

O eclipse da razão segundo Horkheimer

Carla Milani Damião

O título deste artigo repete o do livro de Max Horkheimer (*The eclipse of reason*), que reúne uma série de palestras realizadas em 1944 na Universidade de Columbia. O livro foi publicado em 1946 e, segundo seu autor, está intimamente ligado ao trabalho desenvolvido naquele período em colaboração com Theodor Adorno e Leo Lowenthal; o primeiro, como se sabe, filósofo e membro do Instituto de Pesquisa Social dirigido por Horkheimer, e o segundo, sociólogo e igualmente membro do Instituto. Na versão alemã dessa obra, publicada apenas em 1968, o título foi modificado do original em inglês para *Crítica da razão instrumental*, conceito que se tornou referência para o reconhecimento da Teoria Crítica que compõe o corpo teórico da conhecida Escola de Frankfurt.

Horkheimer, no prefácio ao livro original, comenta a indissociabilidade de suas ideias e a de seus interlocutores:

Seria difícil dizer quais idéias se originaram da mente de Adorno e quais da minha propriamente: a nossa filosofia é uma só. A infatigável cooperação de meu amigo Leo Lowenthal, e seus conselhos como sociólogo, forma contribuição valiosíssima (1974, p. 7).

A parceria com Adorno data do período do exílio, quando este se muda para Los Angeles, em 1941. A obra escrita em conjunto, que se tornou referência para a filosofia contemporânea e para o tema da crise da razão, surgiu em 1944 em sua primeira versão e foi lançada na mesma data de *Eclipse da razão* e *Dialética do Esclarecimento*. Podemos supor, portanto, uma aproximação dos temas das duas obras, com base na colaboração intelectual dos autores citados.

Como o tema da crise da razão é apresentado nas conferências? Seus títulos são sugestivos: “Meios e fins”, “Panaceias em conflito”, “A revolta da natureza”, “Ascensão e declínio do indivíduo” e “Sobre o conceito de Filosofia”.

Na primeira conferência encontramos uma distinção entre razão subjetiva e razão objetiva. A razão subjetiva, diz o autor,

[...] relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito quanto a sua autopreservação — seja do indivíduo isolado ou a da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo (HORKHEIMER, 1974, p. 11-12).

Orientado por valores utilitários imediatos, a pergunta que poderia causar embaraço ao homem comum – o que é razão ou qual é o significado de razão? – é, na verdade, motivo de indiferença, visto que a resposta parece-lhe dada de antemão: “o conceito de razão se explica por si mesmo” (HORKHEIMER, 1974, p. 11), sendo a medida desta, sua utilidade.

Conhecemos a pergunta socrática que funda a Filosofia: “o que é?” e não “para que serve?”, ou “como funciona?”. O conceito de razão objetiva chamar a atenção para a busca de universalização presente na Filosofia e nos grandes sistemas filosóficos – de Platão e Aristóteles, ao Idealismo Alemão – nos quais se objetivava desenvolver, segundo Horkheimer,

[...] 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 a totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais (HORKHEIMER, 1974, p. 12-13).

Não há, para este tipo de razão, no entanto, uma eliminação do outro tipo de razão – a razão subjetiva –, mas uma integração desta

a uma racionalidade universal. Tratava-se de um “grande esforço” para incluir na razão objetiva os interesses e o instinto de autopreservação. Horkheimer cita Platão como exemplo desse esforço, ao idealizar sua *República* “a fim de provar que aquele que vive à luz da razão objetiva vive também uma vida feliz e bem sucedida” (HORKHEIMER, 1974, p. 13). A razão objetiva teria como ênfase conceitos como a “idéia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos” (HORKHEIMER, 1974, p. 13).

O próprio Horkheimer, em nota, diz que a definição desses dois tipos de razão assemelha-se em certo grau à diferença que a escola de Max Weber fazia entre “racionalidade funcional” e “racionalidade substancial”, distinguindo, no entanto, a reação contrária de Weber à segunda, baseada numa visão pessimista que efetivaria uma renúncia da filosofia.

A separação entre os dois tipos de razão possui, para o autor, um lastro na história. Em primeiro lugar, a razão sempre esteve associada ao sujeito. “A faculdade subjetiva de pensar”, diz Horkheimer, “foi o agente crítico que dissolveu a superstição” (o mito) (HORKHEIMER, 1974, p. 15). O problema que decorreu da denúncia do mito como falsa racionalidade teria gerado, em contraposição, uma objetividade em si própria.

Assim, o autor conclui que

A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como ilusão (HORKHEIMER, 1974, p. 15).

O resultado seria o que ele chama de “desterro da razão”. À parte de qualquer pátria arquetípica que lhe confira totalidade e universalidade, a razão encontra-se desterrada, exilada. Qual é a origem desse desterramento?

Uma das características da razão objetiva é que, mais do que a razão subjetiva, ela busca uma autonomia em relação à mitologia e à religião, fundando sua própria tradição com base no procedimento metódico. Horkheimer critica o aspecto conciliatório assumido por esse tipo de razão. Cito uma passagem, na qual ele explica:

Diferenças em matéria de religião, as quais, com o declínio da igreja medieval, tornaram-se o terreno favorito para o debate de tendências políticas opostas, não eram mais levadas a sério e nenhum credo ou ideologia era considerado digno de ser defendido até a morte. Esse conceito de razão era sem dúvida mais humano, mas era ao mesmo tempo mais fraco do que o conceito religioso de verdade, mais dócil aos interesses predominantes, mais adaptável à realidade como ela era, e por isso arriscado desde o princípio a render-se ao 'irracional' (HORKHEIMER, 1974, p. 21, grifo do autor).

Em relação à religião, a razão emancipada não descartou Deus — que permaneceu como uma espécie de ideia reguladora ou paradigma de perfeição — mas, diz Horkheimer, descartou a

[...] graça; pensavam que o homem podia alcançar todos os seus propósitos, fossem de conhecimento teórico ou de decisão prática, sem precisar recorrer a uma *lúmen supranaturale* (HORKHEIMER, 1974, p. 23).

E acrescenta:

Os filósofos do Iluminismo (ou Esclarecimento) atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva [...]. A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam nossa vida começou a ser considerada obsoleta. Especulação passou a ser sinônimo de metafísica, e metafísica passou a ser sinônimo de mitologia e superstição (HORKHEIMER, 1974, p. 25-26).

Ora, o que vemos nessa distinção é a constituição de um outro conceito de razão, bastante citado a partir da *Dialética do Esclarecimento*: o de razão instrumental. A ideia está presente, (mas nem sempre anunciada diretamente), como no seguinte parágrafo:

Quanto mais as idéias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas,

máquinas. A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo sem sentido ... O significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos (HORKHEIMER, 1974, p. 30-31).

Nota-se, nessa passagem, o fator de instrumentalização das ideias e da linguagem, favorecendo a construção, não da razão emancipada, como se queria, mas de uma nova forma de mitologia. A mitificação da ciência se institui quando esta passa a ser entendida como a única formalização da razão moderna. Cito o texto novamente:

Segundo a filosofia do intelectual médio moderno, só existe uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de probabilidades. A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a justiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil. Começa a soar como se fosse sem sentido, do mesmo modo que o seria a afirmação de que o vermelho é mais belo do que o azul, ou de que um ovo é melhor do que leite (HORKHEIMER, 1974, p. 32).

Ao procurar destruir o mito, o dogmatismo e a superstição, a razão esclarecida, ou os que são a ela submetidos, deixam-se manipular mais facilmente, tornam-se ingênuos e colaboradores de sistemas ideológicos opressivos. Não por acaso, após uma longa crítica ao pragmatismo e à redução da razão a um mero instrumento – o que, por sua vez, chega a afetar até mesmo seu caráter de instrumento – Horkheimer encerra o texto citando a distopia de Aldous Huxley, em seu *Admirável mundo novo*. O exemplo cabe-lhe como crítica à “organização mundial, um estado capitalista-monopolitista, que está sob a égide de uma autodissolvente razão subjetiva, concebida como um absoluto”. Mas, apesar de indicar essa dissolução, a afirmação ingênua de uma individualidade e o desprezo pelas massas conduzem Huxley a um misticismo que se enquadraria na mesma ideologia que critica.

Não é nossa intenção abordar exaustivamente a ordem das conferências, mas podemos nos deter nas distinções apresentadas e

verificar o contexto destas. Trata-se, na visão de alguns intérpretes, de um primeiro momento de definição da Teoria Crítica em oposição à teoria tradicional, a qual tem Horkheimer como fundador. A independência do Instituto de Pesquisa Social em relação às instituições acadêmicas e sua orientação freudo-marxista, cria estratégias críticas que se desenvolvem em oposição à filosofia moderna de Descartes que se estende à filosofia e à ciência contemporâneas ao Instituto. Não se trata de criar uma oposição entre Descartes, Marx e Freud. A razão moderna é criticada em seus desdobramentos, bem como o pensamento de Marx é revisto (algumas de suas teses são recusadas, como, por exemplo, a desarticulação da luta de classes pelo próprio capitalismo e a ideologização da classe proletária, a qual não se torna progressivamente mais consciente, no entanto mais dominada, o que coloca em crise, por conseguinte, a projeção de Marx no sentido de autonomia e libertação da classe revolucionária).

Um segundo momento da Teoria Crítica é marcado pela disputa entre vários teóricos a ela filiados (Adorno, é claro, mas também Albrecht Wellmer, Habermas, entre os mais conhecidos) com o chamado positivismo. Ou, em geral, por uma disputa balizada pela perspectiva da Teoria Crítica e os fundamentos epistemológicos do positivismo (representado por Popper, entre outros menos citados). Tratava-se também da crítica a uma popularização do positivismo aliado ao conservadorismo político e tecnocrático, que incluía igualmente uma tal vulgarização da psicologia que tornava seus agentes, os psicólogos, “funcionários e executivos da sociedade” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 618).

Em Horkheimer há, particularmente, uma crítica dirigida à metafísica do positivismo refletida no pragmatismo americano e no neotomismo. Wiggershaus ressalta uma tolerância maior de Horkheimer com os metafísicos do que com os positivistas. Afirmar também que os princípios utilizados de razão objetiva e razão subjetiva são características da própria *Aufklärung* criticada.

Podemos notar essa crítica ao que Horkheimer considera ser o positivismo na segunda conferência, intitulada *Panacéias em conflito*, quando ele diz:

Existe hoje um acordo quase geral em torno da idéia de que a sociedade nada perdeu com o declínio do pensamento filosófico, pois um instrumento muito mais poderoso

de conhecimento tomou seu lugar, a saber, o moderno pensamento científico. [...] Os positivistas (tendência para hipostasiar a ciência) atribuem essa crise (a crise da cultura) à 'falta de fibra'. Existem muitos intelectuais pusilânimes, dizem eles, que, declarando desacreditar o método científico, recorrem a outros métodos de conhecimento, tais como intuição ou revelação. De acordo com os positivistas, precisamos é de abundante confiança na ciência. Claro que eles não estão cegos aos usos destrutivos aos quais se destina a ciência; mas proclamam que tais usos são perversões. É verdadeiramente assim? O progresso da ciência e sua aplicação, a tecnologia, não justificam a ideia corrente de que a ciência é destrutiva só quando pervertida e necessariamente construtiva quando entendida de modo adequado? Sem dúvida a ciência poderia ser destinada a melhores usos. Contudo, não é de modo algum certo que a via de realização das boas potencialidades da ciência seja a mesma no seu atual caminho. Os positivistas parecem esquecer que a ciência natural tal como a concebem é acima de tudo um dos meios auxiliares da 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. A ciência, sua diferença de outras forças e atividades sociais, sua divisão em áreas específicas, seus procedimentos, conteúdos e organização, só podem ser entendidos em relação com a sociedade para a qual ela funciona (1976, p. 69, grifo do autor).

Subjaz à crítica da desvinculação da atividade científica com os fins a que se destina, isto é, a melhoria da sociedade, aspectos ideológicos que recuperam mecanismos arcaicos ou míticos, aparentemente soterrados na suposta vitória do logos, como racionalidade científica, sobre o mito. Segundo Rodrigo Duarte, a principal peculiaridade que Horkheimer e Adorno imprimem à racionalidade, na *Dialética do Esclarecimento*,

[...] é a ideia de que, muito antes de a poderosa ciência moderna se constituir como arma humana para a

intervenção nos processos naturais, os homens já acreditavam intervir nesses últimos através do feitiço ou outras cientificamente não comprováveis (DUARTE, 2002, p. 28).

Segundo os autores, os mitos antecipam ilusoriamente o Esclarecimento. Essa hipótese diz respeito ao desenvolvimento da razão a partir do século XVII, após a revolução industrial, quando o conhecimento científico se transforma em tecnologia e passa a alterar o ambiente natural, na busca por “domar as forças da natureza”. O que aproxima mito e ciência, no entender dos autores nesta obra, é o caráter de repetição. O *modus operandi* de cada é obviamente distinto: a representação do particular da magia se transforma em representação do particular universalizado: da boneca de pano que representa a pessoa-alvo na prática da magia à representação da molécula de oxigênio que é a mesma em toda parte.

A crítica na obra em questão, e nas conferências de Horkheimer, diz respeito ao aspecto ideológico disfarçado na razão instrumental. Se esta representa o ápice do desenvolvimento humano, ela se torna, ao mesmo tempo, um veículo de “total enganação das massas”, o que caracteriza o conceito de indústria cultural como resultado da “falsa identidade do particular com o universal”. Os meios de comunicação representam não o caos cultural gerado pelo declínio da religião, mas os meios de controle social e de lucro empresarial jamais experimentados na história. Cito Duarte (2002, p.44-45):

Enquanto nos séculos precedentes a ideologia ocorria principalmente através de discursos, de narrativas, sobre como era a realidade e como devia ser, a partir de inícios do século XX, depois do surgimento de meios cada vez mais realistas de reproduzir e difundir sons e imagens num processo de desenvolvimento tecnológico que nunca estagnou – a ideologia passou a ter por objeto o mundo enquanto tal, ou seja, as palavras se tornam supérfluas pois o que se quer fazer passar por verdadeiro pode ser mostrado, num processo em que a ‘divindade do real’ é garantida por sua mera repetição (grifo do autor).

Associa-se a esse contexto o conceito mundano de fetiche da mercadoria e de alienação. Anestesiados ou privados de uma capacidade de pensar e agir moralmente, ergue-se um quadro

patológico coletivo, baseado em uma mímesis falsa ou perversa: a repetição de comportamentos coletivos com base na falsa projeção. Esta se caracteriza pela distorção de percepção e pela procura por tornar-se igual ao que se apresenta como imagem ideal. Comportamento que, em parte, serve aos autores como explicação do fenômeno de aceitação do nazismo. Essa obra que se tornou referência da filosofia contemporânea, em contraste com as conferências de Horkheimer (reunidas em *Crítica da razão instrumental* e *Eclipse da razão* – título metafórico menos gasto do que o primeiro) se apresenta menos tolerante com os sistemas filosóficos.

Menos tolerante com o positivismo, em acepção geral, Horkheimer (1976, p.52) tece uma espécie de elogio aos grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, na tentativa de reconciliar a “ordem objetiva da *razão* com a existência humana, incluindo o interesse individual e a autoconservação”.

Wiggershaus entende essa proposta como uma espécie de existencialismo ético. Horkheimer faz seguinte consideração:

Expressões como a ‘dignidade humana’ implicam um progresso dialético pelo qual a idéia do direito divino é conservada e transcendida ou, então, se tornam palavras desligadas (da realidade) cuja vacuidade aparece assim que se questiona seu sentido específico. Sua vida, por assim dizer, depende de lembranças inconscientes. Mesmo quando um grupo de homens esclarecidos se dedica ao combate contra o pior mal imaginável, a razão subjetiva tornaria quase impossível a tarefa de designar simplesmente a natureza do mal e a natureza da humanidade que tornam o combate necessário. Muitos perguntariam logo quais são os verdadeiros motivos. Seria preciso responder que as razões são bem realistas — isto é, correspondem a interesses pessoais, embora estes últimos sejam mais difíceis de compreender para a massa da população do que o apelo mudo lançado pela própria situação (apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 377, grifo do autor).

Esse apelo mudo se tornaria audível, diz Wiggershaus, se a razão subjetiva se calasse. A fim de objetivá-lo razoavelmente, dever-se-ia abrir mão de ideais perdidos, mas buscar na natureza humana, como uma “aliança da contemplação com as pulsões”, o instrumento contra a dominação da razão subjetiva. Jamais deixar

de confrontar as pretensões metafísicas com sua relatividade histórica, e confrontar suas ambições, expressas em largos conceitos como justiça, igualdade e liberdade, com o contexto histórico. Cito novamente Wiggershaus (2002, p. 378) comentar:

Era nisso que se revelava o ponto de chegada paradoxal da filosofia de Horkheimer que não havia jamais mudado no fundo, mas apenas superficialmente: uma crítica das ideologias que encontrava suas referências nos ideais burgueses e tomá-los apenas ao pé da letra não era possível, dada a autodestruição da razão e a dominação do mito da racionalidade dos fins. Ao mesmo tempo, no entanto, ela era possível se as idéias burguesas, esvaziadas de sua substância até não passarem de palavras, se completassem sob o protesto da natureza

Essa ideia se constitui como núcleo da conferência central da *Crítica da razão instrumental* — “A revolta da natureza”. Toda opressão da natureza possui seu reverso, sua “vingança”, diz Horkheimer, manifestada nas rebeliões sociais, (rebeliões claras, mas há também rebeliões obscuras que incitavam as “perturbações raciais” de sua época, por exemplo, contra os judeus), delitos individuais e perturbações mentais. Contribui para a análise da natureza vingativa, a ideia freudiana de recalque, com base na qual se encontra uma certa esperança.

A vitória da civilização, diz Horkheimer, é demasiada completa para ser autêntica. É por esse motivo que a adaptação contém, em nossa época, um componente de ressentimento e cólera recalçada. [...]

As esperanças, diz Wiggershaus, que Marx e Lukács, e o próprio Horkheimer, anteriormente, tinham colocado no proletariado — de que a miséria deles viesse dar na revolução, de que fosse um leão prestes a saltar, Horkheimer colocava agora em todos os sujeitos da civilização, mas principalmente nos loucos, nos delinquentes e nos rebeldes ‘malditos’ (como Sade e Nietzsche — os escritores malditos da burguesia). Praticar a ‘denúncia do que atualmente se classifica de razão’ ‘confiando na humanidade’: eis a concepção que Horkheimer opunha aos ‘patifes’ fascistas ‘que parecem zombar da civilização e favorecer a revolta da natureza’ (WIGGERSHAUS, 2002, p. 379, grifos do autor).

É sempre bom pensar que essas considerações foram feitas em um momento de extremo perigo político, isto é, em vista da data do texto publicação, 1946, um ano após o término da guerra, com ideias gestadas no período do confronto bélico. Posteriormente, a crítica de Horkheimer, para Wiggershaus, conservou o lamento da perda da razão objetiva e da desvalorização da especulação e da contemplação — embora referindo-se, ao mesmo tempo, à ‘verdade objetiva’. Se é possível distinguir o pensamento de Horkheimer e de Adorno, deve-se perceber a permanência de um princípio metafísico do qual Adorno mais facilmente abre mão.

Em Horkheimer permanecem ideias como esperança e redenção.

Conclusão

Encerro com uma citação de Marcuse, o qual, após reler a obra de Horkheimer em sua primeira edição, *Eclipse da razão*, escreveu-lhe uma carta, em 18 de julho de 1947, com o seguinte comentário:

Se, pelo menos, você pudesse chegar a explicar completamente todas as problemáticas que você consegue apenas esboçar nesse livro! Principalmente quanto ao que me incomoda mais: o fato da razão, que se lança na manipulação completa e na dominação, continuar sendo, mesmo assim, razão, em outras palavras: incomoda-me que o caráter verdadeiramente espantoso do sistema reside mais em sua racionalidade do que em sua ‘desrazão’. Naturalmente, isso é dito — mas você ainda precisa expô-lo detalhadamente para os verdadeiros leitores, senão ninguém poderá fazê-lo (WIGGERSHAUS, 2002, p. 36, grifo do autor).

Um pouco em defesa de Horkheimer, diria que *Eclipse da razão* é uma metáfora bastante pertinente neste caso (e mais feliz do que a de “razão instrumental”, conceito que às vezes é apropriado de maneira acrítica, como o de indústria cultural — acriticamente por tratar-se de uma admissão e não de uma crítica), pois no eclipse os astros não sucumbem, apenas apagam sua luz momentaneamente. Crise da razão também não significa o sobrepujamento da razão pela desrazão ou pelo irracionalismo, segundo Ricouer: “*La crise ne*

marque pas l'absence de toute fin, mais la conversion de le fin imminente en fin immanente" (RICOEUR, 1983, p. 23). Ao incluir o inconsciente (de Freud), a ideologia (de Marx) como uma espécie de encobrimento da razão, a teoria crítica pretendeu alargar o sentido de razão e não negá-lo, e o faz negativamente, isto é, na crítica a um tipo de razão que se supôs vencedora em diferentes manifestações, reveladas em uma aliança trágica entre ciência e política, particularmente no fenômeno dos totalitarismos, vivenciados pelos teóricos considerados neste texto.

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

DUARTE, R. P. **Mímesis e racionalidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Ed. Labor, 1976.

_____. **Teoria crítica**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1990.

JAY, M. **As idéias de Adorno**. Tradução Adail U. Sobral. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1984.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit**. Paris, Ed. Seuil: 1983. v. 2.

WIGGERSHAUS, R. **A escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento, significação política. Tradução Lilyane Deroche-Gurcel e Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Recebido em: 18 de maio de 2012.

Aprovado em: 20 de junho de 2012.

