesmo havendo ainda coerções e estando estas na base da formação social não podemos nos apoiar inteiramente nelas para justificarmos qualquer interesse presente, pois isto poderia encaminhar a sociedade para um estado de barbárie. Ele não as nega, porém não recomenda sua supervalorização embora não alimente a ilusão de que possamos eliminá-las.

CAPÍTULO V

A Autoridade

Ao longo dos capítulos anteriores mencionamos o termo autoridade em algumas passagens sem, no entanto, nos aprofundarmos no assunto. De certa forma preparamos o caminho para melhor elucidar o que Horkheimer pensa sobre este conceito. Também já fora mencionado que o ensaio sobre a autoridade é composto de três partes (cultura, autoridade e família), assim como no capítulo II desta dissertação encontra-se uma breve exposição sobre a relação pai-filho de acordo com as colocações psicanalíticas de Freud. Tal abordagem se fez necessária em virtude da discussão sobre a questão econômica dentro da família. O plano da divisão do ensaio de Horkheimer se estrutura no que poderíamos chamar de plano decrescente da análise da autoridade. Ele começa por uma abordagem macro do plano social (Cultura - *Kultur*) passando pelas sociedades capitalistas ocidentais (Autoridade - *Autorität*) para finalizar na estrutura básica das sociedades burguesas (Família - *Familie*). Assim, Horkheimer trabalha o problema da autoridade desde o seu surgimento (família) e suas relações, imbricações e resultados no plano sócio-cultural. Mais acima foi dito que Horkheimer não se limita a falar de autoridade restrito à esfera política, justamente por entender que a base desta não está diretamente ligada, ou mesmo ser determinada, por este segmento da estrutura social, mas sim no grupo que compõe a unidade fundamental da sociedade que é a família.

Embora a família apareça na última parte do ensaio vamos iniciar por ela este estudo contido no capítulo final da presente dissertação. A primeira pergunta que se impõe neste momento é: *por que a família?* A resposta de Horkheimer tem uma ligação estrita com a psicanálise, pois ela é fundamentada na formação psíquica do indivíduo desde a mais tenra infância e esta se dá justamente no seio da família burguesa que é o recinto da formação

autoritária do indivíduo. Para Horkheimer o que acontece neste momento marcará o desenvolvimento do sujeito e afetará o seu contato com o mundo que o cerca e assim a família se transforma no lugar no qual a sociedade burguesa molda seus componentes (1990a, p. 214). Esta tarefa é bem antiga na história da humanidade e, neste primeiro momento Horkheimer identifica em Santo Agostinho um dos primeiros pensadores a falar sobre a tarefa educacional que a família teria na formação do bom caráter do indivíduo. Lembremos que no capítulo anterior a coerção foi o meio pelo qual o “bom caráter” foi modelado, ou seja, na origem da formação social do indivíduo já está presente algo extremamente autoritário. Para Horkheimer, então, uma das tarefas da família está fixada neste objetivo:

A família cuida, como uma das componentes educativas mais importantes, da reprodução dos caracteres humanos tal como os exige a vida social, e lhes empresta em grande parte a aptidão imprescindível para o comportamento especificamente autoritário do qual depende amplamente a sobrevivência da ordem burguesa. (idem, p. 214).

No entanto, a família apresenta um caráter ambivalente, pois sua função vai muito além da que foi apresentada até agora e, se Horkheimer mantém seu foco nela e não no indivíduo é porque reconhece que algo de bom também pode ser esperado deste grupo social. Embora a educação autoritária esteja estritamente ligada à família, esta, por sua vez, não é um componente fixo e, portanto, não pode ser desconectada da história e da cultura o que já caracteriza sua plasticidade em determinados momentos, mas onde também certos comportamentos se mantêm. É justamente por este motivo que Horkheimer fala da história como continuidade e como momentos isolados para explicar determinados fatores:

Nas diversas concepções que surgiram na filosofia histórica e na sociologia clássica da Alemanha e da França, está, em todo caso, sendo fixada uma dupla coisa. De um lado, a história se relaciona interiormente, e podem ser traçadas as grandes linhas pela quais o destino do presente está ligado ao das formações sociais mais antigas. De outro lado, para o homem moderno, justamente por causa dos seus próprios problemas, sobressaem estruturas homogêneas, períodos isolados da evolução social, cada um dos quais imprime sua própria marca não só ao intercâmbio econômico, ao direito, à política, à arte, religião e filosofia, mas também aos indivíduos. A diferença entre estas épocas, que se exprime tanto na condição psíquica dos homens quanto também em suas instituições e obras, vale como diferença da cultura. (ibid., p. 179).

A necessidade que Horkheimer encontra de falar sobre este assunto está ligada ao aspecto macro citado no início deste capítulo. Quando o pensador frankfurtiano destaca a cultura, ele o faz por entender que o comportamento é resultado de um complexo que envolve instituições diversas, hábitos, tipos econômicos etc. Estes mecanismos não funcionam mecanicamente, pois dentro de cada cultura há contradições que coexistem onde determinadas coisas se mantêm ao longo do tempo e outras surgem isoladamente.

Agora podemos retomar o motivo de Horkheimer se deter na família e não no indivíduo. Em 1960 ele publicou um estudo³⁶ de caráter mais sociológico que também trata da questão da família e da autoridade mas bastante influenciado pelos estudos empíricos posteriores aos *Studien über Autorität und Familie*, principalmente o de *Authoritarian Personality* dirigido por Adorno. Neste novo trabalho, Horkheimer, de certa forma revisita o ensaio de 1936. E é justamente no artigo de 1960 que ele explica bem claramente o motivo de ter que se focar na família como elemento essencial para falar sobre a autoridade. O primeiro ponto está situado na função econômica da família burguesa que durante muito tempo mantinha seus empreendimentos como algo estritamente familiar no qual não havia a separação entre ambiente doméstico e ambiente empresarial, tudo estava interligado, deste modo se fazia necessário a presença de todos os componentes do grupo para o andamento do negócio. Mas com o desenvolvimento do mundo industrial esta família passa a apresentar um caráter contraditório com a sociedade industrializada. Ela manteve parte da estrutura que era própria do mundo feudal no qual os laços de sangue eram determinantes enquanto a sociedade industrial clamava pela frieza da razão calculadora. Assim, se o indivíduo que tinha se libertado das amarras da servidão feudal e agora possuía uma emancipação frente à nova

³⁶ Trata-se do artigo *Autoridade e família no presente*. Embora a tradução espanhola de Jacobo Muñoz date o artigo como sendo de 1960 nas obras completas de Horkheimer da Fischer, volume 5, consta o período de 1947 a 1949.

ordem econômica clamava por liberdade, dentro do ambiente familiar burguês ele reproduzia um caráter de dependência.

A constituição da *pater familias* era vital para a organização da sociedade, quando a economia deixa de pertencer à empresa familiar e se busca o poder financeiro fora desta, a autoridade que antes se fundamentava no poder do pai como empresário e chefe deixa de existir. Neste ponto, segundo Horkheimer, a racionalidade da autoridade familiar dá lugar a uma autoridade irracional. Por isso, ao retomarmos a noção de continuidade da história, com todas as mudanças ocorridas o caráter da autoridade na família se mantém.

A pesar de todos estos importantes cambios, las representaciones morales y religiosas; las imágenes derivadas de la estructura de la familia patriarcal, siguen constituyendo el núcleo de nuestra cultura. El respecto a ley y el orden en el estado parece ir inextricablemente ligado al respeto de los hijos a sus padres. Los sentimientos, las actitudes y las convicciones que hunden sus raíces en la familia mantienen unido nuestro sistema cultural. (...). En la vida cotidiana, sin embargo, la autoridad de la nación parece depender de la autoridad de la familia. (HORKHEIMER, 2005, p. 83-84).

Agora fica mais evidente o motivo de ser a família, e não o indivíduo separado desta, o núcleo das investigações de Horkheimer e de todo um projeto de pesquisa do Institut que se estendeu por décadas. A argumentação do artigo de 1960 está em consonância com o que Horkheimer escreveu no ensaio de 1936 sobre o papel da família dentro do modelo atual de sociedade:

Todos os movimentos políticos, morais e religiosos consequentes, cuja finalidade era o fortalecimento e renovação desta unidade, não tinham dúvidas sobre a função fundamental da família como produtora de mentalidade autoritária, e consideraram um dever o fortalecimento da família com todos os seus pressupostos como a proibição de relações sexuais extramatrimoniais, a propaganda de concepção e criação de filhos, a restrição da mulher ao governo de casa. Além disso, também a concepção da política social é condicionada essencialmente pela apercepção da indispensabilidade da família. (1990a, p. 224).

A ordem da qual a estabilidade da vida social carece encontra neste núcleo o seu aliado mais forte, a estrutura psíquica do obedecer e de impor ordem (o papel paterno) que será

repetido pelo filho³⁷ é peculiar à família burguesa (é sobre esta que Horkheimer se detém). Por outro lado, a família funciona também como um lugar de resistência frente à sociedade capitalista e suas exigências cada vez maiores sobre o indivíduo.

Tanto quanto os outros elementos do atual contexto cultural, encontra-se a família diante deles como do todo numa relação não só fomentadora, mas também antagonista. Se, mesmo no auge da ordem burguesa, a vida social se renovou apenas sob as maiores privações para a maioria dos homens, então a família era um lugar onde o sofrimento livremente manifestado e o interesse lesado dos indivíduos encontrava um refúgio para a resistência. (idem, p. 225).

É que dentro da família existe algo que contrasta com a frieza do mundo econômico, o pai não é somente “função” (provedor), mas “pessoa” (afeto). E Horkheimer aponta para duas posturas diferentes que envolvem a família burguesa, a primeira é externa e tem um elemento negativo na medida em que o “interesse comum” é direcionado para enfrentar aquilo que se apresenta como perigoso; por outro lado, o aspecto positivo do “interesse comum” repousa na busca pela felicidade do outro fundamentada no “amor sexual” e no “carinho materno”. São estes dois fatores contrastantes que mostram não ser a família apenas o reduto da formação autoritária:

Resulta daí o contraste entre ele e a realidade hostil e, nesse caso, a família leva não à autoridade burguesa, mas à ideia de uma condição humana melhor. Na saudade que sentem alguns adultos pelo paraíso de sua infância, no modo como uma mãe pode falar de seu filho, mesmo que ele tenha entrado em conflito com o mundo, no amor protetor de uma esposa para com seu marido, estão vivas ideias e forças que não estão ligadas por certo à existência da família atual e são até ameaçadas de murcharem sob esta forma, mas raramente têm, no sistema do regime burguês de vida, outro lugar que não justamente a família. (ibid., p. 226).

Ao evidenciar este contraste, Horkheimer não chama os méritos para si, ao contrário reconhece que já em Hegel (*Princípios da filosofia do direito e Fenomenologia do espírito*) há um entendimento do papel duplo que a família exerce na educação do filho, cabendo aos pais a tarefa de discipliná-los. Para Hegel o simples castigo se apoia na liberdade interna da família tendo apenas a função de melhorar os filhos, a consequência está no tipo de indivíduo que a família reproduz, é um sujeito apto a desenvolver suas capacidades morais e jurídicas.

³⁷ Ver cap. II desta dissertação.

Além de ser o lugar onde a moralidade se substancializa, a família em Hegel é unida por laços de amor e também jurídicos, nessa união o chefe tem o papel de administrador e de contato externo. Assim, no plano hegeliano a atitude interna está mais para uma cooperação entre os membros do que para a existência de um chefe autoritário³⁸.

Tendo a família esta dupla função antagônica (autoridade e afeto), qual seria a consequência de um enfraquecimento da autoridade dentro da mesma? Tornaria tal fato os indivíduos mais afetivos e menos autoritários aumentando o grau de tolerância que culminaria em uma sociedade melhor? A resposta de Horkheimer para a segunda pergunta é “não”. Ele acredita ser extremamente perigosa a diminuição da autoridade dentro da família, uma vez que tal fator possibilitaria a maior adesão de indivíduos a uma autoridade externa. Segundo Horkheimer, o maior inimigo da família entre todas as formas de poder que manobram as sociedades encontra-se no totalitarismo, tendo no nazismo sua mais alta expressão, este fora responsável por tentar reduzir o papel da família como instância de ligação entre o indivíduo e o estado: “El Tercer Reich ha sido la única dictadura moderna que ha intentado prescindir sistemáticamente de toda instancia mediadora entre el individuo y el estado llevando el jacobinismo hasta el límite” (2005, p. 84). Ocorre que no prosseguimento da história e no fortalecimento da economia, a família perdeu muito do seu conteúdo mas manteve a forma, é por isso que o perigo está justamente quando a autoridade própria desta desaparece e o conteúdo passa a ser preenchido por qualquer autoridade, o indivíduo que desenvolvera ao longo do tempo à submissão própria da convivência familiar encontra-se vulnerável para submeter-se a uma autoridade externa. O paradoxo do totalitarismo está em que ele recebe da família, que o mesmo tenta eliminar, o sujeito apto a obedecer cegamente.

A submissão está ligada à relação entre pai e filho onde prolifera uma gama de sentimentos controversos, onde o desejo de liberdade se confunde com a busca por algo mais

³⁸ *Princípios da filosofia do direito* (A família).

forte. O filho, segundo Horkheimer, ao tomar consciência de que a figura paterna não possui o poder que ele imaginara possuir na infância, passa a buscar um pai poderoso, é neste momento que o fascismo se apresenta como tal preenchendo o vazio autoritário presente naquela busca. No entanto, não é uma exclusividade dos estados fascistas este papel de um pai poderoso, mas várias instituições podem ser tomadas como tal. Ao analisar o problema da autoridade, Richard Sennett mostra como indivíduos habituados a tratamentos mais rígidos ou autoritários não se sentem bem quando estão diante de um chefe pouco rígido, segundo ele, ao clamarem para ser dirigidos por alguém mais rigoroso estas pessoas deixam transparecer um medo de si mesma que se caracteriza pelo desejo de estar submisso a algo mais forte que determine seu agir³⁹. É interessante estas colocações tanto de Horkheimer quanto de Sennett quando as comparamos com outro pensador do início do século XX. Webber já havia identificado no povo alemão muito antes da ascensão do nazismo uma certa carência de autoridade. Ao falar sobre como Bismarck se apropriou da herança monárquica com a qual o povo estava habituado, ele dá um ótimo exemplo do “filho” em busca de um substituto para o lugar do “pai”:

Qual foi, então, o legado de Bismarck no que aqui nos interessa? Ele deixou atrás de si uma nação sem nenhuma *educação política*, bem abaixo do nível que, a esse respeito, tinha alcançado vinte anos antes (isto é, em 1870). Principalmente, Bismarck deixou atrás de si uma nação sem *nenhuma vontade política própria*, acostumada que estava à ideia de que o grande estadista ao leme tomaria as decisões políticas necessárias. Mais, ainda, deixou atrás de si uma nação acostumada à tolerância fatalista frente a todas as decisões tomadas em nome do “governo monárquico”, porque ele tinha se servido dos sentimentos monárquicos como de um pretexto para seus interesses de poder na luta dos partidos, uma nação despreparada para julgar criticamente as qualificações daqueles que se assentaram na poltrona que Bismarck deixara desocupada e com surpreendente falta de constrangimento tomaram as rédeas do poder em suas mãos. (1985, p. 14-15).

A esse respeito, Horkheimer explica que há um sentimento de querer seguir alguma autoridade presente na formação psíquica do indivíduo, formação esta que ele desenvolve dentro da família burguesa:

³⁹ Autoridade, p. 57-58.

No entanto, para as massas pequeno-burguesas, nas quais a pressão sobre o pai se reproduzia na pressão sobre os filhos, ela teve como consequência aumentar diretamente, além da crueldade, a tendência masoquista a abandonar-se voluntariamente a qualquer chefia, desde que esta seja classificada como poderosa. O homem dos tempos modernos é quase inimaginável sem esta herança. (1990a, 222).

A família cria esta figura totalmente submissa onde os traços autoritários e submissivos caminham lado a lado, se fizermos uma comparação com o texto de Kant sobre a *Aufklärung* é como se o sujeito encontrasse na *menoridade* seu lugar mais confortável e necessitasse sempre do pensamento de outro para poder agir. Para Horkheimer a submissão é própria da estrutura familiar e não uma exclusividade da autoridade paterna consciente. A educação no seio da família é concretizada através de métodos que lembram ao filho que o mesmo está diante de duas possibilidades, o amor ou o ódio (coerção), a família burguesa não consegue agir sem este caráter coercitivo. Segundo Horkheimer o que faz a diferença é, “se esta coerção representa a reprodução cega das contradições sociais vigentes na relação pai-filho, ou se ela se apresenta no decurso de cada existência individual como relação dominada na sociedade” (idem, p. 224).

A coerção sempre vem do mais forte, daquele que detém o poder, na família burguesa esta figura está associada ao pai. A representação que o filho mantém deste e a dependência quase total que toma conta da criança transforma-se em terreno fértil para que o caráter autoritário se manifeste amplamente. Sennett chama atenção para o conceito de “forte” como predominante nas relações de autoridade, segundo ele, o indivíduo que se submete ao poder de outro o faz também por reconhecer que há alguém mais capaz para resolver e julgar situações das quais ele entende que não as poderia realizar.

A autoridade pessoal não se baseia simplesmente em princípios abstratos do direito. (...), a legitimidade da autoridade pessoal provém de uma percepção de diferenças de força. A autoridade transmite e o subalterno percebe, portanto, a ideia de que há algo de inatingível no caráter dela. Há um poder, uma segurança ou um segredo, possuídos pela autoridade, que o subalterno não consegue desvendar. Essa diferença desperta medo e respeito. (SENNETT, 2001, p. 206).

Os sentimentos que envolvem as relações de autoridade são controversos, amor e ódio, medo e respeito, assim como o racional e o irracional estão amplamente interligados na relação pai-filho. Há admiração, mas ao mesmo tempo também há interesse, é necessário ao indivíduo que ele se adapte às circunstâncias para poder seguir em frente conseguindo encontrar meios de também satisfazer suas necessidades, a racionalidade se apresenta na forma do planejamento da submissão, tendo-se consciência dos interesses que rondam o ambiente familiar e social.

Uma outra categoria de família, a família nuclear, interessa a Horkheimer para que seja analisada a condição do pai que já não é o chefe do negócio familiar, mas que se submete ao poder fora de sua casa. Ele encontra-se em uma instância que Fromm já classificara com sadomasoquista, que é o de estar em uma posição intermediária tendo poder sobre os que estão abaixo, mas ao mesmo tempo submetendo-se a quem está acima. No caso da família nuclear, sendo o pai o provedor ele impera em seu reino enquanto, por outro lado, tem que seguir ordens externas para obter seu ganho.

Graças à divisão espaço-temporal entre vida profissional e familiar, todo pai burguês, mesmo que na vida social ocupe uma posição mesquinha e tenha de curvar o espinhaço, pode agora aparecer em casa como senhor e exercer a função sumamente importante de acostumar os filhos à humildade e obediência. Assim é possível que, não só das camadas de alta burguesia, mas também de muitos grupos de trabalhadores e empregados, surjam sempre novas gerações que não questionem a estrutura do sistema econômico e social, mas o aceitem como natural e eterno e deixem ainda que seu descontentamento e rebelião se transformem em forças executantes da ordem vigente. (HORKHEIMER, 1990a, 221).

Em suma, a contraposição apresentada pela família nuclear – com o pai que não é mais o chefe de uma empresa, mas um simples empregado – em relação à família burguesa tradicional, põe o papel do pai em uma condição que corresponde à existência do indivíduo dentro da sociedade capitalista contemporânea, nos encontramos envolvidos em um emaranhado de situações autoritárias que se transformam diariamente em uma enorme carga depositada em nossos ombros. Vivenciamos um misto de dominador e dominado, onde as

condições sociais e econômicas se encarregam em grande parte de transformarem-se em entes que influenciam diretamente em nossos passos. Para Horkheimer a fase capitalista liderada pela era industrial praticamente cria um problema grave para a família, isto tanto para o pai quanto para a mãe que são obrigados a buscar o sustento no mercado de trabalho. Isto os põe em uma situação extremamente agravante sob o peso de um “ente” altamente autoritário e impiedoso que é o fator econômico. Embora as colocações de Horkheimer tenham sofrido transformações ao longo de sua vida filosófica, muito de suas reflexões da década de 1930 ainda mantêm um eco no século XXI e possivelmente se estenderá por um tempo indeterminado na história da humanidade.

A situação da autoridade na família analisada por Horkheimer praticamente possui dois momentos, o da família burguesa na era do liberalismo e na contemporaneidade. Centrada em cada momento no papel do pai. Assim resume Martin Jay os argumentos de Horkheimer presentes no ensaio de 1936:

Na primeira, o pai gozava da autoridade que acompanhava seu papel objetivo de provedor econômico, além de suas outras fontes de autoridade, como a superioridade física em relação aos filhos. Nessa medida, era o chefe natural e racional da família. Com o solapamento de seu poder social objetivo na era capitalista recente, sua autoridade se tornara cada vez mais ideológica e irracional. A família proletária era particularmente suscetível a essa mudança crucial, por causa da situação econômica precária. Com o declínio da autoridade do pai vinha a transferência de sua aura “metafísica” para instituições sociais externas à família. Agora, essas instituições desfrutavam de imunidade às críticas que, até certo ponto, o pai burguês anterior havia conquistado. Com isso, a responsabilidade pelo infortúnio era atribuída à inadequação pessoal ou a causas naturais, e não sociais. O resultado era a aceitação da impotência, e não a auto-afirmação ativa. (2008, p. 177).

Mas poderia para Horkheimer a família possuir outra configuração que não a do mero ente ligado à economia e à reprodução do caráter autoritário? A resposta acompanha aquilo que talvez pudéssemos chamar de objetivo do pensamento crítico neste primeiro momento. Já vimos anteriormente que a construção da teoria crítica possuía uma visada condensada pelo ensaio *Teoria tradicional e Teoria crítica* de ser uma crítica atuante na práxis social, se havia uma conexão entre a filosofia e as demais ciências sociais de âmbito teórico-empírico, a

intenção era depositada na transformação que as reflexões poderiam trazer para a sociedade. Quando lembramos que Horkheimer era um pessimista declarado e por isso admirador de Schopenhauer – ele aborda mais este assunto em trabalhos dos anos 50 a 70 –, entendemos um dos motivos de sua inquietude frente à existência. O pessimismo se caracteriza na visão de Horkheimer como um modo de olhar para a história sem nenhuma teleologia e sem grandes otimismo, é possível lutar para melhorar a realidade, mas não há garantias de uma boa vida plena, ou seja, problemas sempre irão existir ⁴⁰. Este tipo de compreensão é que leva Horkheimer a pensar que somente fora do âmbito moldado pelo modo de vida burguês é que poderíamos ter um modelo de família onde o simples caráter autoritário não fosse repetido dentro do processo educacional. Ele já alertara que toda a história onde o pai fora o provedor criou um caráter divinizado e natural sobre a autoridade do mesmo como uma simples “instituição economicamente condicionada” (HORKHEIMER, 1990a, p. 232). A resposta de Horkheimer no final do ensaio vai justamente contra este fato, ele ainda acredita em um outro papel que venha a ser desempenhado pela família após a mesma ter sido massacrada pelo mercado econômico:

No entanto, nesta base em que desaparece amplamente o interesse original pela família, é possível que surja nela o mesmo sentimento de comunidade que une essas pessoas com os seus semelhantes também fora da família. O esforço, ligado à ideia de uma sociedade possível hoje, sem pobreza e injustiça, para torná-la melhor e construí-la domina neste caso antes as relações que o motivo individualista. Dos sofrimentos pela realidade, que sob o signo da autoridade burguesa oprimem a existência, pode nascer uma nova comunidade de casais e filhos, que por certo não está fechada, à moda burguesa, contra outras famílias do mesmo tipo ou contra os indivíduos do mesmo grupo. Os filhos não são educados como futuros herdeiros e, portanto, também não são sentidos como próprios naquele sentido específico. Enquanto que, para eles, o trabalho, se ainda for possível de modo geral, não se refere apenas à comida diária, ele vai transformar-se na realização da tarefa histórica de criar um mundo em que eles e os outros terão vida melhor. (idem, p. 233).

⁴⁰ A esse respeito Horkheimer escreve em um artigo de 1971 intitulado *O pessimismo em nosso tempo*: “Con el pesimismo teórico podría unirse una práctica no optimista que, sin olvidar el mal universal, intenta, a pesar de todo, mejorar lo posible. Su propio juicio sobre el bien y el mal no será considerado como verdad absoluta por los que actúen en aquella solidaridad. Ya que siempre serán conscientes de la relatividad de su propio juicio, en tanto no se limite a la comprobación de hechos concretos.” (1976, p. 41)

A superação do modelo burguês passa sem dúvida pela desvinculação da educação proveniente da família que tem seu objetivo centrado nas questões econômicas. O pensamento pedagógico de Horkheimer vai na direção de tornar o ente econômico em um fator secundário, onde o primário seria a busca em formar um caráter mais humanizado comprometido com a melhoria de vida, neste caso uma melhoria não depositada sobre o pedestal financeiro.

Uma vez tratada a formação autoritária dentro do seio da família burguesa, podemos partir para falar da autoridade em geral analisada por Horkheimer. Talvez o ponto crucial do ensaio esteja depositado na seguinte afirmação em relação a todas as formas de sociedades que já tomaram seu lugar na história: “todas estas formas se caracterizam pela dominação ou subordinação de classes” (ibid., p. 192). Em outras palavras, é impossível falarmos sobre a história da humanidade sem perdermos a noção de que o processo autoritário está intrinsecamente ligado à mesma. Segundo Sennett, a existência da autoridade é fundamental para a existência da vida humana em sociedade, onde ela funciona como referência contra a desordem, mas também acentua que há um elemento negativo presente no indivíduo moderno que é o medo da autoridade como fator cerceador da liberdade, no entanto, para Sennett mesmo diante deste misto de necessidade e medo continuamos a busca por algo que nos oriente, ou seja, no fundo necessitamos de um guia chamado autoridade. Horkheimer não está distante das colocações feitas por Sennett quase cinco décadas depois, para aquele a autoridade não é algo que deva ser extirpado da realidade humana, isto nem é possível, o problema está na identificação dos modelos autoritários que podemos afirmar estarem acima de uma simples autoridade. Embora Horkheimer muitas vezes utilize vários termos quase como sinônimos, tais como: autoridade, autoritário e autoritarismo, ele deixa claro em algumas passagens e permite transparecer em outras que o termo autoritário mantém uma certa diferença em relação à autoridade, ou seja, esta pode ou não ser autoritária. Horkheimer

o entende como uma aceitação cega das imposições provenientes da autoridade onde o subordinado não reflete sobre os comandos aos quais atende. Assim Horkheimer faz uma breve e parcial diferenciação entre ambos os conceitos observando que os mesmos sofrem influências históricas:

Se considerarmos por enquanto como autoritários aqueles modos de atuar internos e externos nos quais os homens se sujeitam a uma instância alheia, salta imediatamente aos olhos o caráter contraditório desta categoria. A ação autoritária pode residir no interesse real e consciente de indivíduos e grupos. Os cidadãos de uma cidade antiga que se defende do ataque de conquistadores estranhos, toda comunidade que procede de acordo com um plano, age autoritariamente porque os indivíduos, a cada momento, não reemitem um juízo próprio, mas confiam num pensamento superior que, sem dúvida, pode ter-se formado com a sua cooperação. (ibid., p. 193).

Mais uma vez vemos como estes processos são complexos por conterem no mesmo indivíduo ou grupo ações ou interesses tão divergentes e o termo autoritário, em função disso, não poder receber uma definição clara devido a tudo o que o envolve. Se ele consiste em uma cegueira por um lado, ele pode conter interesses conscientes por outro. Quando pensamos nos vários depoimentos daqueles que prestaram serviços ao nazismo, verificamos que um mantra se repete: “fui obrigado a fazer”, o que não se diz é que muitos daqueles também sentiam prazer e buscavam alguma recompensa com o emprego de seus serviços e subordinações conscientes. Adorno em *The Authoritarian Personality* (1975, p. 503-504) nos chama atenção para os paradoxos que envolviam os depoimentos de pessoas que não aceitavam serem tratadas como preconceituosas, seus argumentos apresentavam discriminações entre as opiniões que tinham sobre um indivíduo e o grupo ao qual tal indivíduo fazia parte. Em alguns depoimentos citados há pessoas, por exemplo, que gostavam dos negros que conheciam, mas tinham opiniões preconceituosas sobre a raça em geral. Isto demonstra a complexidade que habita no indivíduo sobre determinados temas onde o racional e o irracional interagem sem sequer serem percebidos. Na definição provisória que Horkheimer tenta dar há este problema que acaba fazendo com que seja bastante parcial as definições e

diferenças entre autoridade e autoritário em relação aos dominados, embora o autoritário esteja mais próximo de uma imposição mais forte.

Horkheimer na verdade não estava preocupado em dar uma definição de autoridade ou de autoritário, talvez por entender que devido ao caráter histórico dos termos poderia não contemplar a abrangência dos mesmos que envolve também elementos culturais. O interesse maior encontrava-se em mostrar como este tipo de comportamento se apresentava em suas diversas faces ao longo da história. A questão da autoridade é constante na obra do frankfurtiano, tanto é que foram diversas as pesquisas e artigos sobre este assunto, dentre as quais destacam-se as já citadas *Studien über Autorität und Familie* e *Studies in Authoritarian Personality*. O enfoque de Horkheimer sobre este assunto, sem dúvida, tem sua motivação na ascensão dos movimentos fascistas na Europa e posteriormente na compreensão de que a revolução socialista também se enquadrava na mesma perspectiva do elemento autoritário. Diferente de outros estudiosos que procuraram tratar do tema baseados quase que exclusivamente na esfera política, como Hannah Arendt ao falar sobre a autoridade, Horkheimer procurava a gênese do caráter autoritário, justamente por isso que desde o início suas pesquisas concentraram-se na família como vimos anteriormente. Ela não é um fruto da política, mas da própria sociedade que se estrutura a partir do núcleo familiar moldando na psique do sujeito a forma do comportamento autoritário que está diretamente ligado à economia e que será posteriormente aplicado em todas as esferas da vida. É justamente por isso que o mesmo indivíduo pode apresentar uma oscilação entre comportamentos autoritários e não-autoritários, conscientes e não-conscientes dependendo do lugar no qual suas decisões se encontram, como podemos entender a partir do já citado conceito de sadomasoquismo feito por Fromm.

A base sobre a qual a autoridade se assenta é material, no entanto ela pode ser acompanhada de outros fatores que permitem ou ajudam no reforço sobre a dominação. Estamos falando de aspectos pessoais que influenciam determinantemente no poder que as autoridades detêm sobre a massa. Assim podemos pensar no conceito de força que Sennett vincula ao de autoridade onde o dominado entende que há algo mais forte na personalidade da autoridade que a põe em uma condição superior. Esta dominação é exercida através da sedução que a autoridade também demonstra. Hitler era um especialista em seduzir as massas; quando assistimos às imagens de Mussolini discursando, que hoje podem apresentar um aspecto hilário, constatamos que ele tinha um modo de apreender a atenção dos espectadores e ao mesmo tempo seduzi-los. Os ditos grandes líderes que se destacaram pelo caráter autoritário possuíam este poder de manobra e fascinação. Quando Horkheimer faz a trajetória da relação autoritária no seio da família burguesa, ele demarca a influência da economia externa na quebra da autoridade do pai que provinha do seu poder econômico, por outro lado, no entanto, o pai não perde completamente esta autoridade já que ele encontra-se em um patamar acima do filho que está sendo educado. Já vimos que a imagem do pai para o filho é recheada de contradições, ele ainda é visto como poderoso. De certa forma isto ajuda a influenciar na autoridade que o pai continua mantendo sobre o restante da família apesar de encontrar-se em um estágio mais enfraquecido.

Um grande erro estaria em dissociar esta influência dos fatores materiais. Sobre isto Horkheimer tece uma crítica ao modo burguês de pensar que fatores não vinculados à economia poderiam exercer isoladamente tal poder autoritário. São criados neste caso a noção de natureza e sorte como fatores que elevariam determinadas pessoas a se destacarem sobre outras, e que se sentem como detentoras de uma capacidade que estaria acima do homem comum assemelhando-se a uma dádiva que não estivesse ligada a toda uma constelação de fatores criados dentro da estrutura social vigente. Para Horkheimer, pensar em um conceito de

autoridade não vinculado diretamente à economia só é possível após a superação do modelo atual de sociedade, caso contrário trata-se de mera ingenuidade tentar isolar um determinado fator de todo o contexto material que o envolve.

É claro que Horkheimer pensa em um modelo de sociedade futura próximo do viés marxista. Todas as colocações que ele faz sobre a mudança do modelo vigente de sociedade estão assentadas na perspectiva da superação da divisão do trabalho e nos conceitos marxistas de valor de troca e uso. Porém, Horkheimer a esta altura não deve ser visto como um ativista comunista e em nenhum momento expressa claramente que tal superação consiste no comunismo. A este respeito Habermas explica que a teoria crítica na década de 1930 tinha como uma de suas principais tarefas analisar as questões que envolviam o stalinismo, o fascismo e os motivos pelos quais o marxismo havia fracassado “sem no entanto romper com os intentos marxistas” (1990, p. 118). Ou seja, o pensamento ainda estava fortemente ligado ao marxismo e é isto que se expressa na noção de superação da sociedade burguesa.

A verdadeira contradição ao conceito burguês de autoridade encontra-se no seu desprender-se do interesse egoísta e da exploração. Esta contradição está ligada à ideia da mais elevada forma social que é possível hoje. Somente quando as funções de direção e de execução no trabalho não estiverem associadas à vida boa ou ruim, nem forem atribuídas às classes sociais fixas, é que a categoria da autoridade assume um outro significado. Na sociedade individualista, as aptidões também constituem um bem que se transforma em capital – e comumente elas também resultam em parte do capital, ou seja, de uma boa formação e do encorajamento ao sucesso. Entretanto, se algum dia os bens de que os homens precisam para viver não mais resultarem numa economia de produtores aparentemente livres, dos quais uns, por causa de sua pobreza, são obrigados a servir aos outros, estes, em vez de produzir para as necessidades humanas, são forçados a produzir apenas para a sua parte “solvente”; em vez disso, se resultarem de um esforço humano dirigido segundo um plano, então a liberdade do indivíduo abstrato que realmente era comprometida se transformará em trabalho solidário de homens concretos, cuja liberdade é limitada verdadeiramente apenas pela necessidade natural. (HORKHEIMER, 1990a, 212-213).

É claro que diferente de Marx, Horkheimer como um bom frankfurtiano não se propõe a definir como seria a estrutura de uma sociedade não burguesa. Prever o futuro seria um erro que ele não cometeria, pois ele já havia percebido os problemas do proletariado que não se comportara tal como Marx havia previsto, e o mesmo também não acontecera com o

capitalismo. Assim ele pensa em uma superação do modelo atual de sociedade para que fosse possível pensar em um outro modelo de autoridade que não seja determinada pelo autoritarismo econômico. Pensar à maneira daqueles que Horkheimer critica por acreditarem na desvinculação entre autoridade e economia é mera ingenuidade que se reflete também em uma concepção falsa de liberdade frente à autoridade. A noção de independência contagia todo aquele que tem sua visão encoberta pelo véu da ingenuidade, Horkheimer lembra que a filosofia também tem seu papel no desenvolvimento deste tipo de perspectiva. Desde Platão há toda uma história de separação e independência entre pensamento e realidade que de certa forma repercute no modo de entender o mundo. Em Kant, por exemplo, temos a boa vontade guiada única e exclusivamente pela razão, o próprio conceito de mônada leibnizeano determina um ser fechado em si mesmo. O espírito monádico permanece em todo aquele que acredita poder viver sem influências de uma autoridade e que também acredita ser livre.

Mesmo não sendo um comentador de Horkheimer, mas que sem dúvida o leu, Sennett tem muita proximidade com as colocações do frankfurtiano, ele também fala em ingenuidade por parte de todos os que creem serem livres. Geralmente o sujeito correlaciona a autonomia financeira ou econômica (o ser chefe de si mesmo) como sinônimo de liberdade em relação aos poderes de outros, ele passa a acreditar que se autodomina, que não segue à ordens que provêm do exterior, é como se ele pudesse se isolar do que ocorre no mundo a sua volta. Segundo Sennet tudo isso não passa de mera ilusão, ele tem um argumento centrado na psicologia para explicar essa crença na liberdade:

A figura autônoma parece simplesmente fechada em si: nada é oferecido, logo, não há engano. Mas também isso não acontece. A influência dela pode organizar-se burocraticamente em formas de manipulação psicológica. Como modelo de papel social, ela oferece uma visão ilusória do que é a liberdade. A pessoa autônoma não está livre das outras; livra-se apenas de lidar com elas em termos de reciprocidade, despertando-lhes sentimentos de vergonha e insuficiência. Um controlador dos outros que parece desinteressado talvez seja a suprema forma de engano. (SENNETT, 2001, p. 254).

Sennett fala no sentimento de medo diante da autoridade para explicar esta tentativa de fuga através da crença na liberdade. Em muitas situações a própria autoridade em seu comportamento autoritário elabora engodos para encobrir suas reais intenções, ele cita os regimes totalitários de esquerda e direita como exemplo, fazendo toda uma massa crer em justificativas para determinadas atitudes sendo levadas a pensar que seus sacrifícios presentes serão de grande importância para benefícios futuros, como a promessa de um Reich de mil anos. A linha de análise feita por Horkheimer encontra esta ingenuidade naqueles que acreditam que há pessoas que podem se movimentar dentro do mundo econômico determinando seus atos sem sofrerem influências de todo um processo que ocorre em sua volta. Mesmo o empresário não é mais o ator nesta realidade, ele também está preso no emaranhado da teia que compõe o mundo da economia. Parte dessa ideia de liberdade deriva de uma perspectiva de poder planejar determinadas ações dentro do mundo econômico e também de uma ideia contrária à noção de escravidão própria do indivíduo que se julga liberal (livre):

Ele se reconhece como o oposto do escravo; mas seu senso de justiça e a segurança de suas decisões permanecem sempre circunscritos a limites determinados, impostos pelo mecanismo econômico e não chegam a adquirir expressão na ordem da totalidade social. Estes limites, que ele reconhece, podem para ele e para qualquer outro mudar a cada instante e de tal maneira que ele mesmo e os seus se transformam, sem culpa própria, em mendigos. Mesmo na sua liberdade, bondade e amizade se fazem sentir estas barreiras. Ele é menos seu próprio senhor do que pode parecer de início. A consciência da própria independência e o correspondente respeito pela liberdade e dignidade do próximo são, apesar de toda a sinceridade, abstratos e ingênuos. (HORKHEIMER, 1990a, p. 209).

Vemos que Horkheimer não se prende à análises parciais de liberdade, ele está alinhado com Hegel no sentido de pensar o particular inserido no universal mas não de um modo abstrato, ele leva em consideração tudo o que pode influenciar na totalidade da vida do sujeito. Quando Kant fala no ser autônomo, ele o faz do ponto de vista das decisões morais, para Horkheimer isso por si só não se sustenta na medida em que temos um indivíduo altamente determinado por uma sociedade cuja relações são mediadas pela economia. É desta

forma que ele vê a crença na liberdade como um comportamento ingênuo e, neste ponto, falar em pessoas livres é altamente problemático⁴¹.

Se Horkheimer, por outro lado, não dá uma definição de autoridade como fora falado anteriormente, é por haver precisado as diferenças culturais que influenciam no modo pelo qual a autoridade é avaliada. Ao escrever sobre a problemática da autoridade e da família, Horkheimer faz uma boa argumentação sobre a cultura e a história buscando pontuar diferenças de interpretações dos fatos de acordo com o tempo e lugar. São estas diferenças que nos ajudam a compreender que um mesmo conceito pode ser interpretado de modo diferente de acordo com as categorias de tempo e lugar, por outro lado, não há como negar que o homem é um ser temporal e seu modo de ver e avaliar a realidade possui uma interdependência com o ambiente no qual sua vida se processa. Compreender o papel da autoridade e as oscilações de suas ações só é possível quando a colocamos como mais um elemento na constelação de fatores que se apresentam como componentes influenciadores e definidores da formação do homem e sua história. É isto que permite a Horkheimer afirmar que:

(...); se a submissão incondicional a um líder político ou a um partido conduz historicamente para frente ou para trás, somente a análise da respectiva situação social em sua totalidade pode responder. A este respeito não existe nenhum parecer que valha de modo geral. (idem, p. 194).

Usando categorias hegelianas, Horkheimer demonstra que o uso dos conceitos isolados da totalidade são insignificantes e vazios de sentido. O que ele faz é uma historização dos mesmos. Como exemplo ele cita o absolutismo que se nos séculos iniciais caracterizou um avanço na produção, por outro lado, foi motivo de atraso a partir do século XIX por não mais corresponder aos anseios humanos. Assim ele continua:

⁴¹ No artigo *Sobre o conceito de liberdade* (publicado originalmente em 1962) Horkheimer fala das noções de liberdade de maneira bem relativa, como não sofrer tantas limitações das circunstâncias da vida. Para quem viveu após as sociedades escravagistas é fácil considerar-se livre por não ser escravo.

(...). Conforme a relação de dependência que se está admitindo se baseie no papel objetivo da classe dominante ou tenha perdido sua necessidade racional, os tipos humanos que lhe correspondem, em comparação com outros da mesma época, também parecerão conscientes, ativos, produtivos, livres, perspicazes ou submissos, de índole preguiçosa, amargurados e desleais. Entretanto, esta classificação não deve ser aplicada de forma mecânica. O papel de uma relação de autoridade na sua época e seu teor específico, além do grau de diferenciação dos indivíduos que ela abrange, exerce sua influência sobre o significado psíquico da aceitação da autoridade. Além disso, a afirmação e negação na consciência ainda quer dizer muito pouco sobre a eficácia da relação na vida íntima do indivíduo. (ibid., p. 194).

Isto demonstra que a submissão a uma autoridade pode apresentar traços de vantagens para uns e desvantagens para outros. Mesmo que o indivíduo tenha que acatar ordens, nem sempre isto significa que ele irá aceitá-las psiquicamente, ele poderá contestá-las no seu íntimo embora se submeta às mesmas como elemento jurídico ou político. Esta resistência psíquica do sujeito é que possibilitará a alternância da autoridade, é no seu íntimo que se apresenta o elemento contestador e que expressa toda sua resignação em relação à autoridade presente quando se percebe que a mesma já não é forte o suficiente.

De qualquer modo, o fortalecimento e enfraquecimento de autoridades apresenta um daqueles traços da cultura pelos quais ela mesma se torna um elemento da dinâmica do evento histórico. O afrouxamento de relações de dependência que se acham arraigadas na vida consciente e inconsciente da massa se inclui entre os maiores perigos para uma estrutura social e revela sua fragilidade. (ibid., p. 194).

O tema da cultura que ajuda Horkheimer explicar as variações nas atitudes da autoridade é interpretado por Honneth (excetuando a obra de arte), segundo este, ela é tomada “apenas como a totalidade dos recursos e “aparatos” culturais que servem de mediadores entre as demandas comportamentais societárias do exterior e a psique do indivíduo, que se tornou manipulável” (1999, p. 515). Este sujeito parece ficar preso à teia montada pelo aparato da dominação da qual fica impossibilitado de fugir completamente⁴². Não é por acaso, que Horkheimer fala sobre as alternâncias de autoridades, quando se tenta fugir de uma abre-se

⁴² Honneth encontra uma fraqueza na Teoria crítica dos anos 30 que cria uma noção de universo fechado em torno da dominação: “Se as diferentes investigações que os membros do círculo interno do instituto fizeram no curso dos anos 30 forem reunidas num conjunto teórico, o que aparece é a imagem de uma sociedade totalmente integrada; nela, a vida social se esgota – como nas visões das teorias do totalitarismo – num circuito fechado do exercício centralizado da dominação, do controle cultural e do conformismo individual. Se essa imagem, dadas as circunstâncias societárias com as quais os membros do instituto se defrontavam em face do fascismo e do stalinismo, pode encontrar uma certa justificação histórica, em contraste, de um ponto de vista sistêmico ela se revela como o resultado de uma construção teoricamente falha. (1999, p. 516)

espaço para o surgimento de outra. Isto ele encontra na ascensão do pensamento burguês frente à autoridade da fé. Esta era vista como uma mera autoridade vazia que se impunha de maneira autoritária sem justificativas plausíveis, ao ser contestada pelo pensamento iluminista que apostava em uma autoridade vinda da razão e, por isso livre, a autoridade da fé perdeu seu espaço para esta nova autoridade que segundo Horkheimer era tão vazia quanto a primeira. A crença na liberdade baseada nos argumentos racionais não deixou de ser uma crença, pois a razão estava lá se comportando de maneira autoritária como uma autoridade suprema. Fica posto que pensar em anular a existência da autoridade é uma batalha perdida. Sennett nos diz que extinguir a dominação se constitui em uma mera luta contra algo que não tem cura, nesta medida ele se aproxima bastante de Horkheimer:

A dominação é uma doença necessária de que padece o organismo social. Está embutida na cadeia de comando. A cadeia de comando é uma arquitetura de poder que prejudica intrinsecamente as necessidades e desejos de alguns, submetidos à vontade de outros. Não há meio de curar essa doença, podemos apenas combatê-la. Pode haver vitórias parciais importantes; é possível estruturar a cadeia de comando para que os controles não sejam onipresentes e universais. É possível prevenir a alquimia do poder absoluto com imagens que sejam claras, simples e inabaláveis. É possível os subordinados se verem como mais do que vítimas irremediáveis. A autoridade pode transformar-se num processo – numa criação, desarticulação e reformulação de significados. (SENNETT, 2001, p. 251-252).

Estas colocações nos faz recordar Nietzsche e o jogo de forças na vontade de poder, sempre se está buscando superar aquilo que está dominando, embora esta superação redunde em nova dominação. Horkheimer comunga com esta corrente de pensamento, pois sabe que o emaranhado de instâncias sociais cria uma série de condicionantes autoritárias de pequeno e grande porte que massacraram o indivíduo e que este também acaba por massacrar o outro, ele é vítima e algoz, basta relembrar o papel do pai como subordinado no mercado de trabalho e senhor de seus domínios dentro do convívio familiar. A alternância pertence ao movimento da cultura dentro da história onde as mais diversas instituições possibilitam a sustentação ou ruptura das estruturas sociais. A autoridade está naquele lugar que muitos almejam, ela não tem uma estrutura fixa, mas um lugar que se encontra sempre acima. Como a autoridade está

na cultura ela não pode ser imune às mudanças destas, pois para Horkheimer a “cultura é, a cada momento isolado, um conjunto de forças na alternância das culturas” (1990a, p. 181).

CONCLUSÃO

Pensar em concluir um argumento indica o poder de fechar aquilo do qual se está falando. Os assuntos trabalhados à maneira da crítica frankfurtiana não se adequam ao formato de sistemas fechados; encerrar um texto é bem diferente de encerrar um assunto. Quando tratamos de uma crítica que intenta melhorar a sociedade e identificar suas contradições, a exigência que se dá ao pensamento filosófico é maior ainda, maior na medida em que seu objeto de estudo está em movimento e o próprio pensamento deve se esforçar para compreendê-lo constantemente. Nestes termos lembramos a árdua tarefa dos antigos pensadores gregos diante do devir e da estaticidade do ser. Como definir algo que se encontra em constante estado de mudança? Deste tipo de questionamento acabamos por ter a cisão entre o real e o racional na história da filosofia. É este tipo de problema que se apresenta aos teóricos críticos e que os afasta de fechar qualquer argumento como uma verdade absoluta, pois eram conscientes da relatividade dos processos sociais, por isso construíram um pensamento filosófico com base na dialética hegeliana para pensar o objeto societário. Não é por acaso que Horkheimer nas décadas seguintes aos anos 1930 retornara várias vezes aos assuntos sobre autoridade, família, liberdade, dominação, totalitarismo, etc. É um assunto que não se esgota e, ainda hoje desperta nosso interesse e torna-se de suma importância para compreendermos as contradições de nosso tempo. Nossa tarefa até aqui foi a de esclarecer o motivo de o pensador ter trilhado os caminhos deste conceito e como ele o compreende e o vê atuando na história da humanidade. Embora muito influenciado por categorias do materialismo histórico, Horkheimer apresenta uma leitura da autoridade e suas ramificações que ainda é atual. Não por acaso, a economia ainda é um divisor de águas na sociedade contemporânea que influencia os comportamentos e modos pelos quais as pessoas se inter-relacionam. A dominação não cessa de mostrar sua presença, assim como governos autoritários continuam manobrando as massas em interesse próprio. Tudo isso nos deixa ver o

quanto as problemáticas levantadas dentro do Institut für Sozialforschung ainda ressoam fortemente nos dias atuais. Não cessamos de combater o autoritarismo que se apresenta desde as relações mais informais e cotidianas até às instâncias mais altas de muitas ditas democracias, mas que no fundo há uma verdade: nós não podemos prescindir de uma autoridade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Studies in Authoritarian Personality*, in *Soziologische Schriften II* Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- AZEREDO, Vânia Dutra. Eticidade do costume: A inscrição do social no homem. In: PASCHOAL, A.E; FREZZATTI Jr, W. A. (Org.) *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- BARRENECHEA, M. A. de. A guerra e a “grande política” na interpretação de Nietzsche. In: PASCHOAL, A.E; FREZZATTI Jr, W. A. (Org.) *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- FREZZATTI Jr, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- FREUD, Sigmund. O Mal Estar na Civilização. Tradução de Paulo César de Souza. In *Sigmund Freud Obras Completas* vol.18. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. Totem e Tabu. Tradução de Paulo César de Souza. In *Sigmund Freud Obras Completas* vol.11. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- FROMM, Erich. *Conceito marxista de homem*. Tradução de Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- _____. *Meu encontro com Marx e Freud*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HEGEL, F. W. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- HOBBS, T. Leviatã. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural: 1983.
- HONNETH, Axel. Teoria crítica. In: *Teoria social hoje*. Vários autores. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- HORKHEIMER, Max. Autoridade e família. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria crítica I*. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990a.
- _____. El pesimismo, en nuestro tiempo. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad em tansición: estúdios de filosofia social*. Barcelona: Península, 1976a.
- _____. Marx em la actualidad. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad em tansición: estúdios de filosofia social*. Barcelona: Península, 1976b.

- _____. El Estado autoritario. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad em tansición: estúdios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976c.
- _____. Enseñanzas del fascismo. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad em tansición: estúdios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976d.
- _____. Prefácio para a reedição. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria crítica I*. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990b.
- _____. La teoría crítica, ayer y hoy. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad em tansición: estúdios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976e.
- _____. Sobre el concepto de libertad. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad em tansición: estúdios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976f.
- _____. A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. Tradução de Carlos Eduardo J. Machado e Isabel Maria Loureiro. In: *Praga: revista de estudo marxista*, N 7. São Paulo: Hucitec, 1999.
- _____. Filosofia e Teoria Crítica. Tradução de Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: *Os Pensadores (Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno)*. São Paulo: Abril cultural, 1983a.
- _____. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Tradução de Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: *Os Pensadores (Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno)*. São Paulo: Abril cultural, 1983b.
- _____. Autoridad y Familia en el presente. Tradução de Jacobo Muñoz. In *Sociedad, Razón y Libertad*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- _____. *Ocaso*. Tradução de José M. Ortega. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986.
- _____. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. *Eclipse of reason*. New York: Oxford University Press, 1947.
- _____. *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- _____. Schopenhauer y la sociedad. In *Sociologica* (Adorno e Horkheimer). Madrid: Taurus, 1966a.
- _____. La actualidad de Schopenhauer. In *Sociologica* (Adorno e Horkheimer). Madrid: Taurus, 1966b.
- _____. Sobre el concepto de la razón. In *Sociologica* (Adorno e Horkheimer). Madrid: Taurus, 1966c.
- _____. Montaigne y la función del escepticismo. In *Historia, Metafísica y Escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

- ITAPARICA, A. L. M. Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche. In: PASCHOAL, A.E; FREZZATTI Jr, W. A. (Org.) *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- JAY, Martin. *A Imaginação Dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In *Kant (II)* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (*Aufklärung*). In: *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- KORSCH, Karl. *Marxismo y Filosofía*. Tradução para o espanhol de Elizabeth Beniers. México: Ediciones Era, 1971.
- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean. *Vocabulário de Psicanálise*. Direção de Daniel Lagache. Trad. Pedro Tavares. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MARCUSE, Herbert. *Negations: Essays in Critical Theory*. Translation from the German by Jeremy J. Shapiro. Londres: MayFlyBooks, 2009.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- _____. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Penguin Classics/ Companhia da letras, 2012.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2000.
- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. In: *Os Pensadores (Maquiavel)*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- MATOS, Olgária C. Ferrez. Introdução. In: *Teoria crítica I*, São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2001a.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- _____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das letras, 2001b.
- NOBRE, Marcos. Max Horkheimer: A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In *Curso livre de teoria crítica*, Vários autores. Campinas, SP: Papirus, 2011.
- PASCHOAL, A.E. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2003.
- _____. *Nietzsche e a Auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2001.

SENNETT, Richard. *Autoridade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

VÁRIOS AUTORES. *História do marxismo IV*. Org. Eric Hobsbawn. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.

WEBBER, Max. Parlamentarismo e governo. In: *Max Webber (Os pensadores)*. São Paulo: Abril cultural, 1985.

WIEGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.