Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

PAULO HENRIQUE YAMAWAKE

A RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE NA PRIMEIRA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA:

do materialismo interdisciplinar à crítica da razão instrumental

Campinas

2020

Paulo Henrique Yamawake

A RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE NA PRIMEIRA GERAÇÃO DA FORMAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA: DO MATERIALISMO INTERDISCIPLINAR À CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

Dissertação/Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

Coorientadora: Profa. Dra. Inara Luisa Marin Voirol

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO PAULO HENRIQUE YAMAWAKE, E ORIENTADA PELO PROF. DR. MARCOS SEVERINO NOBRE E COORIENTADA PELA PROFA. DRA. INARA LUISA MARIN VOIROL

Campinas

2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Y148r

Yamawake, Paulo, 1987-
A recepção da psicanálise na primeira geração da teoria crítica : do materialismo interdisciplinar à crítica da razão instrumental / Paulo Henrique Yamawake. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Marcos Severino Nobre.
Coorientador: Inara Luisa Marin Voirol.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Teoria crítica. 2. Psicanálise. I. Nobre, Marcos, 1965-. II. Marin, Inara Luisa. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The reception of psychoanalysis in the early critical theory : from the interdisciplinary materialism to the critique of instrumental reason
Palavras-chave em inglês:
Critical theory
Psychoanalysis
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Doutor em Filosofia
Banca examinadora:
Inara Luisa Marin Voirol [Coorientador]
Ernani Pinheiro Chaves
Felipe Gonçalves Silva
Adriano Marcio Januário
Virgínia Helena Ferreira da Costa
Data de defesa: 31-03-2020
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0000-0001-8037-339X
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/3423160450404990

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação/Tese de Mestrado/Doutorado/Mestrado Profissional, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 31 de março de 2020, considerou o candidato Paulo Henrique Yamawake aprovado.

Profa. Dra. Inara Luisa Marin Voirol

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

Prof. Dr. Adriano Márcio Januário

Profa. Dra. Virgínia Helena Ferreira da Costa

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Agradecimentos

A tese de doutorado representa o fim de uma etapa da vida e da carreira acadêmica. Mas prefiro pensar que é mais o início de uma nova etapa do que o fim de uma.

No ponto de vista pessoal, não foi um período nada fácil. Perdi pessoas que me eram muito importantes e que se foram muito cedo: meu pai, Paulo Yamawaka, que havia ainda muito por conquistar; meu avô, Teiji Yamawaki, que, aos olhos de uma criança, parecia saber de tudo e de todos; meu primo Fabrizio, que teve muita influência para me levar para o campo das ciências humanas; Maria Érbia, amiga e colega de trabalho, uma das pessoas com um senso de justiça mais acurados que eu já vi. Me dói muito o fato de não poder ter a oportunidade de poder compartilhar com eles o fim desta importante etapa e o início de uma nova. Abalos emocionais vieram acompanhados de outros problemas de ordem pessoal: enfim, tudo isso, somado ao pesado fardo da vida do pesquisador, devem ter influído para o fato de ter me juntado à estatística: sou um daqueles que adquiriu algum transtorno psíquico durante a pós-graduação. Depressão, no meu caso. Vi as atividades mais banais e corriqueiras perderem completamente o sentido e me demandarem uma energia gigantesca; vi minha autoestima derretida e vivenciei algo que conhecia teoricamente pelas leituras que fiz da obra de Freud. Luto e Melancolia, enfim: duas palavras que fizeram parte desta trajetória de uma maneira que eu não esperava.

Só consegui atravessar este período difícil e conturbado da minha vida com a ajuda de muita gente. Gostaria de mencionar algumas dessas pessoas queridas aqui. Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe, Sonia Oshiro, que sempre está ao meu lado e me apoia incondicionalmente. Agradeço também ao meu irmão, Luiz Yamawake, que, apesar da distância e do nosso estilo muito peculiar, sei que está sempre comigo, bem como à Claudia. Agradeço às minhas irmãs, Julia e Laura, por

tudo. Agradeço a todos os Oshiro, em especial à matriarca Dona Leiko, minha *bachan.* Agradeço também e a todos as minhas tias e tios, primas e primos, que, cada um à sua maneira, me serviram de inspiração durante toda a minha formação. Agradeço aos Yamawaka (ou Yamawake, ou Yamawaki, sei lá, eu já me conformei que teremos de conviver com esses erros de registro nos nossos nomes). Agradeço aos Lima Martin, à Thaís, à Cristina, ao César e ao Pedro que me acolheram como um verdadeiro membro da família. É um privilégio ganhar uma família nova tão calorosa e que me alimenta tão bem. E, claro, não posso deixar de agradecer à Bethânia.

Agradeço aos meus amigos de longa data: Fabio Akio, Ricardo Kenji e à Dona Julia; ao Gustavo Poli e à pequena Julia; ao Rafael Strapasson, ao Bruno Ferrari, ao Éder Ricardo, ao Tito Camargo, à Flávia Mello e ao Marco Bir. Um agradecimento especial ao Caio Alquati, com quem dividi uma casa, discussões interessantes (que ele certamente subestimaria se eu dissesse que foram cruciais para a confecção do meu texto), e as angústias que a vida acadêmica traz. Aos grandes amigos que fiz em Campinas: Raphael Concli, Felipe Durante, Fabrício Urbaneja, Eugênio Gonçalves, Lucas Lazarini.

Agradeço também a todos os membros do Grupo de Estudos de Teoria Crítica da Unicamp e ao Centro de Pesquisa de Psicanálise, Estética e Teoria Crítica da Unicamp, em especial ao Fernando Bee, ao Ricardo Lira, ao Rafael Palazi, à Raquel Patriota, à Barbara Santos. Agradeço também ao Cebrap e ao Núcleo Direito e Democracia, em especial ao subgrupo de psicanálise.

Passei um ano de aprendizado intenso em Frankfurt am Main, na Alemanha, pesquisando no Institut für Sozialforschung, financiado pela Bolsa Estágio em Pesquisa no Exterior (BEPE) da Fapesp. Foi realmente gratificante poder passar um tempo em uma instituição tão cheia de história e ainda tão importante para a pesquisa social contemporânea. É uma honra ter feito parte, ainda que de uma forma muito modesta, da história desta instituição que conhecia apenas através dos livros. Gostaria de agradecer ao professor Axel Honneth por toda a ajuda que garantiu a minha estadia na Alemanha, e pela oportunidade de frequentar no verão de 2016 o seu colóquio na Univesidade Johann-Wolgang Goethe de Frankfurt. E dedico um agradecimento especial a Dirk Braunstein que aceitou me orientar durante todo o período da BEPE. Dedico outro agradecimento especial a Olivier Voirol, que me deu grande apoio pessoal, intelectual e acadêmico durante o período.

Neste período na Alemanha, agradeço imensamente ao meu primo Fernando Oshiro e à Paula Márcio que tornaram minha estadia muito mais fácil, e, sobretudo, mais agradável. O apoio incondicional que eles me deram foi fundamental durante este período. E, claro, agradeço à pequena Maria Alice que, apesar dos olhares desconfiados nos primeiros dias, ao me dar alguns sorrisos tornavam os dias muito mais leves. Foi um grande privilégio poder acompanhar de perto o desenvolvimento da Maria no seu primeiro ano de vida.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, (FAPESP) pelo suporte financeiro para a realização do doutorado (Processo nº 2015/11323-0).

Agradeço aos professores que aceitaram fazer parte da banca examinadora: Prof. Ernani Pinheiro Chaves, Prof. Felipe Gonçalves Silva, Prof. Adriano Márcio Januário e Profa. Virgínia Helena Ferreira da Costa.

Acho que poucos podem ter o privilégio de ter um orientador e uma orientadora como Marcos Nobre e Inara Marin. As conhecidas diligência, competência e rigor intelectual de ambos fizeram com que o caminho para esta tese ficasse muito menos difícil. Cada uma à sua maneira: o Marcos num estilo mais alemão e a Inara num estilo mais francês, como acabei percebendo neste trajeto. O que me deixa aliviado é que embora compreendessem de todas as dificuldades pelas quais passei, nenhum dos dois deixou de lado o rigor na avaliação da minha produção, como sempre tem sido. Marcos, que sempre demonstra em seus textos e intervenções uma preocupação genuína aos grupos sociais mais vulneráveis a respeito da importância da vida material na vida das pessoas e fez isso presente na nossa relação de orientação. Inara que além de todo apoio intelectual me ensina a ser mais *hemmungslos*.

Devo um agradecimento especialíssimo à Thaís Lima, companheira da minha vida, que, perto ou longe, esteve sempre comigo. Foi graças a você, Thaís, que esta tese foi possível. consegui, várias vezes, me levantar, juntar meus pedaços e descer de novo pra arena.

Enfim, chegamos até aqui.

Dedico a você esta tese.

Resumo

O tema desta tese é a compreensão de Max Horkheimer sobre a subjetividade moderna e, mais especificamente, a subjetivação da dominação, entre os anos 1930 e 1940. A tese defendida aqui é a de Horkheimer tece uma teoria da subjetividade fundamentada em um encontro teórico bastante peculiar: Freud e Weber. Trata-se de uma leitura materialista da psicanálise freudiana e da sociologia da religião weberiana *em conjunto* que permite compreender tanto *a história* e como *o diagnóstico* da subjetividade moderna, bem como superar as limitações do marxismo. Mais do que isso, defendo que esta combinação para a investigação da subjetividade é duradoura na obra de Horkheimer, de maneira que resiste até mesmo às mudanças de modelos crítico por ele propostos. O que significa: para Horkheimer, Freud e Weber juntos fornecem a base para compreender a subjetividade moderna tanto no modelo crítico do chamado materialismo interdisciplinar, vigente na década de 1930, quanto no modelo da crítica da razão instrumental, nos anos 1940.

Palavras-chave: Teoria Crítica; psicanálise;

Abstract

The topic of this thesis is Max Horkheimer's understanding of modern subjectivity and, specifically, the subjectivation of domination between the 1930s and 1940s. I argue that Horkheimer builds a theory of subjectivity based on a peculiar theoretical encounter peculiar: Freud and Weber. It is a materialistic interpretation of Freudian psychoanalysis and Weberian sociology of religion *together* that makes it possible for Horkheimer and the early Critical Theory to understand both the history and the diagnosis of modern subjectivity. Furthermore, I argue that this combination for the investigation of subjectivity is long-lasting in Horkheimer's work, in a way that resists even the changes of the critical models proposed by him. That is, for Horkheimer, Freud and Weber together provide the basis for understanding modern subjectivity both in the interdisciplinary materialism of the 1930s and in the model of the critique of instrumental reason of the 1940s.

Keywords: Critical Theory; psychoanaysis

Sumário

Agradecimentos 5

Resumo 8

Abstract 9

Introdução 12

I. Subjetividade e marxismo: a crise do materialismo no início do século XX 30

Um breve panorama da crise do marxismo 30

Max Weber: um desafio teórico para o marxismo 43

Freud e o marxismo, o marxismo e Freud 53

Max Horkheimer e o diagnóstico da crise do marxismo 67

II. Uma nova compreensão da subjetividade moderna: o papel da psicologia no materialismo interdisciplinar 82

O materialismo lido sob a perspectiva hegeliana 85

A unificação entre ciência e filosofia: materialismo e interdisciplinaridade 97

A psicologia como ciência auxiliar da história.....112

Horkheimer, leitor de Freud.....123

Fromm, leitor de Freud.....135

Uma leitura concorrente sobre a subjetividade moderna: Weber e o “espírito” do capitalismo.....149

Lutero como um líder de massas burguês: Horkheimer e a Reforma Protestante como exemplo da formação da subjetividade moderna.....171

III. Angústia e razão: filosofia da história e subjetividade.....194

Um novo diagnóstico de tempo.....194

O mana e a visão mágica de mundo.....205

A “adaptação orgânica ao outro”: a mimese.....216

A angústia e a origem do mana.....228

A duplicação da natureza: o pressuposto da dominação.....235

Angústia e razão.....250

Referências bibliográficas.....256

Introdução

O tema geral desta tese é a compreensão de Horkheimer sobre a subjetividade moderna e, mais especificamente, a subjetivação da dominação, entre os anos 1930 e 1950. A tese mais ampla que gostaria de desenvolver aqui é de que a investigação da subjetividade feita por Horkheimer passa por uma leitura combinada de Weber e Freud, dentro de um quadro mais geral do marxismo. E gostaria de mostrar os dois autores se mantém importantes para a reflexão de Horkheimer sobre o tema, embora, importante ressaltar, haja mudanças significativas na leitura de cada um dos autores e de como um complementa o outro.

Para apresentar quais são as leituras apresentadas por Horkheimer e em que medida Freud e Weber se tornam importantes para a compreensão da subjetividade em cada modelo crítico, é preciso esclarecer brevemente o que quero dizer aqui com o termo subjetividade e em que medida ele é importante na obra de Horkheimer. Nas primeiras décadas do século XX, era intensa no campo do marxismo a discussão a respeito da possibilidade ou não da revolução. Sobre isso havia uma divisão analítica entre as condições objetivas e as condições subjetivas para revolução e um debate sobre a necessidade desses aspectos. De maneira breve, as condições objetivas, por um lado, dizem respeito à lógica interna própria do desenvolvimento e expansão do capital, que contraditoriamente produz as condições para sua superação. É o que se vê, por exemplo, na *lei da queda tendencial da taxa de lucro* e na sua expressão concreta, as crises econômicas. Por isso, as condições objetivas, tal como a crítica da economia política as descreve, são, por assim dizer, sistêmicas, estão ligadas à própria lógica do sistema econômico. De outro lado, as condições subjetivas se relacionam com a maneira como setores da sociedade se posicionam e se organizam diante da situação. Por exemplo, a consciência de classe

e o nível de organização do proletariado poderiam ser indicativo de uma maturidade de mulheres e homens para se colocarem contra a dominação capitalista. Trata-se, então, de uma dimensão individual, social, psíquica e cultural - superestruturais, no vocabulário marxista mais clássico - a respeito da possibilidade revolucionária. Compreender a subjetivação da dominação significa compreender como a dominação opera no campo da subjetividade. Ou, ainda, como e em que medida a dominação objetiva, sistêmica, se traduz para a esfera da subjetividade. Na tradição do marxismo, é o próprio Marx quem inicia essa discussão, com os conceitos de alienação e de ideologia, por exemplo. Em outro momento importante da análise da subjetividade, Lukács em *História e consciência de classe* mostra a força da reificação no processo de formação individual e das relações sociais como um todo nas sociedades capitalistas.

Ocorre que fora do campo do marxismo, houve avanços significativos nas ciências tradicionais entre o final do século XIX e o início do XX que promovem explicações que mais ou menos dialogam com o materialismo: a sociologia weberiana, e o nascimento da psicanálise. De um lado, Weber mostra como a ascensão do capitalismo moderno está ligado a uma mudança de conduta de vida perante o mundo que não foi determinada diretamente pela situação econômica, mas sim por uma ética religiosa tradicionalista e até mesmo antimoderna. Segundo ele, o luteranismo e, depois, o protestantismo ascético foram capazes de ressignificar moralmente a ideia de trabalho e de profissão, o que resultou em ações que possuem afinidade com o funcionamento do mercado capitalista. Eis o “espírito” do capitalismo: a ação voltada para o lucro em si mesmo. De outro lado, o aparato conceitual freudiano revela os mecanismos psíquicos por trás da formação de traços de caráter, inclusive aqueles ligados à dominação da natureza e à produtividade econômica. Freud mostra como a psique age diante das influências externas e que nem toda ação é, de fato, racional, como, por exemplo, mostra como as massas se comportam diante de uma liderança. Mais do que isso, o desenvolvimento de um Eu forte e independente não é um processo óbvio e corriqueiro, mas depende de circunstâncias ambientais e afetivas adequadas para essa configuração pulsional.

Diante das novas hipóteses disponíveis para explicar a subjetividade, o marxismo se vê obrigado a tomar uma posição. Alguns viam a reflexão das ciências tradicionais, “burguesas”, com muita desconfiança, como, por exemplo, a orientação

soviética pareceu seguir. Horkheimer, entretanto, segue uma rota diferente: segue, a seu modo, a trilha aberta por Lukács, que incorporou elementos da sociologia weberiana para investigar o fenômeno da reificação. A novidade que Horkheimer tenta colocar é a psicanálise freudiana: seu interesse no tema para explicar a subjetividade moderna fez com que atraísse para o *Institut für Sozialforschung* psicanalistas interessados no marxismo — os assim chamados freudo-marxistas. Trata-se de compreender *como* e *porque* os trabalhadores não agem de acordo com seus próprios interesses, apesar da crise sistêmica e objetiva pela qual o capitalismo passou no período entreguerras. Ou, em outro termo usado pela literatura secundária, a crítica da ideologia. Entretanto, é preciso reforçar que a apropriação de resultados das ciências tradicionais é um processo somatório, de mera adição de seus resultados, mas passa pelo crivo do fundamento materialista que Horkheimer desenvolve à época e, sobretudo, nos termos de uma Teoria Crítica. De maneira breve, diz respeito ao interesse em produzir um diagnóstico de época minucioso, metodologicamente histórico, visando observar no interior da lógica de funcionamento da sociedade as perspectivas para a emancipação humana.

A maneira como Horkheimer compreende o “espírito” de uma época e os mecanismos psíquicos predominantes em uma sociedade se dá em termos de uma antropologia filosófica. Termo que causa estranheza à primeira vista, afinal, no campo filosófico a ideia de uma antropologia diz respeita a uma investigação a respeito da essência humana, uma reflexão ontológica a respeito daquilo que é humano; ou se dá em termos de uma natureza humana, como pensadores do início da modernidade fizeram, como é o caso de Hobbes, por exemplo. De maneira geral, uma antropologia filosófica quer refletir sobre os traços e características presentes em todos os seres humanos, independentemente do lugar, da cultura, da sociedade e do tempo histórico; significaria fazer uma observação minuciosa dos humanos concretos e abstrair deles as características e as possibilidades presentes em todos; ou, então, despir a humanidade de sua cultura e de seu meio histórico, que seriam apenas elementos acidentais que não necessariamente fazem parte da essência humana. Se for assim, a estranheza se dá pela proximidade com o marxismo, afinal, um pressuposto abstrato a-histórico e independente da ação humana é absolutamente incompatível com uma teoria materialista. O que Horkheimer propõe, entretanto, é uma *antropologia filosófica materialista*: em suma, teria em comum o objetivo compreender os traços básicos

humanos, só que não de toda a humanidade, mas em relação com os meios de produção e reprodução material de uma determinada época histórica. Como Horkheimer parte de uma teoria da história de matriz hegeliana, ele reconhece que cada época histórica possui uma legalidade própria, isto é, uma lógica interna que permite compreender a sua estrutura objetiva e subjetiva. Deste modo, a ideia de uma antropologia materialista teria como meta a investigação dos aspectos subjetivos, mas sempre em relação sistêmica com os aspectos objetivos.

A antropologia filosófica é, como gostaria de mostrar aqui, um substituto materialista para o conceito weberiana de "espírito" — como em "espírito" do capitalismo, por exemplo, e não do espírito em sentido hegeliano. Trata-se de uma maneira de compreender a subjetividade, portanto. É sem dúvidas de um conceito rico, na medida em que consegue mostrar a força de ideias morais e religiosas, por exemplo, e de como elas podem servir de parâmetros para a conduta de vida dos indivíduos em uma determinada sociedade, produzindo efeitos duradouros. Ideias, que, na leitura de Weber, pouco se relacionam com a economia, mas que podem indiretamente dar diretrizes para a ação humana de maneira a impulsionar ou mesmo reduzir o desempenho econômico. No entanto, Horkheimer julga que a leitura típico-ideal do protestantismo ascético e mesmo do "espírito" do capitalismo obscurece todo o processo histórico contido por trás do sucesso da Reforma. As mudanças de posturas dos reformadores em relação à população dominada; os jogos políticos e de classe contidos nas negociações dos períodos de revolta; as estratégias de publicidade usadas pelos líderes, seja na linguagem popular e contundente, seja no formato grandioso na figura do líder; a pregação de uma moralidade que deprecia a humanidade; uma relação ambígua com a autoridade estabelecida, ora condenando-a, ora submetendo-se a ela: todas essas são características não apenas dos líderes da Reforma, mas dos líderes burgueses em geral do alvorecer da modernidade, como Horkheimer desenvolverá em "Egoísmo e movimento de libertação". O que significa que, embora Weber tenha oferecido uma tese de que a subjetividade tem influência decisiva para compreender a ascensão do capitalismo, há muito mais aspectos históricos por trás do "espírito" do capitalismo do que Weber argumenta.

Por outro lado, Horkheimer pretende elaborar uma teoria da subjetividade que não se relacione apenas àquilo que se expressa diretamente na realidade social. Isto é, não tem o intuito de compreender os fenômenos subjetivos aparentes, que se

expressariam, por exemplo, na moralidade, na religiosidade ou nas artes de uma época específica. Horkheimer visa também os elementos subjetivos ocultos, não necessariamente racionais, com os quais uma sociedade tem dificuldade de lidar, mas que faz parte da legalidade de uma época. Neste sentido é possível pensar em uma antropologia *de uma época*: trata-se de uma espécie de "essência" humana correspondente a uma configuração social específica. "Essência", entre aspas, porque não se trata, gostaria de insistir nisso, daquela ideia metafísica de essência, universal e imune às contingências da história. Mas, ao mesmo tempo, ela expressa os traços de comportamento relacionados com a reprodução material da sociedade que não são visíveis à primeira vista, que não se expressam explicitamente nas ações cotidianas. Neste sentido, para compreender a subjetividade ocidental moderna Freud oferece uma ajuda fundamental a Horkheimer. Freud havia descoberto a influência da autoridade para a formação de um Eu independente — ou o indivíduo autônomo, na linguagem liberal-burguesa — e os mecanismos psíquicos mobilizados para essa formação, bem como os processos para a formação de um Eu fraco, obediente e subjugado. Além disso, as descobertas de Freud dão um farto material de reflexão para a compreensão de sociedades então ditas "primitivas" e tentar compreender as peculiaridades da civilização ocidental moderna. Mas se é verdade que Freud tende a universalizar conceitos típicos do ocidente moderno, Horkheimer tem de evitar tais equívocos recorrendo à teoria materialista e de entender cada processo histórico em sua legalidade específica.

É também importante deixar claro que a leitura de Horkheimer a respeito destes dois autores não é única. Entre os anos 1930 e 1940 há uma mudança em seu modelo crítico, na constelação de disciplinas e de conceitos mobilizados para compreender a sociedade e para vislumbrar a emancipação. Isso ocorre porque há na obra de Horkheimer uma visível mudança de diagnóstico de tempo, e, por isso, o que se exige de uma teoria da subjetividade consequentemente também muda. Na década de 1930, sob o modelo crítico do materialismo interdisciplinar, Horkheimer busca elaborar uma teoria da subjetividade moderna e da subjetivação da dominação em termos de uma *antropologia da época burguesa*. De maneira muito breve, trata-se, como escreve Horkheimer, do traço da crueldade que se relaciona com a competição exigida pelo mercado e, consequentemente, pela própria sobrevivência física em uma economia capitalista; ou, como escreve Fromm, do caráter autoritário-

masoquista, que resulta de uma moralidade burguesa abstrata que condena a crueldade. São traços presentes na estrutura pulsional dos indivíduos de uma época histórica, digamos, nas profundezas de sua psicologia. Constituem, em suma, a "essência" do indivíduo burguês. Entretanto, entre o final da década de 1930 e o início dos 1940, Horkheimer já observava atentamente as transformações políticas e econômicas do pós crise de 1929 e da ascensão do fascismo, de maneira que escreve em "Estado autoritário" a respeito do fim da sociedade burguesa. Neste caso, faz pouco sentido manter um diagnóstico da subjetividade centrado no mercado capitalista ou nas instituições sociais correspondentes — como o surgimento da autoridade na família ou mesmo as lideranças burguesas. Em outras palavras: o diagnóstico de que o mercado não é mais o centro do capitalismo mais avançado muda a ideia de que a dominação é subjetivada via família burguesa. Afinal, já na fase do capitalismo monopolista já havia uma tendência da diminuição do número de proprietários capitalistas, o que faz que diminua o impacto social do pai burguês provedor capaz de sustentar uma mãe carinhosa e que cuida da esfera privada doméstica. A autoridade do pai perde sua relevância social na formação individual medida em que seu destino depende menos de suas decisões na administração de seus negócios e mais do conjunto de decisões tomadas por grandes conglomerados e, depois, pelo planejamento estatal. O que Horkheimer constata é que há uma mudança na constelação social, fundamentada na racionalidade instrumental, e, nesse sentido, todo o conjunto de disciplinas e de conceitos mobilizados para compreender a sociedade deve acompanhar essa mudança. O que inclui, evidentemente, uma teoria da subjetividade e da subjetivação da dominação. Aqui, uma antropologia filosófica é mobilizada para compreender a relação do ser humano com a natureza, de maneira a compreender não apenas a configuração familiar, mas também a dominação da própria subjetividade. Em outras palavras, a antropologia fundamenta uma filosofia da história.

No modelo da crítica da razão instrumental, ela ganha um protagonismo maior, sobretudo se observado no ponto de vista da *Dialética do esclarecimento*. Em parceria com Adorno, Horkheimer pretende na obra traçar uma linha histórico-dialética da razão ocidental, em busca de suas origens e do seu elemento que deu ensejo para o fascismo. Tomando como base as pesquisas mais avançadas de então das sociedades "primitivas", nos termos que eles empregam, Horkheimer e Adorno tentam

refletir a respeito da relação mais básica e mais simples do humano com a natureza, a fim de rastrear qual é o fundamento sobre o qual a razão ocidental e a formação do sujeito se fundamenta. Para tanto, aqui, mais uma vez, Weber e Freud oferecem elementos importantes para reflexão. Horkheimer e Adorno leem a tese weberiana do desencantamento do mundo em uma chave fora da sociologia da religião, transformando-a em uma filosofia da história que toma como fio a relação do homem com a natureza. Se pensarmos, de maneira bem esquemática, a sociologia da religião de Weber em etapas de complexidade das religiões, é possível estabelecer o seguinte parâmetro: uma etapa mágica, de pura imanência, em que os humanos atribuem poderes e vontades à natureza; uma etapa religioso-metafísica, em que há uma cisão progressiva entre o terreno e o divino, de maneira que o sentido do mundo terreno é conferido pelos Deuses. Horkheimer e Adorno interpretam essas etapas como uma filosofia da história - algo que Weber jamais faria - que reflete a relação do homem com a natureza. O ponto fundamental da crítica dos autores à racionalidade ocidental está no fato de que ela desenvolve uma relação com a natureza fundamenta sobretudo na dominação: conhecer a natureza significa dominá-la. Ocorre que dominar a natureza não significa apenas algo como dominar o fogo, domesticar plantas e animais ou construir abrigos, mas significa ao mesmo tempo o domínio da natureza interna. É neste ponto que Horkheimer e Adorno se utilizam de Freud: eles constatam que este gérmen regressivo intrínseco ao desenvolvimento da razão se deve ao fato de que a racionalidade ocidental se desenvolve a partir de uma relação com a natureza baseada na angústia. Isto é, a racionalidade instrumental moderna e seus produtos aparecem na obra como o ponto mais alto de um desenvolvimento do sentimento de angústia diante da natureza. O afastamento da natureza, a perda de sentido do mundo, a divisão entre a esfera do terreno e do divino, aparecem como processos que tem como base a meta humana de se ver livre de angústia. Ocorre que este procedimento que permite o domínio da natureza produz o seu contrário, isto é, ele também é responsável pela geração do sentimento de angústia. Por isso, o conceito freudiano de angústia serve como uma espécie de motor do desenvolvimento do esclarecimento. Processo semelhante ocorre na formação do sujeito: o domínio de si e a perspectiva de formação de um Eu capaz de dominar a irracionalidade do Id tem como meta a autopreservação e a supressão da angústia, mas, por outro lado, produz uma limitação de possibilidades na vida em sociedade que leva a mais angústia.

*

Por que Horkheimer? Há psicanálise na obra de Horkheimer? E, caso tenha, é relevante para a história da Teoria Crítica? Enfim, são questões que envolvem tanto o recorte do tema da pesquisa quanto uma espécie de repercussão das apropriações mais debatidas que a Teoria Crítica faz da psicanálise. E de fato considero estas questões relevantes para esta pesquisa – se serei capaz de respondê-las adequadamente, só o fim da tese poderá dizer.

Creio, entretanto, que há pelo menos cinco bons motivos – interrelacionados e até mesmo sobrepostos, mas ainda assim analiticamente distintos – para deixar que Horkheimer guie uma pesquisa a respeito da relação entre psicanálise e Teoria Crítica. O primeiro deles é que ao acompanhar a mudança de modelo crítico pela qual a obra de Horkheimer passa entre as décadas de 1930 e 1940 observa-se que o arranjo interdisciplinar se altera profundamente e, assim, o papel da psicanálise e os conceitos que dela são apropriados são outros. A mudança da posição da psicanálise, assim, mostra a dinâmica da Teoria Crítica, isto é, como um novo do diagnóstico de tempo demanda uma nova configuração teórica para a investigação social.

Claro, também seria possível ressaltar esta dinâmica recorrendo à obra de Adorno[1] ou de Marcuse[2]. Mas, e aí entra o segundo motivo, tomar Horkheimer como guia permite jogar uma nova luz sobre a sua obra. Boa parte da literatura sobre Teoria Crítica e de volumes introdutórios enfatiza Horkheimer ou como aquele que escreveu "Teoria Tradicional e Teoria Crítica" e dirigiu o IfS ou como o colaborador de Adorno na *Dialética do Esclarecimento*, de modo a ofuscar outra parte de sua obra[3]. E, na

[1] A tese de doutorado de Adriano Januário, por exemplo, quer ressaltar exatamente a dinâmica da obra de Adorno e suas mudanças teóricas de acordo com novos diagnósticos de tempo, contra a ideia de que há uma unidade em toda a obra de Adorno. Ver Adriano Januário, "Modelo Crítico e Diagnóstico do Tempo Presente em Th. W. Adorno" (Tese de Doutorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2016).

[2] Por exemplo, Maria Carnaúba mostra como o conceito de Utopia, bem como os conceitos que gravitam em torno deste, seguem esta dinâmica e como eles variam na obra de Marcuse. Ela mostra, sobretudo, como uma ideia de utopia na obra de Marcuse é tributária de uma apropriação da psicanálise em cada um de seus diagnósticos. Ver Maria Carnaúba, "Teoria Crítica e Utopia" (Tese de Doutorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2017).

[3] Neste sentido, Compatilho aqui da mesma impressão de John Abromeit em *Max Horkheimer and the Foundations of Frankfurt School*. De um lado, ele afirma que dentre os ensaios dos anos 1930 "only Horkheimer's 1931 inaugural adress as the new director of the Institute for Social Research, 'The

verdade, creio que há boas razões para esta ênfase. De um lado, qualquer pesquisadora ou pesquisador no campo da Teoria Crítica certamente teve que em algum momento estudar “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, seja por procurar ali fundamentos para a crítica ou mesmo por interesse histórico. De fato, a importância deste texto é enorme e indiscutível no campo da Teoria Crítica, e dentro da obra de Horkheimer ocupa um dos momentos principais. Por outro lado, Adorno assume dos anos 1950 em diante uma importante função de intelectual público na reconstrução da Alemanha pós-guerra e renova intensamente a sua filosofia[4]. No mesmo período, Horkheimer assume a reitoria da Goethe-Universität em Frankfurt, depois assume algumas aulas como professor visitante em Chicago, ministra várias palestras em que, de maneira geral, tenta reinterpretar o significado da Teoria Crítica no novo contexto alemão, mas pouco publica. Segundo Wiggershaus, diferentemente dos que foi no final dos anos 1920, “o Institut não constitui mais o centro do interesse de Horkheimer e significa para ele apenas um engajamento temporário”[5]. Enfim, a maioria das suas publicações deste período são póstumas e a sua obra fica mais fragmentária[6]. Diante desta diferença na intensidade da produção teórica, parece-me natural e justo que a recepção da obra de Adorno seja maior. Entretanto, estes dois pontos, a meu ver, não autorizam que boa parte da obra de Horkheimer seja negligenciada[7]. Tão

---

Present Situation os Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research’, and his 1937 programmatic essay, 'Tradicional and Critical Theory', remain somewhat familiar today. However, this focus on what are interpreted as Horkheimer's ‘methodological’ essays from the 1930s has contributed to a misleading view of the overall aims – and accomplishments – of his early Critical Theory”. De outro lado, Abromeit ressalta que Horkheimer “is often remembered today primarily as the coauthor (with Adorno) of *Dialectic of Enlightenment*” [John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).]

[4] Para um panorama da obra de Adorno no pós-guerra, ver Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (Brooklyn, NY: Verso, 2014); Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics* (New York: Free Press, 1979); Januário, “Modelo Crítico e Diagnóstico do Tempo Presente em Th. W. Adorno”.

[5] Rolf Wiggershaus, *Max Horkheimer: Unternehmer in Sachen »Kritische Theorie«* (Frankfurt am Main: Fischer, 2013), 189.

[6] Para um panorama da obra de Horkheimer no pós-guerra, ver os capítulos finais (XIII a XVI) de Wiggershaus, *Max Horkheimer*. Ver também Alfred Schmidt, “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy”, in *On Max Horkheimer: New Perspectives*, trad. John McCole (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995), 25–47; Jürgen Habermas, “Remarks on the Development of Horkheimer’s Work”, in *On Max Horkheimer: New Perspectives*, trad. Kenneth Baynes e John McCole (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995), 49–65.

[7] Abromeit aponta alguns motivos para um “eclipse” da obra de Horkheimer na recepção anglo-americana: a “*virtual halt*” pela qual sua obra passa nos anos pós-guerra, a proeminência de Marcuse

interessantes quanto os seus ensaios que tem uma ênfase metateórica, como é o caso de "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", outros textos de Horkheimer na década de 1930 apresentam um diagnóstico de tempo rico, que consegue observar tendências nos diversos campos da sociedade burguesa que apontam para o autoritarismo. Na verdade, este momento diagnóstico é inseparável do seu momento metateórico.

Rever a ênfase do diagnóstico de Horkheimer nos anos 1930 me leva ao terceiro motivo. A interpretação que Horkheimer faz da psicanálise é um ponto pouco explorado em sua obra. Os textos fundamentais em que esta apropriação da psicanálise aparece são, sobretudo, "Egoísmo e Movimento de Libertação: Para a antropologia da época burguesa" (1936) e os ensaios contidos no livro *Estudos sobre Autoridade e Família* (1936). Há nestes textos uma análise das instituições e da cultura burguesa que permitem observar como a dominação opera nas sociedades modernas e como ela se internaliza via uma ideia de autoridade. Horkheimer argumenta nestes textos que a passagem de uma autoridade baseada na violência física para a autoridade anônima do capital muda radicalmente a forma como a autoridade se expressa nos indivíduos: em suma, nas sociedades tradicionais a autoridade é externa, ao passo que nas sociedades modernas ela se internaliza. Horkheimer mostra como ocorre esta internalização nos movimentos de libertação da burguesia nascente, relacionando a ascensão da economia burguesa com o tipo de vínculo entre o líder e as massas, com os discursos e as pregações morais dos líderes burgueses que mobilizam afetos, com os interesses políticos e econômicos em jogo. Ora, é justamente a psicanálise que irá então prover as ferramentas conceituais para tal empreitada. Horkheimer escreve que Freud mostra que "proibições sociais, sob condições familiares e sociais gerais, contribuem para fixar o homem em uma etapa pulsional sádica ou para fazê-lo regredir a ela"[8]. Disposto a discutir uma "antropologia

junto ao movimento estudantil, a força do pós-estruturalismo francês na academia americana e sua afinidade com as filosofia de Adorno e Benjamin, e a proeminência de Habermas estão entre os motivos [Abromeit, *MH and the Foundations...*, 5–10.]

[8] Max Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung: Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", in *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*, 2º ed, 4 (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009), 80; Max Horkheimer, "Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era", in *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, trad. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey (1936; repr., Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1993), 104.

da época burguesa", Horkheimer observa que o processo econômico e a internalização moral da autoridade produzem uma estrutura de caráter típica da sociedade burguesa, o caráter sadomasoquista.

Investigar como Horkheimer se apropria da psicanálise pode ser útil por um quarto motivo, a saber, permite repensar as parcerias que ele estabeleceu nas primeiras décadas do *Institut für Sozialforschung*. A ideia de se apropriar do conceito psicanalítico de caráter para pensar a dimensão "espiritual", digamos, da sociedade burguesa é resultado de uma estreita parceria que Horkheimer estabeleceu com Fromm no início dos anos 1930[9]. Portanto, não me parece, como Bonß argumenta,

[9] É curioso notar como na literatura sobre Fromm, a relação dele com Horkheimer e o IfS é pouco explorada. É o que se vê, por exemplo, em Lawrence Friedman, *The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet* (New York, NY: Columbia University Press, 2013); bem como em Rainer Funk, "Zu Leben und Werk Erich Fromms", in *Erich Fromm Gesamtausgabe*, vol. 1, 10 vols. (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980). Em ambos os trabalhos, a época que Fromm colaborava com Horkheimer e o IfS parece receber um tratamento como se fosse uma etapa "ortodoxa" de sua obra e de seu conceito de caráter social antes de desenvolver sua teoria própria, aparentando uma espécie de evolução na obra de Fromm. O seguinte trecho expressa bem esta tese: "by the early 1940s he [Fromm] had ceased to be the austere Frankfurt Institute researcher and was on the verge of becoming a widely admired American writer and social critic" (Friedman, *The Lives of Erich Fromm*, 96.) Fenômeno semelhante ocorre na literatura sobre Horkheimer, isto é, sua relação com Fromm é também pouco explorada. Por exemplo, em *On Max Horkheimer: New Perspectives*, coletânea que reúne artigos sobre a obra de Horkheimer, apenas um dos 15 artigos faz alguma menção substantiva a Fromm [Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß, e John McCole, orgs., *On Max Horkheimer: New Perspectives* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995).] – evidentemente não ocorre o mesmo com Adorno. Outro exemplo é Olaf Asbach, *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis: Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997). Asbach mostra três momentos de uma das preocupações centrais da obra de Horkheimer, a saber, a relação entre teoria e práxis. O livro mostra as diferentes interpretações e diagnósticos da obra de Horkheimer até 1943, mas menciona a psicanálise apenas lateralmente e tende a subestimar a influência de Fromm no desenvolvimento da obra de Horkheimer. Entretanto, há interpretações mais recentes que apontam para interpretações diferentes, das quais esta tese compartilha. Uma é a de John Abromeit que argumenta que o núcleo do primeiro modelo da Teoria Crítica vinculdo ao IfS é justamente a parceria entre Horkheimer e Fromm. Para Abromeit, "There is no question that Horkheimer esteemed Fromm highly at this time, both personally and theoretically" (Abromeit, *MH and the Foundations...*, 195.), e ele mostra como isto se expressa tanto nos textos e apropriações conceituais de ambos os autores. Rolf Wiggershaus parece seguir a mesma linha em *Max Horkheimer: Unternehmer in Sachen "Kritische Theorie"*, biografia que escreve sobre Horkheimer. Ali ele considera que o colaborador mais importante de Horkheimer, depois de Pollock, com quem ele possui uma intimidade pessoal e teórica bastante especial, o colaborador mais importante é Fromm. Mais do que isso, Wiggershaus ainda adiciona que esta importância se mantém por alguns anos: "Für Horkheimer war Fromm (…) jahrelang der wichtigste intellektuelle Institutsmitarbeiter" (Wiggershaus, *Max Horkheimer*, 75.) Por fim, Katia Genel dá ênfase para o início dos anos 1930 em que as obras de Horkheimer e Fromm parecem estar sintonizadas em torno de uma teoria do caráter e de uma interpretação da primeira teoria das pulsões de Freud. Genel interpreta a relação de Horkheimer e Fromm em termos de um "acordo ambivalente". Do meio para o fim dos anos 1930, uma mudança de diagnóstico deixa cada vez mais evidentes suas divergências a respeito do papel da família e de uma concepção de subjetividade [Katia Genel, *Autorité et émancipation.*

que Fromm nunca foi próximo de Horkheimer[10]. Se é verdade que as suas divergências não aparecem apenas na sua ruptura em 1939, mas também é possível ver traços dela ao longo da década de 1930, por outro lado é também verdade que a obra de ambos tem convergências importantes, sobretudo até 1936. Creio que seja produtivo interpretar esta aproximação e afastamento de ambos nos termos de uma "afinidade eletiva", tal como John Abromeit o faz[11]. Se compreendo bem, trata-se de observar que a obra de cada um dos autores possui uma lógica própria, mas que em determinado ponto do desenvolvimento de ambas se aproximam, se influenciam mutuamente; no entanto, como suas lógicas são ainda distintas, elas responderam a mudanças de diagnóstico de modo diferente e se afastaram. Ou, se esta formulação bastante esquemática pode ser formulada na obra de Horkheimer e Fromm, poderia ser dito o seguinte. No final dos anos 1920, a tentativa de Fromm em reunir Freud e Marx apresenta uma afinidade com a intenção de Horkheimer renovar um marxismo em crise, incapaz de se repensar depois de uma vulgarização de sua teoria e da divisão da classe trabalhadora; na primeira metade dos anos 1930, Horkheimer se interessa pela apropriação materialista que Fromm faz do conceito de caráter, porque o permite pensar o seu diagnóstico da antropologia da época burguesa fundamentada psicanaliticamente na estrutura de caráter; por fim, após 1936, Fromm passa a ver em na teoria das pulsões de Freud um biologismo do qual é preciso prescindir caso queira de fato ter uma conexão com Marx; Horkheimer, por sua vez, aprofunda sua antropologia ao observar que a estrutura de caráter não é produzida pelo processo econômico enquanto tal, mas pelo processo mais amplo da dominação da natureza e

---

Horkheimer et la théorie critique (Paris: Payot, 2013); Katia Genel, "L'approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno", *Astérion: Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, nº 7 (2010), http://asterion.revues.org/1611; Katia Genel, "Escola de Frankfurt e Freudo-Marxismo: Sobre a pluralidade das articulações entre psicanálise e teoria da sociedade", trad. Inara Marin e Ricardo Lira, *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* 1 (2017): 263–88.]

[10] Wolfgang Bonß, "Critical Theory and Empirical Social Research: Some Observations", in *The Working Class in Weimar Germany: A Psychological and Sociological Study*, por Erich Fromm, trad. Barbara Weinberger (Warwickshire: Berg Publishers, 1980).

[11] Abromeit, *MH and the Foundations...*, 201. A meu ver, esta interpretação da relação entre Horkheimer e Fromm em termos de uma "afinidade eletiva" é mais interessante do que a interpretação de Genel, que argumenta que há uma "convergência efêmera" entre os dois. É verdade que antes da ruptura "oficial" de Horkheimer e Fromm em 1939 já há traços conceituais que diferenciam a teoria de ambos pelo menos desde 1935, e de maneira mais direta em 1937. No entanto, penso que os resultados da colaboração de ambos teve um impacto tão relevante que o adjetivo efêmero tende a retirar o peso desta colaboração.

do desenvolvimento da razão. Enfim, observar esta relação entre Horkheimer e Fromm desta maneira só é possível, a meu ver, se se observar como Horkheimer se apropria da psicanálise.

Isso também permite observar mais de perto o caminho teórico de Horkheimer e de Adorno que os levam para a *Dialética do Esclarecimento*. No ponto de vista da obra de Adorno, Susan Buck-Morss afirma que a *Dialética do Esclarecimento* possui um claro elemento de continuidade em relação à sua obra nos anos 1930: o livro de 1947 "poderia de fato ser visto como uma realização concreta [concrete working out] da ideia de 'história natural' que ele esboça em seu discurso de 1931"[12], em referência ao texto "A Atualidade da Filosofia"[13]. No que diz respeito a Horkheimer, já mencionei a mudança na sua obra do materialismo interdisciplinar para a crítica da razão instrumental entre as décadas de 1930 e 1940. No entanto, como no início dos anos 1940 se observa uma aproximação da filosofia de Horkheimer com a de Adorno, ou, nos termos de Martin Jay, a ideia de uma totalidade positiva do materialismo interdisciplinar de Horkheimer passa a perder força diante da mudança de diagnóstico e a totalidade negativa de Adorno, inspirada em Benjamin, passa a ganhar força[14]. Ora, de fato, tanto esta ruptura na obra de Horkheimer como também a aproximação entre Horkheimer e Adorno são decisivas para o desenvolvimento da

[12] Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 59.

[13] Theodor W. Adorno, "The actuality of philosophy", *Telos* 31 (1977): 120–33. Como aponta Adriano Januário, a interpretação de Buck-Morss a respeito da obra de Adorno possui alguns problemas. Ela tende a dar uma unidade a toda obra de Adorno, desde o texto "A atualidade da filosofia" até a *Dialética Negativa*. Interpretar Adorno desta maneira, de acordo com Januário, deixa em segundo plano suas transições teóricas e seus diagnósticos de tempo específicos para cada momento (Januário, "Modelo Crítico e Diagnóstico do Tempo Presente em Th. W. Adorno", 9, nota 1.) Neste sentido, partilho da tese de Januário. No entanto, o que gostaria de ressaltar aqui com esta citação é que durante a década de 1930 Adorno não adere integralmente aos fundamentos do materialismo interdisciplinar e produz um modelo crítico próprio, embora sem a força institucional que Horkheimer possuía; e que na *Dialética do Esclarecimento* há mais traços do modelo crítico "alternativo" de Adorno do que do materialismo interdisciplinar de Horkheimer, embora isso não signifique de modo algum que Adorno tenha um protagonismo na redação da obra. Em suma, é possível ver na *Dialética do Esclarecimento* um desenvolvimento e afinidade da obra de ambos em relação a seus escritos anteriores.

[14] Ver Martin Jay, "Positive and Negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Vision of Interdisciplinary Research", in *Permanent Exiles: Essays on the Intelectual Migration from Germany to America* (Nova York / Oxford: Columbia University Press, 1986), 107–19. Para um desenvolvimento mais aprofundado das noções de totalidade na obra de Horkheimer e Adorno ver os capítulo correspondentes de Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1984).

primeira geração da Teoria Crítica[15]. Mas se observarmos mais de perto a ideia de antropologia da época burguesa que ele desenvolve nos anos 1930, podemos observar que os temas ali presentes reverberam também na Dialética do Esclarecimento, em que pese o rompimento com os pressupostos de uma crítica da economia política presente no materialismo interdisciplinar. Isto é, seria então possível observar um fator da mudança da obra de Horkheimer que tem origem dentro do próprio arcabouço conceitual de que dispõe, ou um traço de continuidade, se quisermos. Em suma, no primeiro momento a antropologia aparece em termos de um diagnóstico de tempo, de uma antropologia da época burguesa baseada na interpretação materialista da teoria psicanalítica do caráter; já no segundo, a antropologia é, de acordo com Marcos Nobre e Inara Marin, "entendida em termos de uma transformação da psicanálise freudiana tornada teoria social, que reformulou a ideia mesma de interdisciplinaridade tal como pensada até então"[16].

Sendo assim, concentro-me aqui no período entre 1930 e 1950 – quase o mesmo que Martin Jay escolheu para fazer sua "biografia intelectual" do *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt[17]. Mas tal período foi escolhido não somente pela valiosa indicação do trabalho pioneiro de Jay, mas, mais importante, por conta da grande produção de Horkheimer no período que dirige o IfS e edita *a Zeitschrift für Sozialforschung*, bem como pela importante parceria intelectual que tem com Adorno na redação da *Dialética do Esclarecimento*. Isto é, como Horkheimer é o nosso guia, penso que seja mais interessante se o foco for dado ao período em que sua obra é mais densa e intensa. Claro, algumas contribuições posteriores, não apenas de Horkheimer, mas também de outros autores que se ocuparam do tema "Teoria Crítica e psicanálise", serão mencionadas aqui conforme ajude na construção desta tese – mas o foco é outro.

---

[15] Sobre a relação entre Horkheimer e Adorno, ver, além do artigo de Jay citado acima, Abromeit, *MH and the Foundations...*, "Excursus II - Divergence, Estrangement, and Gradual Rapprochement: The Evolution of Max Horkheimer and Theodor Adorno's Theoretical Relationship in the 1930s". Ver também Stefan Breuer, "The Long Friendship: On Theoretical Differences between Adorno and Horkheimer", in *On Max Horkheimer: New Perspectives*, org. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß, e John McCole, trad. John McCole (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995), 257–79.

[16] Marcos Nobre e Inara Marin, "Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento", *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 20 (dezembro de 2012): 106.

[17] Martin Jay, *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, trad. Vera Ribeiro (Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2008).

Gostaria ainda de levantar mais uma questão que se coloca como desafio para esta pesquisa. Por que mais um trabalho sobre psicanálise e a primeira geração da Teoria Crítica? Muitos acadêmicos, principalmente na Alemanha, nos Estados Unidos e na França, já se dedicaram a estudar a história da Teoria Crítica e já debruçaram sobre o tema da subjetividade . E mesmo no Brasil o livro *Teoria Crítica e Psicanálise* (1978) de Sérgio Paulo Rouanet[18] é um dos pioneiros a abordar o assunto e apesar de ter sido publicado quatro décadas atrás continua sendo uma grande importante referência.

Enfim, embora os motivos apresentados acima já tenham antecipado, gostaria de reorganizar aqui algumas das teses que procuro defender aqui. A primeira delas e talvez a principal é mostrar a importância de Horkheimer não apenas para o estabelecimento dos fundamentos teóricos da Teoria Crítica, mas também como um dos responsáveis e autor de uma original apropriação da psicanálise. Por isso, muitas das teses que gostaria de levantar se entrelaçam com os motivos apresentados acima que me levaram a escolher Horkheimer como o guia de uma pesquisa entre psicanálise e Teoria Crítica. Se aqueles motivos estiverem corretos, no entanto, creio que eles podem capaz entrar em debate com algumas interpretações. Ela nos permite, por exemplo, a contestar algumas posições de Rouanet no que diz respeito às duas primeiras partes do livro Teoria Crítica e Psicanálise. A “Parte I” tem como título “As Raízes Freudo-Marxistas” e é dividido em três capítulos. No primeiro, chamado “Tendências Gerais” apresenta (Capítulo 1, “Tendências Gerais”), com uma leitura de Helmut Dahmer, um panorama dos dilemas do marxismo, suas dificuldades para compreender a estrutura subjetiva da dominação e as tentativas de Otto Fenichel e Siegfried Bernfeld para unir Freud e Marx; depois apresenta (Capítulo 2, “Reich”) a apropriação que a primeira obra de Wilhelm Reich entre Freud e Marx, bem como entre a clínica e a militância; por fim, apresenta (Capítulo 3, “Fromm”) como a primeira obra de Fromm procura estabelecer uma união entre Marx e Freud, repensando também as categorias que Reich estabelecera, o que o leva para uma teoria do caráter. A “Parte II – Adorno e Horkheimer”, por sua vez, é composta por cinco capítulos e trata de como Freud foi lido por ambos os autores e como a psicanálise reverbera em suas obras. Como é possível extrair do título da Parte II, o foco de

[18] Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*, 2º ed (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986).

Rouanet é a crítica da razão instrumental, o modelo crítico da Dialética do Esclarecimento. Mais do que isso, torna-se clara a ênfase que ele dá à obra de Adorno, acrescentando ali as reflexões que ele faz nos anos 1960, por exemplo, a de uma dialética negativa.

A falta de uma consideração mais aproximada a respeito da obra de Horkheimer leva Rouanet, a meu ver, a alguns problemas que gostaria de levantar. Antes disso, cabe dizer que não é minha intenção diminuir a obra de Rouanet: a relevância de suas interpretações fala por si só e as acompanho em muitos aspectos. No entanto, creio que o recente aumento na "scholarship on Horkheimer"[19] permite rever e atualizar algumas posições de Rouanet, tornando sua obra ainda mais interessante. Para ser mais específico, cito alguns pontos. Em primeiro lugar, não observar como Horkheimer se apropria da psicanálise para um diagnóstico de tempo faz com que a presença teórica de Fromm seja subestimada na Teoria Crítica, sobretudo na década de 1930. Isto é, Fromm não seria apenas parte das "Raízes Freudo-Marxistas" da Teoria Crítica, como Rouanet classifica, mas seria uma parte efetiva e fundamental do desenvolvimento da Teoria Crítica. Em segundo lugar, observar como Horkheimer lê a psicanálise evitaria compreender a relação da Teoria Crítica com a psicanálise como uma passagem direta do Freudo-Marxismo para a *Dialética do Esclarecimento*, deixando de lado o momento do materialismo interdisciplinar. De fato, no que diz respeito a Horkheimer, Rouanet faz uma análise somente dos *Estudos sobre Autoridade e Família*, mas deixa de lado textos como centrais como "História e Psicologia" e "Egoísmo e Movimento de Libertação". Entretanto, e aí inclui o terceiro ponto, Rouanet trata os *Estudos sobre Autoridade e Família*, como "Primeiros Estudos" de uma teoria da personalidade, que teria uma continuidade e culminaria em um questionário "mais refinado" em *A Personalidade Autoritária*. É verdade que a pesquisa de *A Personalidade Autoritária* conta com uma maior sofisticação nos métodos e nos seus resultados. Mas isso, a meu ver, não autoriza que os *Estudos sobre Autoridade e Família* sejam analisados somente como uma etapa preliminar que se realizaria mais tarde; ao contrário, se lidos em conjunto com os ensaios de Horkheimer sobre a antropologia da época burguesa, bem como

[19] Abromeit usa esta expressão ao dizer que a "scholarship on Adorno is much further advanced than on Horkheimer" [Abromeit, *MH and the Foundations...*, 349.] Apesar de Abromeit não dizer que há um considerável aumento de interesse na obra de Horkheimer, sobretudo no que diz respeito ao período anterior ao da *Dialética do Esclarecimento*, me parece que a obra dele faz parte de uma tal crescente.

com a teoria do caráter de Fromm do começo dos anos 1930, é possível observar ali de maneira detalhada o compromisso de Horkheimer com um diagnóstico de tempo. Que, aliás, muda depois na confecção de *A Personalidade Autoritária.*

Além de mostrar a importância de Horkheimer na integração da psicanálise na Teoria Crítica, gostaria também de mostrar a mudança pelas quais a leitura da obra Freud passou na obra de Horkheimer. Mas, sobretudo, é importante ressaltar que esta mudança se relaciona com a mudança de diagnóstico. Enfim, o que pretendo desenvolver aqui é a tese de que nos anos 1930 a colaboração entre Horkheimer e Fromm tem como se baseia numa interpretação da primeira teoria das pulsões de Freud, aquela que se baseia no par conceitual pulsão de autopreservação (ou pulsão do Eu) e pulsão sexual. Embora Freud já tivesse problematizado esta divisão na sua reflexão sobre o narcisismo e estabelecido um novo par conceitual em Além do Princípio do Prazer (1920), a pulsão de vida e a pulsão de morte, Horkheimer e Fromm procuravam reinterpretar a primeira teoria pulsional freudiana. Horkheimer escreve que o "aparato conceitual criado por ele [Freud] nas suas primeiras obras presta um serviço importante para a compreensão destes processos [os mecanismos psíquicos da crueldade]". A primeira versão da teoria das pulsões pode ser interpretada de maneira dialética, ao contrário da "metafísica biológica" a que a ideia de pulsão de morte leva a psicanálise. Segundo Horkheimer, Freud, com a sua ideia de pulsão de morte, naturaliza a agressividade e a destrutividade de modo que o leva, em Mal-Estar na Civilização (1930), a uma "filosofia da história simples", em que a luta da civilização contra a desintegração torna impossível uma melhora nas condições sociais e "todas as maneiras de coerção e as leis, assim como a moralidade e a religião, são tentativas de se contrapor aos efeitos de uma eterna pulsão destrutiva". Fromm, por sua vez, mostra em "Método e Função de uma Psicologia Social Analítica" (1932) como o método original da psicanálise é em princípio materialista, isto é, não é necessária nenhuma adaptação dos métodos da psicanálise para uma união com o materialismo, mas é preciso seguir a sua orientação original.

Na década de 1940, por sua vez, a psicanálise assume o centro do modelo crítico da *Dialética do Esclarecimento*, reorganizando a interdisciplinaridade em torno dela. Horkheimer e Adorno realizam ali uma espécie de filosofia da história, uma antropologia da razão, tentado compreender a sua origem e seu desenvolvimento por meio da psicanálise. É difícil aqui identificar qual Freud eles utilizam – se é que dá pra

dizer que eles se apropriam de alguns conceitos de uma determinada etapa da obra freudiana coerentes entre si. O que dá para dizer é que não há mais uma rejeição da ideia de pulsão de morte, embora também seja precipitado dizer que eles adotam algum tipo de biologismo do qual acusaram Freud. Para mostrar que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter-se à mitologia”, as conhecidas teses gerais do livro, os autores procuram reconstruir a origem e a história da razão fundamentada no conflito entre a espécie humana e a natureza. Aqui a ideia de angústia ocupa um papel central, bem como os conceitos que gravitam próximos dela, como o medo e terror. Em suma, a angústia em relação ao desconhecido da natureza interna e a natureza externa impõem à autopreservação humana é o que está no centro da origem da razão. Há aqui um paralelo com “Inibição, Sintoma e Angústia” (1926), texto em que Freud conclui que a relação entre angústia e recalque é inversa ao que concebera antes: agora, a angústia é a fonte do recalque.

I. Subjetividade e marxismo: a crise do materialismo no início do século XX

Um breve panorama da crise do marxismo

Após o falecimento de Karl Marx em março de 1883, o seu legado teórico torna-se, ainda mais do que já era, peça central de intensas disputas. Tais disputas não surgem apenas de movimentos políticos ou teóricos alheios ao campo do marxismo, em forma de ataques, acusações e desqualificações, mas se intensificam também em seu interior: isto é, dentro do próprio campo do marxismo havia uma série de disputas teóricas e políticas a respeito de Marx. Um dos principais pontos de disputa ocorreu em torno da seguinte questão: diante dos novos desafios impostos pelas transformações do capitalismo no final do século XIX e nas primeiras décadas do XX, qual seria a interpretação dos fenômenos sociais mais fiel à teoria de Marx? Ou, em outras palavras — e para usar um termo bastante utilizado à época —, quem seria o marxista mais "ortodoxo", capaz de produzir um diagnóstico "verdadeiramente marxista", permanecendo em consonância com os escritos deixados por Marx, mesmo depois das tantas transformações da sociedade europeia? Ainda, é possível acrescentar uma questão antecedente: diante das crises econômicas, da guerra mundial, da reconfiguração geopolítica, do avanço tecnológico, é possível, ou mesmo conveniente, permanecer fiel à teoria de Marx?

Karl Kautsky é um dos principais nomes nesta disputa. Depois que o SPD, o partido Social Democrata Alemão, publica o *Programa de Erfurt*, cuja parte teórica tem Kautsky como um de seus principais responsáveis, ele publica *A luta de classes*, livro que se tornaria um símbolo do que seus críticos depois chamariam de "marxismo

vulgar", como Lênin, por exemplo, o fez[20]. De qualquer modo, isso serve como um testemunho de que Kautsky era, na passagem do século XIX para XX, considerado como um dos melhores e mais influentes leitores e divulgadores das ideias de Marx[21], e não por acaso se responsabilizava pelas orientações teóricas do SPD, o maior partido operário do mundo. No entanto, sua fama mudou muito já a partir da segunda década do século XX — como próprio testemunho de Lênin indica. Na história do marxismo, a teoria de Kautsky envelhece muito mal: uma das interpretações correntes sobre sua obra é a de que o autor, muito influenciado por uma noção evolucionista de oriunda de suas leituras sobre Darwin, teria interpretado o materialismo histórico de Marx de uma maneira mais determinista do que dialética — ou mais positivista do que hegeliana[22]. É comum que no campo do marxismo ao longo do século XX seja dirigida uma crítica a um marxismo "determinista", "evolucionista", "mecanicista" ou "teleológico" — e, neste caso, a crítica é dirigida indiretamente a leituras feitas da obra

[20] Lênin que, após à Revolução Russa, não guarda nenhum pudor nas críticas em sua réplica a Kautsky, quem considera um virtuose "nesta arte de ser marxista em palavras, mas um lacaio da burguesia de fato". Uma relato mais aprofundado da controvérsia entre Lênin e Kautsky foi feita por Ruy Fausto, "A polêmica sobre o poder bolchevista (Kautsky, Lenin, Trotsky)", *Lua Nova* 53 (2001).

[21] É como mostra, por exemplo, Fernando Claudín: "Kautsky enjoyed great authority among socialists of all countries. After the death of Engels, he was regarded as the most faithful interpreter of Marx's theory" (Fernando Claudín, "Democracy and Dictatorship in Lenin and Kautsky" I 106 (1977), https://newleftreview.org/issues/I106/articles/fernando-claudin-democracy-and-dictatorship-in-lenin-and-kautsky.pdf.) Ver também: Stephen Eric Bronner, "Karl Kautsky and the Twilight of Orthodoxy", *Political Theory* 10, nº nº 4 (1982): 580–605. O verbete de Patrick Goode sobre Kautsky em *A Dictionary of Marxist Thought* afirma que pelo menos até 1909 Kautsky gozava de certa unanimidade dentre os marxistas (Tom Bottomore, org., *A Dictionary of Marxist Thought*, 2º ed (Oxford / Malden: Blackwell Publishers, 1991), 280.)

[22] Sobre o sentido da interpretação determinista de Kautsky e sobre a influência de uma certa interpretação do evolucionismo darwinista, apoio-me em historiadores do marxismo como é o caso de Howard e King, que apontam duas mudanças fundamentais que Kautsky fez da obra de Marx: "First, the Hegelian and humanistic qualities which had characterized Marx's early writings and remained a theme in some of his mature work was replaced, to a considerable degree, by the more familiar positivistic method already widely accepted by bourgeois critics of contemporary capitalist society. Strict causal logic, predictive tendencies and determinism edged out the Marxian categories of dialectical transcendence. Second, evolutionary scientific naturalism was infused into Marx's thought, bringing with it an optimistic belief in international peace, socioeconomic progress and the gradual advance of scientific understanding. Karl Kautsky in particular had been a Darwinian before he became a Marxist, and his philosophy owed much more to Anti-Dühring than to the early Marx. Kautsky saw Marxism as the science of history and his version of Marxian political economy rested firmly on this foundation" (Michael Charles Howard e John Edward King, "Berstein, Kautsky and the Revisionist Controversy", in *A History of Marxian Economics*, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1989), 69.)

de Kautsky[23]. Segundo ele, a dinâmica do funcionamento da economia capitalista conduziria necessariamente à concentração de renda, o que conduz o capitalismo a crises, cada vez mais severas; por sua vez, a amplitude e a intensidade crescente das crises acirrariam as condições de vida do proletariado, o que dariam as condições materiais para tanto para adquirir consciência a respeito da natureza das crises e da miséria de sua situação econômica, como para a organização política para combatê-las[24].

Por isso, para o determinista, o socialismo é social-, econômica- e, até mesmo, *logicamente* inevitável. Mas, se for assim, surge um problema de ordem prática: qual seria o sentido da mobilização do proletariado? Ou seja: como justificar que o fato de que proletariado tem de se manter organizado e atuante? Se for verdade há progressão histórica inevitável em direção ao socialismo, conduzida pela própria lógica do capital, organizar os trabalhadores em partidos e sindicatos parece secundário e até mesmo desnecessário. Para Kautsky, o processo de transformação o capitalismo não apenas pode ser acelerado, mas deve haver na organização dos trabalhadores uma disposição subjetiva para a mudança. A subjetividade deveria acompanhar conscientemente a objetividade, mas sem as amarras ideológicas da burguesia. Neste sentido, o *Programa de Erfurt* coloca a conquista do poder político como objetivo do SPD. Fundamento para isso estaria na primazia das condições objetivas, i.e., estruturais, materiais e econômicas, sobre as condições subjetivas, superestruturais, simbólicas e culturais. Na verdade, mais do que uma primazia: tratar-se-ia de uma relação de *determinação* (*Bedingung)*[25], uma vez a produção dos meios

[23] Não cabe aqui, evidentemente, dizer se as leituras feitas da obra de Kautsky fazem justiça ou não à letra do autor, como pretende fazer John H. Kautsky, neto de Karl (John H. Kautsky, "Karl Kautsky's Materialist Conception of History", *International Journal of Comparative Sociology* XXX (1989).) Mas o fato é que a literatura sobre o tema mostra que ele foi assim interpretado, tanto por seus defensores da época, quanto pelos seus posteriores críticos.

[24] É o que se lê, por exemplo, em *Road to Power*: "These conditions are being constantly created by the development of the capitalist methods of production and the class struggle between capitalists and laborers growing therefrom. So it is that just as the continuous expansion of capitalism necessarily and inevitably goes on so the inevitable antithesis to this expansion, the proletarian revolution, proceeds, equally inevitably and irresistibly" (Karl Kautsky, *The Road to Power* (Chicago: Samuel A. Block, 1909), 6–7.)

[25] Também traduzido por "condicionamento" e, da mesma forma, o verbo *bedingen* é traduzido tanto por determinar como por condicionar. Troca que talvez tente aliviar o peso que a expressão determinar traz. Fato é que o uso indiscriminado do termo sem uma densidade conceitual de matriz hegeliana pode colocar

de sobrevivência é primordial e determina como será a natureza dos fenômenos superestruturais. Eis uma suma do que se chama de "determinismo economicista": determinismo se refere não apenas ao movimento histórico determinado em direção ao socialismo, uma vez que Marx havia descoberto a sua lógica de funcionamento, mas também um pressuposto histórico de que fenômenos superestruturais, como é o caso da subjetividade, seriam interpretados como consequências determinadas pela objetividade, i.e., das condições estruturais de reprodução material. Essa figura "determinista-teleológica" da primazia da economia se tornou uma espécie de imagem pública do materialismo histórico fora do campo do Marxismo — é, pelo menos, a maneira como figuras importantes do cenário intelectual germânico, como Weber e Freud, por exemplo, leem. E Kautsky foi fundamental para a construção dessa imagem.

Eis que, aproveitando esta brecha, Eduard Bernstein ganha importância. Figura central do que se chama de *revisionismo* da teoria de Marx, Bernstein propôs revisões no sentido de "criar unidade da teoria e realidade, da formulação e ação"[26]. No livro *The quest for evolutionary socialism: Eduard Berstein and social democracy*, Manfred Steger sintetiza três pontos que caracterizam o revisionismo[27]. Em primeiro lugar, Bernstein se coloca *contra* a ideia de que as contradições fundamentais do capitalismo levariam a um colapso inevitável. Ele já acusava o *Programa de Erfurt* de sustentar uma concepção determinista e economicista da história, que levaria o capitalismo às suas crises e, por fim, ao colapso do sistema. Para ele, na verdade, o capitalismo parecia ressurgir das crises com uma potência cada vez maior. Em segundo lugar, Bernstein trata o problema da transição de uma sociedade capitalista para uma sociedade socialista de maneira bastante controversa. Abertamente contra a ideia de uma ruptura radical ou de ditadura do proletariado, Bernstein teria tentado enfatizar o que há de "evolucionista" em Marx e Engels, mostrando que o socialismo pode ser alcançado por uma mudança gradual, via reformas sociais e representação eleitoral. Isso seria necessário, porque a transição *não* poderia ser realizada sem a burguesia: a ênfase não deve ser dada em destrui-la, mas sim em superá-la. Por último, Bernstein contesta a tese de que a concentração do capital que já ocorria no

[26] Manfred Steger, *The quest for evolutionary socialism. Eduard Berstein and social democracy* (New York: Cambridge University Press, 1997), 80–82.

[27] Steger, 78.

fim do século XIX estaria levando o proletariado a uma crescente pauperização. Ao contrário, para Bernstein, reformas jurídicas sobre a legislação do trabalho teriam proporcionado uma melhora crescente e bastante significativa das condições de trabalho para o operariado.

Daí que Bernstein coloca a seguinte questão: se tais conquistas que trouxeram mudanças materiais para melhor nas condições de vida dos trabalhadores — mudanças inimagináveis em meados do século XIX — foram possíveis, por que este não poderia ser um caminho possível um futuro controle dos meios de produção? A recepção das ideias de Bernstein dá maior ênfase à *estratégia* usada para alcançar o objetivo do proletariado em vez do objetivo mesmo, i.e., o socialismo. É famosa a sua frase de que "o movimento é tudo; a meta final nada". Bernstein argumentaria que o socialismo não é alcançado apenas mediante uma ruptura brusca com a ordem burguesa, mas, ancorado no tamanho e no sucesso eleitoral do SPD entre o fim do século XIX e o início da Primeira Guerra, pode ser alcançado de maneira gradual. Proposta que pode ser lida como uma organização da subjetividade para a transformação objetiva. Eis a sua "heterodoxia" aberta e consciente: ao recusar o determinismo economicista de Kautsky, Bernstein se concentra em mobilizar, por assim dizer, a superestrutura para provocar uma mudança estrutural. Por isso que, para Bernstein, a ideia de uma revolução enfatizada pelos marxistas "ortodoxos" seria supervalorizada[28].

Enfim, a crise pela qual o marxismo passa nas duas primeiras décadas do século XX passa por duas figuras bastante influentes: o determinismo de Kautsky, e o revisionismo de Bernstein. De um lado, Kautsky alega se manter ortodoxo em relação às leituras da obra de Marx, tendo em mente a lógica do fundamento

[28] Testemunho disso é o que Rosa Luxemburgo enfatiza com o título do livro *Reforma ou revolução*, em que critica veementemente as posições de Bernstein — e é, provavelmente, uma das obras que mais contribuíram para tornar os termos "revisionismo" e "reformismo" palavrões em muitos setores do marxismo; para alguns, Bernstein chega a ser "o primeiro e o maior dos hereges do marxismo" (Ver David W. Morgan, "The Father of Revisionism Revisited: Eduard Bernstein", *The Journal of Modern History* 51, nº 3 (1979): 525–32.) Segundo Luxemburgo, o que Bernstein de fato propôs é que o socialismo seja realizado por meio de uma mera adaptação ao capitalismo; para ela, as reformas sociais, ainda que de fato melhorem o padrão de vida dos trabalhadores, não apenas não representam nenhuma ameaça à exploração capitalista, mas como não ataca o cerne do sistema econômica seu resultado se limita tão somente a uma regulação da exploração (Rosa Luxemburgo, "Reform or Revolution", in *The Essential Rosa Luxemburg. Reform or Revolution and The Mass Strike* (Chicago: Haymarket Books, 2008), 61.)

econômico para a transformação social, e Bernstein, de outro, não reivindica para si o título de ortodoxia, mas tenta atualizar o materialismo histórico às novas condições históricas, ainda que isso elimine o seu cerne e dê ênfase para as disposições subjetivas, que muitos autores julgariam incompatíveis com o materialismo histórico. Mas há de se notar que ambos têm em comum uma influência marcante de uma leitura evolucionista, de inspiração darwinista, na leitura que ambos fazem de Marx. O que traz consigo uma consequência de natureza filosófica: há uma diminuição do aspecto filosófico da ideia de dialética, tal como concebida por Hegel e utilizada por Marx na análise das sociedades capitalistas. Significa também que há aqui um empobrecimento na relação entre o aspecto objetivo e o subjetivo. A posição determinista de Kautsky, de um lado, confia na descoberta de Marx a respeito das contradições internas ao capitalismo que o conduzem para as crises econômicas e sociais, de maneira que a subjetividade dos trabalhadores seria condicionada pela necessidade material gerada pelas crises: não haveria outra escolha. De outro lado, Bernstein aposta na organização do movimento operário para a conquista de benefícios trabalhistas e na condição material de vida, mas acaba, por carecer de sentido e de uma perspectiva de superação da exploração para setores menos organizados e os desempregados.

E há ainda um fator histórico, não menos importante, que ocorre durante essa discussão: a Revolução Russa. Trata-se evento que impõe muitos desafios para o marxismo, para além daqueles de ordem teórica. Questões como: é possível uma revolução verdadeiramente socialista em um país essencialmente agrário e com uma industrialização ainda bastante incipiente? Afinal, fosse o desenvolvimento das forças produtivas o vetor que permite tanto o desenvolvimento do capitalismo quanto a proximidade de seu fim, como setores mais deterministas defenderiam, a Rússia seria um palco pouco provável para a implantação socialismo. Além disso, como explicar que uma sociedade constituída em sua grande maioria por camponeses pudesse adquirir uma consciência de classe, algo que seria esperado das condições do proletariado urbano? Como explicar este aspecto subjetivo? Ora, a economia da Rússia czarista não seria um lugar economicamente fértil a partir do qual pudesse surgir uma consciência proletária, se observarmos por aquele ponto de vista determinista. Afinal, se é o modo de produção o responsável por condicionar as disposições subjetivas de uma dada sociedade, seria ilógico esperar que a economia

czarista produzisse uma consciência revolucionária. Na verdade, o mais provável seria esperar que isso ocorresse em países em de industrialização de ponta e que possuíam um capitalismo bem desenvolvido — como, aliás, seria o caso da Alemanha. Mas, o fracasso da Revolução Alemã mostrou que o desenvolvimento das forças produtivas não foi suficiente para produzir uma disposição subjetiva do proletariado em direção ao socialismo. Tampouco a representação parlamentar dos partidos de esquerda foi capaz de consolidar um governo mínimo que fosse. Enfim, este descompasso entre as condições objetivas (a industrialização, o alto grau de desenvolvimento das forças produtivas) e as condições subjetivas (a organização do proletariado e uma consciência de classe robusta), tanto na Alemanha quanto na Rússia, se torna outra questão para os marxistas, que tanto Bernstein quanto Kautsky parecem insuficientes para responder[29]. Enfim, após esses eventos a desconfiança com que os diversos setores da esquerda viam uns aos outros, que cresce notadamente em 1914 a partir da adesão do SPD aos créditos de guerra, ganha em tamanho e profundidade, a ponto de parecer intransponível com a Revolução Bolchevique e, especialmente, após o assassinato de Luxemburgo e Liebknecht.

É verdade que o marxismo nas duas primeiras décadas do século XX teve intelectuais do peso de Rosa Luxemburgo ou Lênin. Mas é possível dizer que as teorias mais influentes na época não possuíam a densidade propriamente filosófica que pudesse dar conta de todas as dimensões de Marx. Kautsky e Bernstein, por exemplo, tinham, cada um a seu modo, uma leitura histórica evolucionista muito próxima de Darwin, mas com isso diminuíram a densidade filosófica hegeliana de sua teoria. É verdade que há no materialismo histórico de Marx uma primazia do econômico na organização da vida social humana — interpretação provavelmente muito influenciada por certa leitura do Prefácio da *Crítica da Economia Política*[30] —,

[29] Este ponto é particularmente importante para os marxistas que se aproximam da psicanálise. Afinal, há aqui uma oportunidade para se aprofundar nas questões relacionadas à subjetividade, que parece até então uma lacuna no materialismo. Quem à época trabalha essas expressões, as condições objetivas e as condições subjetivas para a revolução, é Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, 2º ed (Nova York: Orgone Institute Press, 1946), no capítulo I. Ver também: Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*; Helmut Dahmer, *Libido und Gesellschaft: Studien über Freud und die Freudsche Linke*, 2º ed (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2013); Inara Marin, "Psicanálise e Emancipação na Teoria Crítica", in *Curso Livre de Teoria Crítica* (Campinas: Papirus, 2008), 227–50.

[30] Texto em que se encontra a seguinte afirmação, que deu margem para um interpretação determinista: "O modo de produção da vida material condiciona [*bedingt*] o processo de vida social, política e

por outro lado, parece consensual em interpretações mais atuais que “base” e “superestrutura” não sejam cindidas de tal forma e que a relação entre elas seja fundamentada em um relação de determinação, como Kautsky teria feito.

É por isso que 1923 é um ano bastante especial para a história do marxismo. Neste ano dois autores, Karl Korsch e Georg Lukács, foram capazes de reanimar *filosoficamente* o marxismo. Gostaria de mostrar rapidamente aqui como ambos os autores propõem que a crise do marxismo seja resolvida com uma aproximação com a filosofia — trata-se, afinal, da vertente que Horkheimer irá também trilhar. Para evitar tanto uma noção de necessidade histórica, quanto uma noção evolucionista e gradual, a estratégia teórica que Korsch e Lukács encontram, embora a elaborem de maneiras bastante distintas, é a de fortalecer as raízes do conceito de dialética, procurando dar-lhe uma robustez filosófica, retomando, sobretudo textos de Hegel. Foi um movimento de “tornar visível o Marx certo através de Hegel”[31]. Não quero dizer que a proposição dos autores tenha conseguido unificar o marxismo, afinal, certamente não foi isso o que ocorreu — testemunho disso é o V Congresso Mundial da Terceira Internacional que irá recriminar e desautorizar a obra dos autores ambos os autores como desvios idealistas e neohegelianos[32]. Esta retomada da filosofia pelo marxismo é, para Perry Anderson, uma das marcas da configuração intelectual do que ele chama de “marxismo ocidental”, em oposição à tradição clássica do marxismo e ao marxismo soviético[33].

---

intelectual” (Karl Marx, *Contribuição à Crítica da Economia Política* (São Paulo: Expressão Popular, 2008), 47.)

[31] Expressão de Anders Bartonek, “Karl Korsch: To Make the Right Marx Visible through Hegel”, in *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel’s Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoh Žižek* (Huddinge: Södertörns högskola, 2018). Mas a ideia do retorno a Hegel é também bastante enfatizada em Jay, *Marxism and Totality*, cap. 3.

[32] Ver, por exemplo: “Quase todos os críticos acusaram Lukács de ter sido vítima de um idealismo filosófico, comprovado pelo fato de que, além de Hegel, eram citados também Fichte, Weber, E. Lask e H. Rickert; de limitar a ortodoxia marxista apenas ao método e de subestimar os resultados obtidos com esse método; de recusar a teoria do reflexo; de negar a dialética da natureza e de proclamar um dualismo metodológico; de contrapor Marx a Engels; de negar a causalidade econômica e a lei causai objetiva como formas permanentes do movimento da vida social” (Lubomír Sochor, “Lukács e Korsch: a discussão filosófica dos anos 1920”, in *História do Marxismo IX. O Marxismo na Época da Terceira Internacional: Problemas da Cultura e da Ideologia* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987), 59.)

[33] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londres: Verso, 1979).

Korsch[34] se refere às teorias oriundas de Kautsky como “marxismo ortodoxo vulgar”, como “marxismo vulgar”, ou simplesmente como “marxista”, com a ênfase nas aspas. Para ele, tais teorias seriam superficiais, parciais, ou, nas palavras dele, “extraordinariamente trivial e simplificados, resultado da degeneração da doutrina marxista pelos epígonos, possuindo apenas uma confusa consciência da totalidade dos seus próprios problemas”[35]. Isso porque, diz Korsch, o marxismo acaba por se afastar imprudentemente da filosofia, especialmente após a Segunda Internacional. Ele avalia que, para o marxismo vulgar, “todas as ideias e especulações filosóficas são rejeitadas como elucubrações irreais e desprovidas do objeto, que só continuam a frequentar as mentes como uma espécie de superstição apenas porque a classe dominante tem um interesse bem real e material na sua manutenção”[36]. Ou seja, na perspectiva do marxismo vulgar, a filosofia seria não apenas irrelevante para o marxismo, mas também operaria como um fator ideológico da dominação burguesa. Por isso, dedicar-se a elas seria um desperdício de tempo e energia dos intelectuais marxistas. Mais profícuo seria debruçar-se sobre o socialismo científico, porque ele já teria superado a filosofia e, neste sentido, não haveria motivo algum para que o marxismo tomasse a filosofia como objeto de reflexão — a não ser para denunciar o seu espírito burguês. Korsch também registra que o afastamento do marxismo da filosofia também ocorre do lado “burguês”. Intelectuais burgueses rejeitavam o marxismo e, tal como os próprios marxistas, viam a teoria de Marx distante das mais sofisticadas reflexões filosóficas. No mais, era um conjunto de ideias políticas, incompatíveis com a demanda de neutralidade metodológica, típica do pensamento burguês. Quando muito, o marxismo ganhava davam “uma seção pouco mais que negligenciável de um capítulo da história da filosofia no século XIX, merecendo uma rápida exposição sob o título ‘a dissolução da escola hegeliana’”[37]. Assim, Korsch organiza o problema: que a distância que o marxismo possui da filosofia era desejada

[34] Para uma breve biografia intelectual de Korsch, sua teoria e sua conturbada vida partidária ver Douglas Kellner, “Korsch’s Revolutionary Historicism”, *Telos* 26 (1975). Ver também Douglas Kellner, *Karl Korsch: Revolutionary Theory* (Austin e Londres: University of Texas Press, 1977).

[35] Karl Korsch, *Marxismo e Filosofia*, trad. João Paulo Netto (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008), 35.

[36] Korsch, 47.

[37] Korsch, 23.

tanto pelo marxismo ortodoxo vulgar, quanto para os representantes da filosofia burguesa.

Se é verdade que Marx e Engels faziam diversas ressalvas em relação à filosofia, como a famosa décima primeira tese contra Feuerbach testemunha, Korsch advoga que o empreendimento de Marx na "superação do ponto de vista puramente filosófico conserva um caráter profundamente filosófico"[38]. Ou seja, superar a filosofia exige o exercício da filosofia. Mais do que isso, mesmo a teoria de Marx conserva seu caráter genuinamente filosófico: "o materialismo dialético de Marx e Engels [...] deve absolutamente ser considerado, na sua natureza teórica, como uma filosofia"[39]. Korsch lembra, assim, não apenas que o materialismo tenha surgido das teorias mais sofisticadas do idealismo alemão, mas também que o próprio Marx jamais abandonou uma reflexão propriamente filosófica, embora o fizesse visando a sua superação. A superação da filosofia não é apenas uma tarefa de ordem prática, que, ou deve ser feita imediatamente, denunciando a ideologia contida em toda reflexão filosófica, ou que será realizada no futuro, assim que o socialismo se realizar. De outro modo, superar a filosofia é também uma tarefa teórica que deve estar a par com os movimentos de emancipação da sociedade. Enfim, Korsch lembra: "Como Marx diz: 'não podeis superar a filosofia sem realizá-la'"[40]. Eis, portanto, o desafio: aproximar o marxismo da filosofia, dar à teoria marxista como um todo um estofo filosófico que havia se enfraquecido desde a Segunda Internacional.

Para Korsch, este distanciamento da filosofia é sintoma de uma falta de uma crítica da ideologia mais ampla. Ideologia não é somente o conjunto de ideias da classe dominante ou o conjunto de instituições culturais que a legitimam, mas é também parte da constituição efetiva da consciência de uma época — e, por isso, devem ser investigadas com maior profundidade[41]. Para Korsch, o marxismo vulgar adota uma "atitude negativa e abstrata em face do caráter real da ideologia"[42]. Mais

[38] Korsch, 49–50.

[39] Korsch, 50.

[40] Korsch, 51.

[41] Ver Kellner, *Karl Korsch: Revolutionary Theory*, 37.

[42] Korsch, *Marxismo e Filosofia*, 52.

adiante, ele reforça a necessidade de uma teoria materialista de reassumir uma compreensão da subjetividade ou, em seus termos, dos "fatos espirituais":

> Ainda atualmente, a maioria dos teóricos marxistas concebe a realidade desses "fatos espirituais" apenas num sentido puramente negativo, totalmente abstrato e não dialético, em vez de aplicar rigorosamente a este domínio da realidade social o único método materialista e, por consequência o científico em que insistiram Marx e Engels. *Dever-se-ia fazer um esforço para compreender, ao lado da vida social e política, a vida espiritual*; para compreender, ao lado do ser e do devir social no sentido mais amplo (a economia, a política, o direito, etc.), a própria consciência social, nas suas diversas manifestações, como um elemento real, ainda que ideal (ou "ideológico"), da realidade histórica em sua totalidade[43]

Diante do mesmo desafio está Lukács. No ensaio "O que é marxismo ortodoxo?", publicado em *História e Consciência de Classe*, Lukács faz coro com Korsch no ponto procurei brevemente ressaltar acima: o marxismo, para superar a sua crise, precisa resgatar uma conexão forte com a filosofia, sobretudo aprofundar o seu caráter dialético — o que permitirá, depois, pensar uma relação entre objetividade e subjetividade sob uma nova perspectiva. Ele o faz ressaltando o que há de mais inovador na teoria marxista: o seu *método*. Isto é, Lukács quer ressignificar a ideia de ortodoxia no marxismo, argumentando que ela não pode ser medida pela fidelidade da teoria ou da prática em relação àquilo que Marx escreveu. E tampouco ser medida pela ortodoxia reivindicada por Kautsky ou pela nova ortodoxia que surgiu com os intelectuais soviéticos. Ao longo do texto, Lukács dá ênfase que a novidade do método materialista, e o que o torna tão poderoso, está na unidade entre teoria e prática: isto é, não apenas no ponto em que a teoria serve de fundamento para a prática, ou para a estratégia de ação revolucionária, mas sobretudo pelo fato de que a teoria deve partir da prática. Em outras palavras, a teoria deve partir de uma compreensão profunda de seu tempo — e não de uma exegese acurada do texto de Marx.

> Um marxista ortodoxo sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultadas da investigação de

[43] Korsch, 53. Grifo meu.

> Marx, não significa uma fé numa ou outra tese, nem a exegese de um livro sagrado. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método.[44]

É esta ênfase no método é o que leva Lukács a uma releitura de Hegel. Mas não quer dizer seja de um mero retorno ao idealismo, raiz do método dialético, mas é um reforço no interesse em um diagnóstico de tempo com vistas a superá-lo. Hegel havia estabelecido a modernidade como o grande objeto da reflexão filosófica moderna — e o jovem Lukács teria sido capaz de compreender essa dimensão da obra hegeliana: se para Hegel a filosofia é "seu tempo apreendido em pensamentos", como formula Nobre, então "o diagnóstico de época é tarefa essencialmente filosófica, já que a filosofia é a forma de apresentação intelectual mais adequada da modernidade"[45]. Assim, o retorno a Hegel ressalta o aspecto central de Marx *não* era o de estabelecer leis gerais para o funcionamento de *todas* as sociedades, mas sim o funcionamento da sociedade capitalista de seu tempo. É nisto que estaria o caráter histórico do materialismo, afinal:

> É justamente neste aspecto, em que o profundo parentesco do materialismo histórico com a filosofia de Hegel aparece no problema da realidade, na função da teoria como autoconhecimento da realidade, é preciso, mesmo que em poucas palavras, chamar a atenção para o não menos decisivo ponto de ruptura que os separa[46]

O que também leva, tal como havia sugerido Korsch, a uma reavaliação da subjetividade. No preâmbulo do ensaio "A Reificação e a consciência do proletariado", ao escrever sobre as consequências da forma mercadoria, Lukács já enuncia quais são as suas preocupações: "(...) pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas

---

[44] Georg Lukács, *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*, trad. Rodnei Nascimento (São Paulo: Martins Fontes, 2003), 64.

[45] Marcos Nobre, *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel* (São Paulo: Todavia, 2018), 24. Em outro trabalho, Nobre mostra como Lukács, nas primeiras décadas do século XX, foi capaz de responder as críticas dos filósofos alemães ao marxismo, isso porque deu a ele um novo estofo filosófico, tanto a partir de uma leitura de Hegel como também de uma apropriação das teorias vigentes: ver Marcos Nobre, *Lukács e os Limites da Reificação: Um Estudo sobre História e Consciência de Classe* (São Paulo: Editora 34, 2001).

[46] Lukács, *História e Consciência de Classe*, 89.

correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa"[47]. Aqui, ele não apenas reconhece a importância da compreensão das formas de subjetividade nas sociedades capitalistas, como também dá a chave para a sua compreensão — i.e., a forma mercadoria[48]. O trabalhador é portador de uma mercadoria valiosa, a força de trabalho, e esta está sujeita a leis objetivas, o mercado, que lhe são exteriores. Daí que "as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como simples fontes do erro quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente"[49]. Fundamentalmente, Lukács entrega aqui uma chave importante para a investigação do sofrimento subjetivo nas sociedades capitalistas: a reificação. que atinge "o mais profundo do ser físico e psíquico do homem"[50]

Enfim, é verdade que tanto Korsch quanto Lukács tiveram trajetórias longas e tortuosas dentro dos partidos de esquerda, mas isso não os impediu de, ao menos no início dos anos 1920, apontar os problemas pelos quais o marxismo passava. Suas considerações foram fundamentais para que as décadas seguintes pudessem gerar intelectuais marxistas capazes de desenvolver uma teoria marxista robusta, filosoficamente comprometida e independente em relação à influência soviética. O retorno a Hegel, um dos ícones maiores do idealismo alemão, não significou um abandono das premissas do materialismo histórico, nem uma recaída idealista, como acusou a Terceira Internacional, mas sim uma *re*tomada do materialismo histórico, uma revitalização do método criado por Marx, que pode se voltar pra responder os desafios teóricos colocados pelas condições históricas. Em especial, ajuda a compreender os aspectos subjetivos da dominação e da emancipação de maneira mais sofisticada do que a tradição determinista, se aproveitando do debate científico da época. Retomar o materialismo de um ponto de vista filosófico ajuda a apontar os limites de um evolucionismo que subestimam a compreensão dos fatores subjetivos ou o peso da que a subjetividade na análise da dominação, limites presentes tanto em

[47] Lukács, 193.

[48] Ver Mariana Oliveira do Nascimento Teixeira, "Razão e reificação: Um estudo sobre Max Weber em História e Consciência de Classe, de Georg Lukács" (Dissertação de Mestrado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2010), 33–37.

[49] Lukács, *História e Consciência de Classe*, 203.

[50] Lukács, 223.

Kautsky e quanto em Bernstein. E, além disso, são fundamentais para responder as críticas oriundas de intelectuais de fora do campo do marxismo. Como é o caso de figuras do peso de Max Weber e de Sigmund Freud.

Max Weber: um desafio teórico para o marxismo

Se até os anos 1920 as tendências "ortodoxas-vulgares" eram as principais forças públicas do marxismo, fora deste campo intelectuais de inúmeros campos teóricos produziam muito. Apesar das crises, das guerras a intelectualidade alemã nas primeiras décadas do século XX vivia um momento de efervescência[51]. Uma das principais figuras da época é, sem dúvidas, Max Weber, pensador cuja importância e relevância para a vida intelectual do ocidente é indiscutível. Weber não apenas estabeleceu um novo e importante paradigma teórico a partir do qual foi possível compreender a passagem das sociedades tradicionais para a modernidade, mas também ofereceu ferramentas para compreender a própria modernidade capitalista, de maneira explicitamente diversa da que o materialismo histórico propunha. O que gostaria de abordar aqui são alguns dos desafios que Weber impõe ao o marxismo, sobretudo no que toca à sua interpretação da subjetividade moderna. É possível, evidentemente, questionar se Weber faz justiça ou não na sua leitura da obra de Marx, mas não é este o nosso objeto central aqui[52]. Mas o fato é que são várias as

[51] Como mostra Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (Nova York: W.W. Norton Company, 2001). Gay mostra que, apesar da crise política aguda pela qual a Alemanha de Weimar passa, houve uma explosão de manifestações culturais à época, desde o campo intelectual, como nas ciências e na filosofia, até o campo artístico, como no cinema, nas artes plásticas, na literatura e na arquitetura. Testemunho dessa riqueza cultural está no número de intelectuais e artistas alemães refugiados em outros países após a ascensão do nazismo

[52] É o que tenta fazer, por exemplo, Michael Löwy, "Weber against Marx? The Polemic with Historical Materialism in the Protestant Ethic", *Science & Society* 53, nº 1 (1989): 71–83. Na posição de Löwy, já bastante influenciada pela sua leitura da Teoria Crítica, as provocações que Weber faz ao materialismo seriam apenas laterais em *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*: isto é, para ele, Marx e Weber não falam exatamente do mesmo assunto, o que tornaria frágil a ideia de que Weber teria "refutado" a tese do materialismo histórico. No entanto, creio que as considerações que Weber faz sobre o marxismo e o materialismo histórico, tanto em *A ética protestante* quanto em seus outros escritos, se contrapõe em um ponto que seria central para o marxismo da primeira metade do século XX: a noção de totalidade.

passagens em que Weber questiona não apenas o método do materialismo histórico, mas também os seus resultados interpretativos do capitalismo[53].

Um exemplo muito ilustrativo da contraposição que Weber faz ao marxismo está em sua publicação mais famosa, *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* E envolve a figura de Benjamin Franklin, aquele que cunhou a famosa expressão "tempo é dinheiro" e que cujos escritos "falam" pelo "espírito do capitalismo"[54]. Na seguinte passagem, Weber menciona o caso de Franklin para questionar certo "materialismo histórico ingênuo", provavelmente em diálogo com vertentes mais deterministas, como a de Kautsky. Vejamos:

> Só alhures teremos ocasião de tratar no pormenor daquela concepção do materialismo histórico ingênuo segundo a qual "ideias" como essa são geradas como "reflexo" ou "superestrutura" de situações econômicas. Por ora, é suficiente para nosso propósito indicar: que na terra natal de Benjamin Franklin (o Massachusetts) o "espírito do capitalismo" (no sentido por nós adotado) existiu incontestavelmente *antes* do "desenvolvimento do capitalismo" [(já em 1632 na Nova Inglaterra, havia queixas quanto ao emprego do cálculo na busca de lucro, em contraste com outras regiões da América)]; e que esse "espírito capitalista" permaneceu muito menos desenvolvido, por exemplo, nas colônias vizinhas — os futuros estados sulistas da União — muito embora estas últimas tivessem sido criadas por grandes capitalistas com finalidades *mercantis*, ao passo que as colônias da Nova Inglaterra tinham sido fundadas por razões *religiosas* por pregadores e intelectuais em associação com pequeno-burgueses, artesãos e *yeomen*. *Neste* caso, portanto, a relação de causalidade é

[53] Não quero dizer que Weber foi o único intelectual a colocar em questão o materialismo histórico e a tradição teórica marxista. Tampouco que Weber foi o único adversário teórico contra o qual Horkheimer e a primeira geração da Teoria Crítica, em favor dedo marxismo, estabeleceram um debate. Há outros intelectuais importantes na cena alemã, como é o caso de Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Martin Heiddeger e a escola de Marburg, para citar apenas alguns. Por outro lado, é preciso ressaltar, tal como Gabriel Cohn o faz, que Weber não pode ser lido apenas como um "paladino antimarxista" ou algo assim (*Crítica e resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber* (São Paulo: T. A. Queiroz, 1979), 78 et seq.). Mas creio que, para Horkheimer e os membros da primeira geração da Teoria Crítica, no que toca à investigação da subjetividade e à ideia da psicanálise, como veremos nos próximos capítulos, Weber tem um papel especial, tanto para compreender as disposições subjetivas da modernidade, quanto os fenômenos da psicologia de massa.

[54] Max Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, trad. José Marcos Mariani Macedo (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 44.

> de modo inversa àquela que se haveria de postular a partir de uma posição "materialista"[55]

É digno de nota que, desde Marx até pelo menos o início do século XX, os debates do campo do marxismo se faziam cheios de ataques ferozes e acusações irônicas — o que contrasta com esta elegante provocação de Weber. Enfim, a provocação acima pode ser resumida com a seguinte questão: para Weber, o "materialismo histórico ingênuo" interpreta a relação entre base e superestrutura de maneira determinista, isto é, os fenômenos superestruturais seriam "reflexos" dos econômico. Mas, se for assim, como então explicar que o "espírito do capitalismo" tenha surgido nas colônias religiosas do norte da América inglesa e *não* nas colônias mercantis do Sul? Afinal, caso a determinação econômica dos fenômenos superestruturais estivesse correta, o que seria esperado seria exatamente o oposto, a saber, o espírito do capitalismo teria de surgir onde a economia capitalista se constituía como o centro da sociabilidade, no caso nas *plantations* das colônias do sul, cuja produção era toda voltada para o comércio e não para subsistência. Enfim, a sociedade cuja economia era voltada completamente para o mercado não foi aquela que produziu um espírito do capitalismo, mas sim a sociedade mais religiosa e tradicional, com a economia voltada para subsistência. O que Weber argumenta é que o espírito do capitalismo surgiu independentemente da atividade econômica capitalista e Benjamin Franklin seria um testemunho histórico muito claro disso. Algumas páginas mais adiante, Weber reforça a mesma questão. Desta vez, alterando as localidades de maneira a colocar ainda mais contraste em sua caracterização: por que uma formulação robusta e uma prática cotidiana do "espírito do capitalismo" não se originam na cosmopolita "Florença dos séculos XIV e XV, mercado financeiro e de capitais de todas as grandes potências políticas"[56], mas sim, como a nossa linguagem cotidiana chamaria, num de "fim de mundo", ou nas palavras de Weber,

> nos horizontes provincianos e pequeno-burgueses da Pensilvânia do século XVIII — onde a economia, por pura escassez de moeda, estava sempre ameaçada de degenerar em escambo, onde mal havia traços

[55] Weber, 48–49. Os grifos são do próprio Weber; os colchetes são da edição brasileira, indicando que se trata de um acréscimo feito por Weber na segunda edição da obra .

[56] Weber, 66.

> de empreendimentos industriais de certa monta e apenas se faziam notar os primeiros rudimentos de bancos?[57]

Para Weber, a teoria materialista teria um ponto fraco bastante grave para explicar a origem do "espírito do capitalismo", de uma conduta de vida voltada para a atividade econômica. Se observarmos as palavras de Franklin e analisarmos a sociedade da Nova Inglaterra, "querer falar aqui de um 'reflexo' das condições 'materiais' na 'superestrutura ideal'", diz Weber, "seria rematado absurdo"[58]. Neste caso, a conclusão poderia ser apenas a contrário do que supõe o "materialismo histórico ingênuo", isto é, o espírito do capitalismo surge antes mesmo da consolidação de uma economia mercantil. Neste caso, a subjetividade precede a objetividade — precede em termos temporais, mas não necessariamente de maneira lógica, causal. Os fatos históricos simplesmente não correspondem àquilo que a teoria materialista propõe. Assumir que as ideias são oriundas de atividades materiais e econômicas obscurece o fato de que as ideias podem ter desenvolvimentos que independem delas.

Na Introdução à *Ética econômica das religiões mundiais*[59], Weber reitera sua crítica contra o materialismo. Aqui, ele acusa o materialismo de rebaixar a ética religiosa como um elemento que exerce apenas uma função para um estrato social — é muito provável que Weber esteja aqui fazendo alusão àquilo que a tradição marxista chama de ideologia. Para o materialismo, diz Weber, a religião seria uma espécie de

---

[57] Weber, 66.

[58] Weber, 66.

[59] Cabe lembrar que este texto, como em muitos outros de Weber, possui uma história editorial de suas traduções muito curiosa — e que pode causar alguma confusão. O texto a que me refiro, como já mencionado no acima, é a "Introdução" (*Einleitung*) da *Ética econômica das religiões mundiais* (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*), que, por sua vez, está inserida no volume I dos GARS *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1920), os Ensaios reunidos de Sociologia da Religião. Para o inglês, esta "Introdução" foi traduzida na coletânea de textos Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. H. H. Gerth e C. Wright Mills (Nova York: Oxford University Press, 1946). Está ali traduzida como "The social psychology of the world religions", uma tradução inexplicável, como afirma Pierucci (*O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, Edição: 1 (São Paulo: Editora 34, 2003), 89.), e assim permaneceu na tradução brasileira, feita a partir do inglês, publicada na coletânea *Ensaios de Sociologia: Max Weber* (Rio de Janeiro: LTC, 1982). Este lembrete é importante para não fazer confusão deste texto, a Introdução (*Einleitung*) a *um dos* ensaios de sociologia da religião, com a *Vorbermerkung*, a introdução que Weber escreve a *todos* os Ensaios reunidos de Sociologia da Religião, conhecida aqui no Brasil como a "Introdução do autor", outra herança da tradução para o inglês.

conjunto de ideias e práticas, que tem sua origem em processos e relações econômicas, que serviriam para a manutenção das classes sociais dominantes de uma dada sociedade. Weber escreve: “Nossa tese não é, de modo algum, a de que a especificidade da religião seja uma simples função do estrato que aparece como sua portadora característica, algo como apenas ‘ideologia’ de tal estrato ou um ‘reflexo’ de seus interesses materiais ou ideais”[60]. Mais uma vez aparece aqui uma crítica à compreensão da religião ou do “espírito” como “reflexo” da economia. Se é verdade que no trecho acima não há nenhuma menção explícita ao materialismo, também é verdade que a alusão é bastante clara. Mas a menção direta não tarda:

> De várias maneiras, buscou-se interpretar as ligações entre a ética religiosa e os interesses, de tal modo que a primeira aparece apenas como uma ‘função da última’. Não apenas no sentido do assim chamado materialismo histórico — que nós não discutiremos aqui — mas também no sentido puramente psicológico[61].

A leitura que Weber propõe, portanto, uma abordagem que evita a determinação econômica que estaria pressuposta no materialismo histórico, mas também um que evita compreender o fenômeno religioso somente a partir de uma dimensão individual e psicológica. Sua intenção é observar os fenômenos históricos de maneira multifacetada, de propor um novo e sofisticado método para as ciências históricas[62]. Isto é, ele não assume simplesmente a posição oposta, a de afirmar que a religião é totalmente independente de processos materiais, ou então que é ela que possui primazia na compreensão dos fenômenos históricos. Já aqui neste texto, ele

---

[60] Max Weber, “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”, in *Ensaios de Sociologia. Max Weber* (Rio de Janeiro: LTC, 1982), 312, tradução modificada. No original em alemão: “Nun ist es in gar keiner Weise etwa die These der nachfolgenden Darlegungen: daß die Eigenart einer Religiosität eine einfache Funktion der sozialen Lage derjenigen Schicht sei, welche als ihr charakteristischer Trager erscheine, etwa nur deren “Ideologie” oder eine “Widerspiegelung” ihrer materiellen oder ideellen Interessenlage darstelle” (Weber, *GARS I*, 1:240.).

[61] Weber, “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”, 312, tradução modificada. No original em alemão: “Man hat die Zusammenhänge zwischen religiöser Ethik und Interessenlage in verschiedener Art so zu interpretieren gesucht, daß die erstere nur als eine “Funktion” der letzteren erschien. Nicht nur im Sinn des sog. historischen Materialismus, — was wir hier nicht erörtern, — sondern auch rein psychologisch” (Weber, *GARS I*, 1:241.)

[62] Trata-se da contribuição de Weber sobre o debate a respeito das *Geisteswissenschaften* na academia alemã. Sobre este debate, ver a Parte I de Cohn, *Crítica e resignação*; ver também Nobre, *Lukács e os Limites da Reificação*, capítulos I e II.

faz questão de enfatizar como a religião é apenas *um* dos fatores que podem definir a ação social. A postura metodológica que o opõe em relação a Marx é apresentada em outro texto, em "O problema da objetividade nas ciências sociais" (1904). Nele, o argumento de Weber nos indica que o materialismo histórico não está em si mesmo equivocado, mas seu erro está em reconhecer em si uma perspectiva da totalidade. Isso levaria tanto a um embotamento na observação de outros fenômenos sociais, sobretudo os "superestruturais", quanto a uma visão de mundo que transborda indevidamente o campo da ciência, atingindo o campo dos juízos de valor e servindo de suporte para ações políticas. No mais, eis a crítica ao materialismo que aqui é bastante mais contundente:

> Hoje em dia, a chamada "concepção materialista da história", segundo, por exemplo, o sentido genial e primitivo do *Manifesto Comunista,* talvez apenas subsista nas mentes de leigos ou diletantes. Entre esses, com efeito, encontra-se ainda muito difundido o singular fenómeno de que a necessidade de explicação causal de um fenómeno histórico não fica satisfeita enquanto não se mostre (mesmo que só aparentemente) a intervenção de causas económicas. Feito isto, eles passam a se contentar com as hipóteses mais frágeis e com as formulações mais genéricas, pois já foi satisfeita a sua necessidade dogmática, segundo a qual as "forças" econômicas são as únicas causas "autênticas", "verdadeiras" e "sempre determinantes em última instância"[63]

"Genial e primitivo" é como Weber avalia o pressuposto encontrado no *Manifesto Comunista*. É de se notar também que o adjetivo, digamos, positivo e elogioso sobre a obra de Marx é só mencionado, de maneira que perde sua força, enquanto seu aspecto negativo é bem desenvolvido: é "primitiva" a ideia de que haja uma causa econômica que sirva de pressuposto único para explicar fenômenos sociais, porque se trata de uma hipótese "frágil", fundada em "formulações genéricas". Mas o que vale dizer novamente: é frágil a ideia de que a economia seja a *única* causa verdadeira e determinante.

Se tomarmos em conjunto com as reflexões que faz a respeito do tema em *A ética protestante*, vê se que a provocação aqui se dá em termos de que os fenômenos sociais subjetivos possuem independência em relação à economia, de

[63] Max Weber, "A 'objetividade' do conhecimento na ciência social e na ciência política", in *Metodologia das Ciências Sociais. Parte 1*., trad. Augustin Wernet (São Paulo: Cortez Editora, 1973), 121–22.

modo que assumir que eles sejam determinados pela economia soaria como uma abstração demasiado genérica para interpretar o curso de toda história. É o caso dos fenômenos religiosos, por exemplo, tema a que Weber dedica grande parte de sua obra. Mas quando escreve uma sociologia da religião, Weber não tem como objeto apenas o fenômeno religioso nas culturas humanas. Embora este empreendimento de Weber por si só já seja grandioso o suficiente, seu objeto central é algo mais específico. O problema central de Weber é, como ele coloca na "Introdução" dos *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião*[64], compreender os fenômenos sociais de sua época e de seu lugar, isto é, da modernidade capitalista europeia na transição do século XIX para o XX, bem como explicar os motivos da especificidade da racionalização ocidental. Isto é, o extenso estudo a respeito do Confucionismo, do Taoísmo, do Budismo, do Hinduísmo, do Islã, do Judaísmo e do Cristianismo servem para demonstrar por contraste os aspectos únicos que ocorreu no processo de racionalização do ocidente[65]. O objetivo do estudo das religiões e dos seus impactos sobre a disposição subjetiva para um determinado tipo de ação é, sobretudo, o de explicar por qual motivo o ocidente é tal como é, e não de outra maneira. É o que ficou conhecido nas palavras que abrem o texto:

> No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização europeia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem

[64] Neste caso, trata-se do texto conhecido como a "Introdução do autor", publicado aqui no Brasil como a Introdução da *Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. Mas, na verdade, é uma Introdução aos GARS como um todo. Não confundir com a Introdução à *Ética econômica das religiões mundiais*, como expliquei na nota 59.

[65] Ver, por exemplo, as considerações que Pierucci faz às obra de Weber na Introdução de *O desencantamento do mundo*. Aqui, Pierucci mostra como a sociologia da religião feita por Weber não tem o mesmo sentido de uma sociologia da religião como se dá hoje. Isto é, não se trata de uma especialização dentro da sociologia, mas seu vasto empreendimento dentro da sociologia da religião tem um objetivo ainda maior: o de compreender o racionalismo ocidental. É para mostrar este traço que ele repete o seguinte trecho: "Antes de mais nada, uma busca como esta em Sociologia da Religião deve e quer ser ao mesmo tempo uma contribuição à tipologia e sociologia do próprio racionalismo". Ver também Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1981), cap. II, "Weber's Historical Problem".

> aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento *universal* em seu valor e significado[66].

Depois desta abertura já bastante conhecida na literatura secundária, Weber elenca brevemente aspectos da modernidade ocidental que a tornam única em relação a quaisquer outras sociedades: ciências, teoria política, direito, arte, incluindo a música, arquitetura e a literatura, a estrutura de produção de conhecimento como as universidades, o estado e a organização burocrática, a democracia parlamentar. Se a cada uma dessas esferas Weber dedica aqui nesta Introdução apenas algumas linhas, ou no máximo um parágrafo, as próximas páginas serão dedicadas ao assunto que parece mais fundamental a respeito da modernidade ocidental: o capitalismo. E aqui Weber desenvolve um argumento que, mais uma vez, entra em polêmica com o materialismo histórico. Ele diz que o que dá especificidade ao capitalismo moderno não tem origem na economia, mas numa relação com o mundo que pode ser explicada na racionalização do mundo que foi específica ao ocidente, fato que pode ser observado pelo desenvolvimento religioso. Por isso, o extenso estudo a respeito das religiões orientais da Índia e da China, bem como das judaico-cristãs que são fundamento da religiosidade ocidental, não é um estudo das religiões em si, com a finalidade de apenas descrevê-las de maneira mais precisa, mas se trata de uma comparação das formas de racionalização e de desencantamento do mundo que as religiões desenvolvem, para explicar a "forma específica do capitalismo ocidental"[67].

Para Weber, o que aspecto fundamental que caracteriza o *capitalismo moderno*, o que o torna especial em relação às formas, digamos, "tradicionais" de capitalismo, é o seu "espírito", isto é, uma espécie de cultura capaz de influenciar as condutas de vida dos indivíduos, capaz de penetrar na vida cotidiana da sociedade e estabelecer sentidos para as disposições subjetivas e para a ação social. Lembremos que, para Weber, o capitalismo não é uma exclusividade da modernidade, ao contrário do que argumenta Marx, para quem a expressão "capitalismo moderno" seria uma redundância. O capitalismo, segundo Weber, existiu em todas as grandes civilizações antigas, "na China, na Índia, na Babilónia, no Egito, na Antiguidade Mediterrânea e na

---

[66] Max Weber, "Introdução do autor", trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi, 14º ed (São Paulo: Editora Pioneira, 1999), 1.

[67] Weber, 9.

Idade Média, tanto quanto na Idade Moderna"[68], e possuíam até mesmo caráter de sistema e eram economicamente racionalizados — assim como o capitalismo moderno. O que diferencia o capitalismo tradicional do capitalismo moderno não é uma questão que se limita ao campo da economia: falta algo ao capitalismo tradicional, "*faltava-lhe precisamente esse ethos peculiar*"[69], típico do capitalismo moderno. Trata-se de um aspecto *subjetivo*, portanto.

A origem deste "*ethos* peculiar" é o objeto de *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo.* No livro, Weber procura mostrar uma afinidade eletiva entre economia e religião e isto ajuda a compreender o desenvolvimento do capitalismo ocidental. Quando se dedica a explicar as origens do capitalismo moderno, Weber afasta a tese de que o capitalismo se desenvolve a partir da abundância, de uma cultura mercantil, ou de uma grande concentração de capital, provavelmente contra a tese de Marx da acumulação primitiva do capital: ele escreve que a transição para a economia capitalismo moderna não tem origem em "algo como um afluxo de dinheiro novo a provocar essa reviravolta"[70]. Na verdade, o capitalismo moderno só foi possível por conta de uma conduta específica de vida dotada de um racionalismo prático, possível apenas com "a entrada em cena do novo espírito, o tal do espírito do capitalismo [moderno]"[71]. Um aspecto subjetivo, portanto, e não como parte da objetividade econômica. E prossegue:

> para saber quais as forças motriz da expansão do capitalismo [moderno] não se preza pôr em primeiro lugar a questão da origem das reservas monetárias valorizáveis como capital, e sim [antes de mais nada] a questão do desenvolvimento do espírito capitalista; por toda parte onde emerge e se efetiva, ele cria para si as provisões monetárias como meios de sua efetivação, não o contrário[72].

Para Weber, portanto, uma das principais características que tornam o capitalismo ocidental moderno tão específico é um certo "espírito": isto é, uma mentalidade econômica, uma disposição subjetiva para o trabalho, para a aquisição de uma

---

[68] Weber, 6.

[69] Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 45.

[70] Weber, 61.

[71] Weber, 61.

[72] Weber, 61.

vantagem material, para o lucro, ou, nas palavras do autor, uma "'ética social' da cultura capitalista"[73]. Ocorre que o espírito do capitalismo não é inato, não está inscrito na natureza humana. Isto é, ganhar dinheiro como um fim em si mesmo e o acúmulo de bens e de posses não são características humanas essenciais; e, mesmo se fossem, isso não ajudaria a explicar o surgimento do capitalismo moderno, uma vez que a "*auri sacra fames* é tão velha quanto a história da humanidade"[74]. Se uma "'pulsão' pecuniária"[75] fosse de fato determinante, o capitalismo poderia também ter surgido em outras partes do globo, afinal. A tese weberiana é a de que o espírito do capitalismo, que Benjamin Franklin pôde tão bem descrever, possui uma afinidade eletiva com a ética protestante — eis, pois, o título do livro. Ele mostra como a conduta de vida economicamente racionalizada do capitalismo está muito mais próxima da soteriologia protestante do que da ética dos ricos na Idade Média, por exemplo. Assim, foi uma postura subjetiva diante do mundo que permitiu a expansão do capitalismo ocidental e ela não tem origem na cultura dos comerciantes ou produtores, não tem um fundamento econômico direto como o materialismo sugere, mas sim na doutrina professada pelos pastores protestantes da Europa. Ainda que as doutrinas de Lutero e de Calvino fossem distantes e até mesmo tenham passagens diretamente contrárias às premissas do capitalismo, a doutrina da salvação protestante, que resulta no que Weber chama de *ascese intramundana*, possui uma afinidade com o processo econômico, sobretudo por conta da forma pela qual racionaliza o mundo.

É claro, *não* se trata de dizer o capitalismo surge *por causa* do protestantismo, ou que uma religião foi capaz de dar origem a todo um sistema econômico. O próprio Weber afirma reiteradas vezes que não é este o caso. No entanto, ele mostrou, contra a tese do materialismo, que os processos materiais econômicos não são capazes por si mesmos de introduzir na conduta de vida dos indivíduos uma determinada ética, uma determinada disposição subjetiva. Isto é, Weber atribui à modernização do capitalismo um aspecto subjetivo sem o qual o capitalismo não poderia se modernizar. O que torna o capitalismo moderno especial é uma mudança de postura dos indivíduos em relação ao mundo e em relação à vida econômica — muito embora, é preciso lembrar, essa mudança não seja apenas fruto

[73] Weber, 47.

[74] Weber, 50.

[75] Weber, 50.

da vontade individual e não seja independente de fatores sociais. A ética protestante fornece para os seus fiéis uma visão de mundo e um sentido da ação que possuem uma afinidade eletiva com os princípios da economia capitalista. No entanto, tanto a evidência empírica forte encontrada, quanto a sofisticação do aparato teórico weberiano colocam diante do marxismo um adversário difícil de enfrentar. A ênfase de certo marxismo em uma leitura demasiadamente economicista da história ou apenas nas estratégias revolucionárias havia retirado energias para pensar os aspectos chamados superestruturais da sociedade, como a subjetividade, a religiosidade ou a cultura. Enfim, Weber evidenciou que o marxismo carecia de elementos para entender em profundidade as disposições subjetivas sob o capitalismo.

Freud e o marxismo, o marxismo e Freud

O déficit do materialismo histórico em compreender o aspecto subjetivo das transformações históricas despertou o interesse de alguns teóricos marxistas em Freud. Na Rússia pós-revolucionária, alguns psicanalistas tentaram levar adiante tal empreitada, mas depois da morte de Lenin e a consolidação de Stalin, as portas para a psicanálise foram se estreitando até serem, enfim, fechadas[76]. Na verdade, não apenas Stalin, mas é preciso notar que muitos intelectuais marxistas, alinhados com a União Soviética ou não, viam a psicanálise com muita desconfiança: seria, diziam os marxistas, uma ciência idealista e representativa da decadência burguesa[77]. Na época, os defensores mais notáveis da possibilidade de compatibilidade entre Marx e

[76] Aqui Alberto Angelini fornece um breve panorama sobre a história da psicanálise na União Soviética: em suma, houve um florescimento em seu início, uma repressão ideológica a partir do final dos anos 1920, repressão que iria começar a ser rompida no final dos anos 1970 ("History of the unconscious in Soviet Russia: From its origins to the fall of the Soviet Union", *International Journal of Psychoanalysis* 82, nº 2 (2008): 369–88.) Sobre os anos 1920, ver Martin A. Miller, "Freudian Theory under Bolshevik Rule: The Theoretical Controversy during the 1920s", *Slavic Review* 44, nº 4 (1985): 625–46. Para uma análise mais "a quente" de um autor que nos será importante aqui, ver Wilhelm Reich, "Psychoanalysis in the Soviet Union", in *Sex-Pol: Essays 1929-1934* (New York: Vintage Books, 1972).

[77] Helmut Dahmer, *Libido y Sociedad: Estudios sobre Freud y la Izquierda Freudiana* (Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1983), capítulo 2.

Freud, entre materialismo histórico e psicanálise, são intelectuais alemães: destaco aqui os citados por Helmut Dahmer, a saber, “Siegfried Bernfeld, Wilhelm Reich, Otto Fenichel, Erich Fromm e o não-analista Max Horkheimer”[78].

Entretanto, há de se notar que nos anos 1920 o próprio Freud passa a interpretar com mais frequência e intensidade fenômenos sociais de sua época — é o caso, por exemplo, de textos tão importantes e influentes como “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1923) e “Mal estar na civilização” (1930). Mas seria demais exigir de Freud uma reflexão no sentido sociológico e filosófico a respeito da relação entre a subjetividade e os fenômenos sociais, a ponto de fazer frente a Marx ou de preencher as lacunas deixadas pelo marxismo. Isso porque a opinião de Freud a respeito do marxismo e dos movimentos sociais por ele inspirados não é das melhores: por exemplo, na ocasião da derrota da Revolução Alemã, registra Peter Gay, “ele tinha manifestado sua satisfação ao ver o bolchevismo rejeitado na nova Alemanha”[79]. Mais do que isso, Freud mantém muitas ressalvas não apenas ao socialismo enquanto movimento político, mas também a respeito do aspecto teórico do materialismo histórico, como veremos a seguir. Ao mesmo tempo, entretanto, vale ressaltar que não é possível afirmar que Freud é um conservador clássico ou mesmo um reacionário: basta observar o tipo de abordagem e o objeto de toda sua investigação, a sexualidade[80]. Questão para os marxistas é a de saber se as proposições de Freud servem para compreender o impasse em que o marxismo se encontra e seus déficits teóricos. Seja como for, Freud mantém em sua obra duas ressalvas sobre o marxismo: uma em relação à organização do movimento social e outra em relação ao seu objetivo mesmo.

---

[78] Dahmer, 216.

[79] Peter Gay, *Freud: Uma vida para nosso tempo*, trad. Denise Bottmann, 2º ed (São Paulo: Companhia das Letras, 2012), 550.

[80] Neste sentido, a avaliação de Peter Gay é bastante interessante para pensar a posição política de Freud: “Pensando em política, ele era um prudente antiutopista. Mas qualificar Freud simplesmente como conservador é deixar escapar a tensão em seu pensamento e passar por cima de seu radicalismo implícito. Ele não era nenhum respeitador da tradição à la Burke; segue-se de se pensamento que o tradicionalismo tímido precisa ser analisado não menos do que o idealismo impiedoso” (Gay, 550.) Russell Jacoby vai no mesmo sentido ao dirigir uma crítica contra aqueles que acusam Freud de ter uma postura conservadora. Ele argumenta que destes críticos surge uma nova linha na psicanálise, o revisionismo, que, embora carregue em si os ideais progressistas, deixa de lado a radicalidade da teoria de Freud e, por isso, perde a potência que a psicanálise pulsional freudiana carrega (ver *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing* (Boston: Beacon Press, 1975).

Sobre o primeiro ponto, podemos ver uma reflexão de Freud em “Psicologia das Massas e Análise do Eu”. No texto, Freud faz uma reflexão mais sistematizada a respeito dos movimentos de massa, corroborando com o argumento de Gustave Le Bon — este, sim, um conservador declarado — segundo o qual o indivíduo quando imerso em um movimento de massa, sofre uma mudança fundamental na sua atividade psíquica, de maneira que aumenta a sua carga emocional e diminui a sua atividade intelectual e racional. No seguinte trecho, Freud caracteriza quais os efeitos da massa sobre o indivíduo são:

> sua afetividade é extraordinariamente intensificada, sua capacidade intelectual claramente diminuída, ambos os processos apontando, não há dúvida, para um nivelamento com os outros indivíduos da massa; resultado que só pode ser atingido pela supressão das inibições instintivas próprias de cada indivíduo e pela renúncia às peculiares configurações de suas tendências[81]

A passagem acima ilustra bem a leitura condescendente que Freud faz de Le Bon. Sua contribuição neste sentido é compreender *como* este fenômeno ocorre em nível psíquico. Isto é, Freud reconhece em Le Bon um diagnóstico social, mas que carece de uma explicação mais aprofundada a nível psíquico. Em suma, Freud interpreta o fenômeno como resultado de uma ligação entre os membros e os seus líderes que se dá por meio de mecanismos psíquicos que impediriam a formação de um Eu independente: o movimento de massa alimenta o enfraquecimento e a dependência do Eu do indivíduo, que, por sua vez, procura se fortalecer com a identificação, tanto com o líder, quanto com os outros membros da massa. Assim, sob a influência das massas, os indivíduos tendem a se portar de maneira mais emocional e menos racional[82]: nas palavras de Freud, o resultado da influência das massas no

---

[81] Sigmund Freud, “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 16 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 39.

[82] Interessante notar que o argumento da irracionalidade das massas ressoa ainda hoje, nos debates a respeito de populismos, por exemplo. Interpretações recentes sobre a crise democrática das primeiras décadas do século XXI assumem que uma das características fundamentais do populismo seria exatamente a adesão de uma massa irracional e emotiva, com uma condução irresponsável e feitas somente para alimentar a afetividade da massa. Mas, tal como descreve Müller, creio que essa caracterização não é capaz de compreender o sentido de massa em um sentido mais amplo e complexo: Ver Jan-Werner Müller, *What is populism?* (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016). Interpretação que poderia dar margem para generalizar todo tipo manifestação popular como um conjunto de pessoas irracionais e manobráveis ao sabor das vontades de um líder, como Le Bon

comportamento individual é “o enfraquecimento da aptidão intelectual, a desinibição da afetividade, a incapacidade de moderação e adiamento, a tendência a ultrapassar todas as barreiras na expressão de sentimentos e descarregá-los inteiramente na ação”[83]. A massa é, assim, “impulsiva, volúvel e excitável”, “guiada exclusivamente pelo inconsciente”[84], o que a torna facilmente influenciável por forças externas; ao mesmo tempo, possui um sentimento de onipotência, a sensação de que todos os seus desejos podem ser realizados — e Freud sugere aqui que isso ocorre tal como na onipotência dos pensamentos do ambiente mágico dos “primitivos”, como sugere em “Totem e Tabu”[85]. Além disso, uma característica fundamental das massas é a sua relação ambivalente com a autoridade, “ao mesmo tempo intolerante e crente” nela, isto é, tem em relação a ela um ódio, mas também uma confiança. A massa depende da figura do líder, porque “quer ser dominada e oprimida, quer temer os seus senhores”[86]. Quanto ao líder, Freud destaca que ele sabe que a massa tem uma “tamanha se de obediência”[87], mas que, no entanto, “precisa corresponder a ela com suas características pessoais”[88].

Em termos psicanalíticos, a dissolução do indivíduo na massa ocorre porque o Eu, enquanto instância mediadora das pulsões do Isso e das demandas do mundo exterior, perde sua força para exercer a mediação de maneira independente, de maneira que a ação fica mais suscetível ao Isso. Freud explica este ponto mostrando a existência de uma estrutura libidinal, que liga tanto o líder aos indivíduos das massas, quanto os indivíduos das massas entre si. A força dessa ligação não está

---

sugere, ou que poderia legitimar qualquer tipo de tecnocracia. Tende, afinal, a simplificar a compreensão dos indivíduos na massa.

[83] Freud, “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, 77.

[84] Freud, 25.

[85] É o que Freud sugere ao adicionar uma nota de rodapé neste comentário a Le Bon, referindo-se ao capítulo “Animismo, magia e onipotência dos pensamentos” de “Totem e tabu”. Mais adiante ele reitera a ideia de que na massa o indivíduo retrocede para estágios mais primitivos: “Para julgar corretamente a moralidade das massas, deve-se levar em consideração que, a se reunirem os indivíduos numa massa, todas as inibições individuais caem por terra e todos os instintos cruéis, brutais, destrutivos, que dormitam no ser humano, como vestígios dos primórdios do tempo, são despertados para a livre satisfação pulsional” (Freud, 27.)

[86] Freud, 27.

[87] Freud, 27.

[88] Freud, 27.

apenas na identificação do indivíduo da massa com o líder, mas também com os indivíduos da massa entre si: Há uma ideia de que "há um chefe supremo [...] que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa"[89] e esta ligação com o líder é "a causa da ligação deles [dos membros da massa] entre si"[90]. Mais adiante, Freud qualifica esta ligação libidinal e a compreende com um conceito psicanalítico: trata-se de uma *identificação*, processo presente no desenvolvimento psíquico de todo indivíduo. Por exemplo, o pequeno menino que se identifica com o pai, isto é, o toma como modelo, "revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele tomar o lugar dele em todas as situações"[91]: ou, em suma, por meio da identificação o pai passa ocupa o lugar de seu "ideal do Eu". Assim, é a identificação que "prepara o terreno" para o complexo de Édipo, na medida em que o menino "percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe"[92]. A identificação pode, portanto, conduzir a uma situação de ambivalência, aos afetos paradoxalmente simultâneos de amor e ódio. No caso da formação da massa, um objeto externo — um líder carismático, por exemplo — ocupa o lugar do ideal do Eu de uma porção de indivíduos, que, por sua vez, consideram os seus pares como iguais. Eis a formulação, grifada pelo próprio Freud: "*uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e em consequência, identificarem-se uns com os outros em seu Eu*"[93].

Os dois exemplos mais notórios usados por Freud são a Igreja e o exército. Em ambos, escreve, há "a mesma simulação (ilusão) de que há um chefe supremo — na Igreja Católica, Cristo, num exército, o general — que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa"[94]. Para uma breve explicação dos principais argumentos de Freud, concentro-me aqui rapidamente no primeiro exemplo. A autoridade, quando demanda alguma exigência dos fiéis, é constituída por conta do

[89] Freud, 47.

[90] Freud, 48.

[91] Freud, 60.

[92] Freud, 61.

[93] Freud, 76.

[94] Freud, 47.

amor de Cristo. Neste ponto, Freud afirma que “há um traço democrático na Igreja, justamente porque diante de Cristo todos são iguais, todos partilham igualmente o seu amor”[95] e o amor em Cristo é o que garante a união entre os fiéis: somos todos irmãos em Cristo, afinal. É conhecida a opinião de Freud a respeito da religião, que ficará mais famosa no texto “O Futuro de uma Ilusão” (1927)[96]. O próprio título do texto já nos fornece o seu argumento central: a religião se mantém na modernidade por conta de uma ilusão. Mas ilusão, para Freud, não é simplesmente erro ou engano: ilusão tem como característica “derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico”[97]. Envolve, então, um ato de desejo por parte do indivíduo de se apegar a algo, ainda que este algo seja uma “contradição com a realidade”[98], envolve um vínculo libidinal que pode ser objeto da psicanálise. Por isso, explica Freud, a massa religiosa de fiéis se mantém por conta de uma determinada “estrutura libidinal”, que une os fiéis em torno de um líder, e utilizando o fato da razão ter sido enfraquecida e a afetividade individual liberada para aproximar as pessoas das ilusões que podem trazer-lhes algum conforto pulsional.

O ponto todo é que Freud considera que os movimentos socialistas partem da mesma lógica das massas. Trata-se do mesmo modelo, da mesma mobilização pulsional “menos racional, mais afetiva”, só que de uma maneira secularizada. Vejamos:

> Se outra ligação de massa toma o lugar da religiosa, como a socialista parece estar fazendo, ocorre a mesma intolerância com os de fora que havia na época das lutas religiosas, e se as diferenças de concepções científicas viessem a ter, algum dia, importância igual para as massas, o mesmo resultado se repetiria também com essa motivação[99].

---

[95] Freud, 47.

[96] Peter Gay registra que Freud não apenas não deixava passar nenhuma oportunidade para deixar claro o seu ateísmo (Peter Gay, *Ein gottloser Jude: Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psyhoanalyse* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 13–14.), mas também que em “Futuro de uma ilusão” fez questão de provocar os religiosos e sua fé (Gay, *Ein gottloser Jude*, cap 2.).

[97] Sigmund Freud, “O futuro de uma ilusão”, in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 17 (São Paulo: Companhia das Letras, 2014), 267.

[98] Freud, 267.

[99] Freud, “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, 54.

Mas não apenas o modo como os movimentos socialistas se organizam, mas Freud também coloca em dúvida o que considera o seu fundamento teórico. Em "Mal-estar na civilização", ele afirma que "os comunistas" partiriam de um pressuposto de que "o ser humano é inequivocamente bom, bem-disposto para com o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza"[100], provavelmente numa leitura que ele fez do marxismo pela lente de uma tradição de Rousseau. Uma leitura antropológica do marxismo, duvidosa, mas, seja como for, é a que Freud expressa em seus textos. Naquela clássica distinção da história da filosofia entre duas formulações de uma antropologia filosófica, uma de Rousseau e outra de Hobbes[101], Freud se coloca, sem dúvida, ao lado do segundo, com a seguinte citação evidencia:

> *Homo homini lupus*; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase? Via de regra, essa cruel agressividade aguarda uma provocação, ou se coloca a serviço de um propósito diferente, que poderia ser atingido por meios mais suaves (...) A existência desse pendor à agressão, que podemos sentir em nós mesmos e justificadamente pressupor nos demais, é o fator que perturba nossa relação com o próximo e obriga a civilização a seus grandes dispêndios[102].

Neste texto, Freud considera o "pendor à agressão" como um dos fundamentos básicos da vida psíquica. É neste texto, afinal, que a pulsão de morte ganha os contornos antissociais e agressivos — o que não parecia tão evidente quando a ideia de pulsão de morte surge em "Além do princípio do prazer" (1920). Enfim, é justamente este pendor à agressão, passível de ser pressuposto na humanidade, que obriga a civilização a fazer "seus grandes dispêndios", a produzir proibições, inibições ou desvios. Sem questionar aqui se a finalidade dos comunistas é ou não plausível e/ou desejável, isto é, tentando se manter numa espécie de neutralidade com relação à finalidade, Freud escreve que, como eles não observam este pendor como fundamento da humanidade, os comunistas possuiriam então um equívoco de saída:

---

[100] Sigmund Freud, "Mal-Estar na Civilização", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 18 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 79.

[101] Como veremos mais adiante, é um dos exemplos que Horkheimer toma nas primeiras linhas de "Egoísmo e Movimento de Libertação". Serve, de qualquer maneira, como indício da relevância dessa distinção e oposição à época.

[102] Freud, "Mal-Estar na Civilização", 77.

> Não é de minha alçada a crítica econômica do sistema comunista, não tenho como investigar se a abolição da propriedade privada é pertinente e vantajosa. Mas posso ver que o seu pressuposto psicológico é uma ilusão insustentável. Porém nada mudamos no que toca às diferenças de poder e de influência que a agressividade usa ou abusa para os seus propósitos e tampouco na sua natureza. Ela não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era escassa, já se manifesta na infância, quando a propriedade mal abandonou sua primária forma anal, constitui o sedimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas, talvez com a exceção única da aquela terna e amorosa entre as pessoas, talvez com a exceção única daquela entre a mãe e o filho homem[103].

Em suma: Freud tem dúvidas tanto em relação ao método de organização do socialismo (i.e., os movimentos de massa) quanto ao que considera a sua finalidade: a eliminação do pendor agressivo do homem. O mesmo argumento e a mesma aproximação com do marxismo com a religião são repetidos no texto "Por que a guerra?", uma carta endereçada a Einstein: tal como as religiões, escreve Freud, que faz uma pregação do amor, "os bolchevistas também esperam fazer desaparecer a agressividade humana garantindo a satisfação das necessidades materiais e, de resto, instaurando a igualdade entre os membros da comunidade. Considero isso uma ilusão"[104]. No texto, o argumento é semelhante ao de "Mal-estar na civilização": o objetivo almejado pelos movimentos políticos de inspiração marxista seria irreal porque ignoraria a potência das pulsões de destruição[105].

Sobre o aspecto teórico do marxismo, a seção 35 das "Novas conferências introdutórias à psicanálise", denominada "Acerca de uma visão de mundo", podemos ter uma clarafala diretamente sobre a teoria marxista:

> A força do marxismo está [...] na inteligente demonstração da influência avassaladora que as relações econômicas dos seres humanos têm sobre suas atividades intelectuais, éticas e artísticas. [...] Mas não se

[103] Freud, 79–80.

[104] Sigmund Freud, "Por que a guerra? (Carta a Einstein)", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 18 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 430.

[105] Freud, 426–29.

> pode supor que os motivos econômicos sejam os únicos que determinam o comportamento dos homens na sociedade.[106]

Aqui vemos mais uma vez uma leitura determinista do marxismo. A teoria marxista é, para Freud, aquela que supõe que os processos econômicos são a explicação última e única do funcionamento social e do comportamento humano. Se Freud, de um lado, parece reconhecer algum mérito no marxismo, ele, por outro, ele o recrimina por, supostamente, considerar um único aspecto para a explicação da sociedade. Freud argumenta que o marxismo omite fatores psicológicos, o que não é plausível quando se trata de uma análise da vida humana. Ele ressalta que há, também, um aspecto da *Kultur* que é necessário para compreender a história humana.

> Não devemos esquecer, enfim, que na massa humana submetida às necessidades econômicas também atua o processo de evolução da cultura — da civilização, dizem outros —, que certamente é influenciado por todos os demais fatores, mas sem dúvida é independente deles em sua origem, de modo comparável a um processo orgânico e perfeitamente capaz de, por sua vez, influir nos outros fatores.[107]

E, a seguir, faz uma sugestão bastante ambiciosa em direção a "verdadeira ciência da sociedade":

> Se alguém pudesse mostrar detalhadamente como esses diversos fatores, a compleição pulsional humana, suas variações raciais e suas transformações culturais se comportam sob as condições da ordenação social, das atividades profissionais e dos meios de subsistência, como inibem e promovem uns aos outros; se alguém fosse capaz de fazê-lo, complementaria o marxismo de modo a torna-lo uma verdadeira ciência da sociedade.108[108]

Se Freud sem dúvidas possui restrições em relação ao marxismo, temos aqui uma evidência de que ele vislumbra uma potencialidade em seu método. Daí sua sugestão, que a primeira geração da Teoria Crítica irá seguir à sua maneira.

---

[106] Sigmund Freud, "Novas conferências introdutórias à psicanálise", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 18 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 349.

[107] Freud, 350.

[108] Freud, 350–51.

Mas se não é possível esperar de Freud uma simpatia com relação a movimentos teóricos e sociais para a transformação social em direção à emancipação, isso não quer dizer necessariamente que a psicanálise não tenha nada a dizer no sentido de produzir um diagnóstico crítico da sociedade. Alguns autores, de alguma maneira, seguiram a sugestão de Freud. Um dos principais nomes que antecedem o materialismo interdisciplinar e que exercem influência em Horkheimer e seu círculo intelectual é a primeira obra de Reich. E a tarefa é, claro, pavimentar um caminho teórico em que seja possível uma colaboração entre materialismo e psicanálise, entre Marx e Freud. Reich o faz no texto "Materialismo Dialético e psicanálise" (1929), apresentado em Moscou e publicado no periódico *Unter dem Banner des Marxismus*. A polêmica sobre a compatibilidade ou não entre o materialismo e psicanálise era considerável no marxismo: afinal, como é possível que uma disciplina dedicada a compreender a psique individual, um fenômeno superestrutural, portanto, possa se reivindicar importante na compreensão da sociedade? Evidentemente, não se trata de tomar o indivíduo como ponto de fuga para compreender os fenômenos sociais, como é o caso de Spencer, por exemplo[109]. Por outro lado, reconhecer a primazia de fenômenos econômicos para compreender a superestrutura não necessariamente significa excluir um conhecimento a respeito do funcionamento da psique. Isto é, embora reconheça que a psicanálise sozinha não é suficiente para compreender a sociedade, Reich reivindica para ela uma posição relevante.

Em primeiro lugar, para compatibilizar o materialismo com a psicanálise, Reich adota uma estratégia semelhante à de Fenichel e de Bernfeld: a saber, atribuir

[109] John Offer, em *Herbert Spencer and Social Theory*, ainda que na introdução de seu livro se queixe longamente das simplificações e caricaturas que se costuma fazer da teoria social de Spencer e de seu entendimento da psicologia, registra que o autor advoga a primazia do indivíduo na compreensão de fenômenos sociais. Como no trecho seguinte, por exemplo: "In the *Principles of Sociology* 'social phenomena' — the coordinated actions of co-operating individuals — display as a primary truth that they 'depend in part on the natures of the individuals and in part on the forces the individuals are subject to'. These 'forces' include the presence of other individuals who become a factor in adaptation and the inheritance of acquired characteristics, itself modifying the original 'nature' which then goes on to be a cause of and subject to new circumstances, leading to further cycles of adaptation and influence" (John Offer, *Herbert Spencer and Social Theory* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 176.). Destaco a breve definição que Spencer faz dos fenômenos sociais como "ações coordenadas de indivíduos em cooperação" e o papel adaptativo, influenciado por Darwin, que ele atribui ao indivíduo na sociedade. Provavelmente, devido à influência de Spencer, seja uma tal concepção que Reich tomasse por uma "overindividualistic view of the social process" (Wilhelm Reich, "Dialectical materialism and psychoanalysis", in *Sex-Pol: Essays 1929-1934* (New York: Vintage Books, 1972), 6.)

à psicanálise um estatuto epistemológico de uma *ciência natural*[110]. Tal estratégia é importante para afastar as acusações de que a psicanálise seria uma "ciência idealista". Afinal, quando se fala do estudo de uma *Seele*, que tem o sentido tanto de alma, quanto o de mente e psique[111], é bem compreensível que algum materialista mais sensível possa desconfiar de que isto possa ser uma recaída idealista ou metafísica, próximo de Platão ou de Descartes, por exemplo. Na verdade, Reich chega a descrever que há certo materialismo mecanicista que nega a existência da vida psíquica, porque a "vida da *Seele* é simplesmente um processo físico"[112]: segundo este materialismo mecanicista, o existente pode ser explicado integralmente por processos materiais físicos, de maneira que os fenômenos psíquicos seriam erros dualistas, que promovem uma separação metafísica entre corpo e alma, e não passariam de fenômenos que a ciência moderna não foi capaz de observar em termos mecânicos ou orgânicos. Esta concepção de materialismo teve origem na França em meados do século XVIII, que não tem relação direta com o materialismo histórico, ou o materialismo dialético, apesar do nome[113]. Mas, ainda assim, este materialismo mecanicista, que compreende a psique como um fenômeno puramente material, concreto, "foi mantido vivo", diz Reich, "no marxismo vulgarizado de nossa época"[114].

---

[110] Para uma avaliação da obra de Fenichel e Bernfeld e sua importância entre os autores chamados freudo-marxistas, ver Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*, cap. 2. Sobre o debate em geral, ver Bonß, "Critical Theory and Empirical Social Research", 4–9.

[111] "Seele", in *Duden Wörterbuch*, [s.d.], https://www.duden.de/rechtschreibung/Seele. É o que se vê, por exemplo, em traduções de Freud para o português: ora se traduz *Seele*, *seelisch* e afins como *alma*, *anímico*, ora como *psique*, *psíquico*, *mente*, *mental*.

[112] Reich, "Dialectical materialism and psychoanalysis", 11.

[113] Em "Materialismo e metafísica", Horkheimer também aborda essa concepção mecanicista de materialismo, segundo o qual "todo real é matéria e seu movimento" ("Materialismo e Metafísica", in *Teoria Crítica I*, trad. Hilde Cohn, 1º ed (São Paulo: Perspectiva, 2008), 34.) e, assim, a consciência, a psique, só podem ser compreendidas a partir de movimentos da matéria. Ele avalia que o materialismo mecanicista burguês teve um papel importante tanto no que toca ao desenvolvimento técnico-científico quanto na remoção de pressupostos metafísicos e teológicos na reflexão filosófica. Entretanto, Horkheimer observa, tal como Dilthey, que há no materialismo físico um pressuposto metafísico contra o qual ele quis se levantar: uma metafísica da matéria. Daí que Horkheimer defenderá no texto que, embora considere fundamental se vincular com a tradição materialista, é preciso entender o materialismo como uma teoria ciente de que resulta de um processo histórico, que rejeita pressupostos metafísicos absolutos e que se vincula com o processo de reprodução material da sociedade: daí que, neste sentido, o melhor referencial seria a teoria de Marx.

[114] Reich, "Dialectical materialism and psychoanalysis", 11.

Entretanto, quando enquadra a psicanálise nas ciências naturais, Reich quer colocar ênfase que ter a psique como objeto de estudo não significa um mero idealismo, como muitos marxistas sugeririam, mas se trata da psique como a compreensão de um fenômeno natural. Algo semelhante como o faria a física ou a química, por exemplo. Como compreender que os aspectos econômicos se tornam, por exemplo, consciência de classe? Ou ideologia? Ou elementos da obediência e da dominação? Seria o caso de ter de esperar da química, provoca Reich, a explicação desta transformação? A vantagem da psicanálise é que ela é passível de ser uma ciência materialista, no sentido de Marx, porque seu objeto não é simplesmente a psique, mas "a vida psicológica do homem em sociedade"[115]. Claro que a compreensão de mecanismos mais gerais capazes de descrever a dinâmica da vida psíquica são ferramentas indispensáveis, e que os fenômenos sociais também podem ser de interesse do psicanalista, mas o objeto central é a vida psicológica individual. A química, assim, não resolveria o problema da investigação psicológica sozinha, uma vez que o indivíduo deve ser sempre compreendido em seu aspecto social, na medida em que se relaciona com outras pessoas, com as proibições e gratificações de uma dada sociedade. Patologias psíquicas, por exemplo, podem ser descritas e elaboradas, coisa que o materialismo é incapaz de fazer. Entretanto, a compreensão das patologias, diz Reich, fica incompleta se não forem compreendidas dentro de uma profunda compreensão do ambiente social em que o indivíduo está inserido, isto é, as pressões externas como as proibições e gratificações sociais, fenômenos que são peculiares a cada época e a cada lugar. Mas se a psicanálise tem um alcance social, Reich adverte que não é por isso que ela poderia "substituir uma doutrina sociológica" e nem "desenvolver uma doutrina sociológica a partir dela [da psicanálise]"[116]. Por exemplo, para compreender uma greve, "a função da psicanálise é investigar o comportamento dos trabalhadores na greve, e não a greve em si"[117]; mas como a greve só pode iniciar com a ação dos trabalhadores, é preciso identificar quais são os processos psíquicos que estão por trás dele. Enfim, a psicanálise tem seus limites e é preciso reconhecê-los. Seu objeto é, mais uma vez, "a vida psicológica do homem

[115] Reich, 7.

[116] Reich, 7.

[117] Reich, 72.

em sociedade". O deslize para o idealismo pode surgir se os limites forem ultrapassados.

E isto é, segundo Reich, o que Freud fez. A psicanálise de fato comete "desvios idealistas"[118] que podem levar a enganos e a más avaliações da psicanálise como um todo. É, por exemplo, o caso da hipótese da pulsão de morte, que, se não é em si mesma idealista, diz Reich, pode trazer interpretações que o são[119]. Ou então a uma interpretação a-histórica do complexo de Édipo, como se fosse "um fato não mudado e imutável, um fato dado como parte da natureza do homem"[120], isto é, como se ocorresse de maneira mais ou menos universal no desenvolvimento de cada indivíduo da espécie. Ocorre que isso tem de supor que a família burguesa, "a base do complexo de Édipo de hoje"[121], tivesse "de fato existido de maneira mais ou menos imutável por milhares de anos"[122] — suposição que o materialismo histórico não pode sustentar. Trata-se, portanto, de uma interpretação que atribui à hipótese de "Totem e tabu", segundo a qual a origem da civilização se dá na sociedade de irmãos que superou a horda primordial, como uma hipótese idealista. Reich se apoia nos estudos de Malinowski para mostrar que há formas familiares muito diversas e, além disso, que há formas familiares que sequer tem seu fundamento no poder paterno[123]. Enfim, o desenvolvimento da antropologia à época dá evidências etnográficas de que a

---

[118] Trata-se do título da seção 2 do texto, em que ao apresentar alguns conceitos fundamentais da psicanálise para um público marxista (pulsão, inconsciente e repressão, por exemplo), Reich argumenta que é possível que esses conceitos possam ser interpretados de maneira idealista, como o próprio Freud o fez em algumas ocasiões.

[119] Ver, por exemplo: "*Beyond the Pleasure Principle* was, of course, apt to allow incorrect interpretations to crop up in psychoanalysis. But Freud himself has expressed a critical attitude to this work, both within the text itself and on many occasions verbally. He has said that it is outside clinical psychoanalysis. That it can nevertheless offer a point of departure for absolutely unfounded speculations regarding the hypothesis of the death wish is probably due to the libido theory: a delicate issue which the bourgeois is only too ready to exchange for a less dangerous hypothesis". (Reich, "Dialectical materialism and psychoanalysis", 25.)

[120] Reich, 47.

[121] Reich, 47.

[122] Reich, 47.

[123] Trata-se do famoso desafio que Malinowski impôs à universalidade do complexo de Édipo freudiano em *Sex and Repression in Savage Society*: "If family life is so fateful for human mentality, its character deserves more attention. For the fact is that the family is not the same in all human societies. Its constitution varies greatly with the level of development and with the character of the civilization of the people, and it is not the same in the different strata of the same society" (Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (Londres / Nova York: Routledge Classics, 2003), 4.)

universalização do complexo de Édipo para o desenvolvimento psíquico não corresponde à realidade.

Qual é, então, a posição que a psicanálise ocupa no materialismo? Para Reich, a psicanálise é uma ciência que, de fato, surge com a "decadência do mundo burguês" e deve ser entendida conscientemente neste contexto. No final da quarta seção do texto, a última na versão de 1929[124], a psicanálise pode contribuir com uma teoria materialista em três aspectos: na área da saúde mental, na área da pedagogia e na pesquisa histórica. Quanto a este último, o foco aqui, Reich escreve que a psicanálise pode atuar como uma "ciência auxiliar dentro do quadro do materialismo histórico"[125], tendo como objeto a história do início da humanidade. Frase importante que dá suporte à sugestão que Freud havia feito e que irá inspirar Horkheimer. A psicanálise deve ser uma ciência auxiliar, porque se de um lado ela não pode substituir sozinha um conhecimento sociológico e filosófico mais amplo, com um alcance das condições sociais em que os indivíduos se inserem, por outro, Reich diz que o materialismo não é capaz de acessar dados psíquicos da "*early mankind*" e da "*early history*". "Os mitos, os ritos populares e os costumes das raças primitivas ainda existentes"[126], escreve Reich, fornecem material para um estudo do comportamento humano nestas épocas — mas contando que o analista tenha a devida formação para a análise materialista.

Mas há mais uma contribuição possível, mencionada na primeira seção, quando Reich menciona pela primeira vez a psicanálise como uma ciência auxiliar do materialismo. Ele dá exemplos em decidir de que maneira o auxílio pode vir: "Por exemplo, ela pode explorar os motivos irracionais que levaram um certo tipo de líder a entrar no movimento socialista ou no nacional-socialista; ou pode rastrear o efeito das ideologias sociais no desenvolvimento psicológico de um indivíduo"[127]. A investigação de como a ideologia opera no plano psíquico é um papel central que a

[124] Isso porque a quinta seção do texto, em que Reich faz uma avaliação da recepção de seu texto e responde a alguns críticos, foi adicionada na segunda edição, em 1934. Para uma breve a história editorial do texto segundo o próprio autor, ver "Dialectical materialism and psychoanalysis", Foreword to the 1934 edition, pp. 3-4.

[125] Reich, 57.

[126] Reich, 57.

[127] Reich, 7.

psicanálise ocupará no materialismo, sobretudo para investigar os fenômenos autoritários e racistas da primeira metade do século XX. Mais do que isso, a contribuição da psicanálise poderia ajudar a ajustar a compreensão do descompasso entre as condições objetivas e as condições subjetivas, por exemplo. É o que o próprio Reich irá tentar compreender anos mais tarde em *Psicologia das massas do fascismo*.

Max Horkheimer e o diagnóstico da crise do marxismo

O termo *materialismo interdisciplinar* é um termo póstumo, utilizado para nomear os fundamentos teóricos do programa de pesquisa que Horkheimer empreendeu no IfS durante os anos 1930. Trata-se, creio, de um termo que faz justiça aos escritos de Horkheimer e à atividade do IfS. Mas antes de entrarmos em detalhes de como essa proposta interdisciplinar foi articulada, o que será feito no capítulo seguinte, gostaria de mostrar brevemente qual o diagnóstico que Horkheimer faz da situação do pensamento teórico e científico da época. São reflexões de Horkheimer que reaparecerão mais adiante, mas a partir de uma apresentação prévia, creio, torna-se mais fácil compreender quais são as respostas que o materialismo interdisciplinar procurou responder à crise do marxismo e como a psicanálise tem um espaço especial nesta resposta.

Em primeiro lugar, gostaria de apresentar as reflexões que Horkheimer tem diante da crise do marxismo. No final dos anos 1920 e início dos 1930, a esquerda alemã está dividida entre o SPD, o partido socialdemocrata alemão que havia ganhado alguns contornos "reformistas" e revisionistas, como acusam seus detratores, e o KPD, o partido comunista, mais à esquerda, digamos, mas também com setores alinhados à União Soviética. Neste quadro, Helmut Dubiel registra que "embora Horkheimer de fato estivesse mais próximo do KPD do que do SPD no fim da República de Weimar, ele certamente não era um membro do KPD"[128]. Evidências disso, argumenta Dubiel não são apenas a falta de documentos que comprovem isso,

[128] No inglês, "skeptically distanced sympathy". Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, trad. Benjamin Gregg (Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1985), 14.

bem como a sua "recusa enérgica", mas sobretudo as pesadas críticas que dirige ao KPD. E se os comunistas alemães estavam em grande parte alinhado à União Soviética, Horkheimer e os membros do IfS viam os desdobramentos da Revolução Russa com uma "simpatia, mas com um distanciamento cético"[129]. Ao mesmo tempo, a partir de setembro de 1930, data em que o partido nazista tem um crescimento eleitoral surpreendente e passa a ter uma relevância parlamentar considerável, o risco do fascismo na Alemanha se torna concreto. Havia, por isso, um cuidado com o tratamento com a União Soviética, visto como, confidencia Horkheimer a Dubiel, "o mais poderoso adversário do fascismo"[130] no plano ideológico. Opinião que vai mudando durante o desenrolar da década de 1930 e que se esvanece de uma vez por todas em 1939 com o Pacto de Molotov-Ribbentrop.

A avaliação crítica à esquerda alemã pode ser vista no aforismo "The Impotence of the German Working Class", contido em *Dämmerung* (1934)[131], livro em que reúne aforismos escritos no fim da década de 1920 e no início dos 1930. Aqui, Horkheimer mostra como dois fenômenos econômicos e sociais afetam a classe trabalhadora alemã, ou, como afirma Dubiel, "dá uma interpretação materialista do desenvolvimento do movimento operário na República de Weimar"[132]. Em primeiro lugar, o avanço tecnológico e a racionalização da produção, que vinham desde o final do século XIX, mas que se acentuam em meados dos anos 1920, reduziram os postos de trabalho o que leva, escreve Horkheimer, a "uma porcentagem cada vez menor do proletariado que está realmente empregada"[133]. E porque aqueles os que estão empregados "não tem os mesmos interesses daqueles que mesmo hoje não tem nada a perder a não ser os seus grilhões"[134], em menção à famosa frase de Rosa Luxemburgo, a experiência dos trabalhadores se diversificou de maneira qualitativa.

---

[129] Dubiel, 16.

[130] Dubiel, 16.

[131] Max Horkheimer, "Dämmerung. Notizen in Deutschland", in *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1987). A tradução dos trechos utilizados aqui são minhas, apoiadas nas versões em inglês "Dawn", in *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*, trad. Michael Shaw (Nova York: Seabury Press, 1978); e a versão francesa Max Horkheimer, *Crépuscule: Notes en Allemagne (1926-1931)*, trad. Sabine Cornille e Philippe Ivernel (Paris: Payot, 1994).

[132] Dubiel, *Theory and Politics*, 12.

[133] Horkheimer, "Dämmerung", 373–74; "Dawn", 61; *Crépuscule*, 75.

[134] Horkheimer, "Dämmerung", 373–74; "Dawn", 61; *Crépuscule*, 75.

Resultado dessa diversificação do proletariado é que, escreve o autor, "a solidariedade de interesses do proletariado sofre cada vez mais perdas"[135]. Em segundo lugar, há ainda outra diferenciação, desta vez no interior do próprio conjunto de trabalhadores empregados. Desde o fim do século XIX, há um surgimento considerável de postos de trabalho fora do chão da fábrica, relacionados a área de administração e serviços — os *white-collar workers*, ou o que se chama na língua alemã de *Angestellten*[136]. Horkheimer observa que dentre os empregados, este trabalhador ocupa um lugar privilegiado na classe trabalhadora, de maneira que paradigma do trabalho de meados do século XIX que opunha o chão de fábrica e o escritório, o operário e o proprietário-gestor, por assim dizer, já havia ficado para trás. Assim, escreve Horkheimer, "trabalho e miséria se separam, eles são distribuídos a portadores diferentes" e o trabalhador empregado "não é mais aquele típico que precisa de uma mudança urgente"[137].

Esta divisão na experiência dos trabalhadores também se expressa no plano teórico. No aforismo, Horkheimer esboça uma breve história materialista do marxismo, em que mostra como os trabalhadores empregados, que gozaram dos benefícios resultantes da luta organizada do movimento operário, não apenas tiveram razões concretas para crer que o socialismo poderia ser alcançado por meio de graduais reformas conquistadas pela luta parlamentar, como também haviam se apegado a seus empregos e a seus cargos no partido e no sindicato. É da tradição de Bernstein que Horkheimer fala aqui: "A ala reformista do movimento operário não entende mais que as condições humanas não podem ser melhoradas efetivamente sob o capitalismo"[138]. E continua: o reformismo "perdeu o seu o vínculo com todos os elementos teóricos e sua liderança é uma imagem precisa de seus membros mais seguros"[139]. O desejo pela manutenção da segurança do emprego e da situação social e pela diminuição dos riscos, sugere Horkheimer, é a situação econômica que está

[135] Horkheimer, "Dämmerung", 374; "Dawn", 61; *Crépuscule*, 75.

[136] Quem escreve sobre essa nova classe de trabalhadores, compreendendo as suas condições de trabalho, seus hábitos, sua cultura, sua sociabilidade e a sua carência de um conjunto de ideais referentes à sua situação econômica é Siegfried Kracauer, *Die Angestellten: Aus dem neuesten Deutschland*, 14º ed (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016).

[137] Horkheimer, "Dämmerung", 374–75; "Dawn", 62; *Crépuscule*, 76.

[138] Horkheimer, "Dämmerung", 376–77; "Dawn", 63; *Crépuscule*, 78.

[139] Horkheimer, "Dämmerung", 376–77; "Dawn", 63; *Crépuscule*, 78.

por trás das formulações teóricas dos reformistas. Por outro lado, os desempregados e os mais próximos do lumpemproletariado possuem uma "impaciência", que, embora justificável, dada a posição de precariedade que ocupam, leva a uma disposição para a prática muito pouco reflexiva, i.e., pouco elaborada em termos teóricos. Esta ala do movimento operário, diz Horkheimer, tem uma experiência teórica muito limitada na medida em que se reduz "na mera repetição de slogans do Partido Comunista"[140]. Assim, o KPD, ao concentrar esforços na prática revolucionária, se fecha para "esferas intelectuais, como a sociologia e a filosofia" e produz uma teoria não dialética, cuja ação política "falha em explorar todas as possibilidades disponíveis para fortalecer posições políticas e, frequentemente, se esgota em ordens sem sentido ou reprimendas morais para os desobedientes ou incrédulos"[141]. Trata-se, no fundo, mais de uma relação de autoridade disfarçada de confiança, do que exatamente uma compreensão teórica e consciente da ação. Enfim, mais dois fenômenos da subjetividade que carecem de explicação.

Trata-se de uma leitura crítica que aproxima Horkheimer do diagnóstico de Robert Michels. Para Michels, organizações partidárias tendem à oligarquização, à burocratização e à concentração de poder, tanto mais quanto maiores forem. Isso não tanto pela natureza centralizadora do líder, embora seja um fator considerado, nem por conta de uma convicção política, mas sobretudo por conta da natureza da administração em organizações de massa. O que leva Michels a concluir que "o próprio partido operário terminou-se dando uma forte centralização, que repousa sobre os mesmos fundamentos do Estado: autoridade e disciplina"[142] (221). Afinal, quanto maior o número de membros, mais complexas se tornam as relações, de maneira que os mecanismos internos se tornam também mais complexos. Trata-se de uma "doença oligárquica"[143] que os partidos de massa sofrem. Por outro lado, o crescimento do partido e seu desejo de atrair um maior número de filiados também traz mudanças em seu programa e na articulação de sua agenda -- o que ficaria conhecido hoje como uma tendência ao centro que os partidos grandes possuem.

---

[140] Horkheimer, "Dämmerung", 375; "Dawn", 63; *Crépuscule*, 77.

[141] Horkheimer, "Dämmerung", 375; "Dawn", 63; *Crépuscule*, 78.

[142] Robert Michels, *Sociologia dos partidos políticos*, trad. Arthur Chaudon, Coleção Pensamento Político 53 (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982), 221.

[143] Michels, 219.

Neste sentido, “para não assustar essas pessoas que ainda estão afastadas do mundo ideal do socialismo ou da democracia, evita-se praticar uma política de princípios”[144]. Diagnóstico que, por sua vez, se assemelha com o pensamento que Weber faz sobre a organização partidária da democracia moderna[145].

Eis a descrição de Horkheimer a respeito da crise da teoria marxista nos dois maiores partidos da esquerda alemã: de um lado, o KPD se preocupa mais com a “lealdade com a doutrina materialista” e que progressivamente sofre um processo de “stalinização”, enquanto o SPD, de outro lado, embarca em um reformismo, que diz mais respeito aos trabalhadores empregados e sindicalizados, do que aos trabalhadores em geral. O fato é que Horkheimer não poupa suas críticas para nenhum dos lados, uma vez que, segundo sua avaliação, em ambos os casos a teoria perde contato com a prática — e a prática com a teoria. A proposta de Horkheimer, no entanto, é a de que o materialismo é ainda capaz de repensar esta separação e as aporias a que leva não apenas o próprio materialismo, mas também a crise a as aporias das ciências burguesas. É preciso, para tanto, se concentrar no “conteúdo materialista” da obra de Marx, “que significa o conhecimento do mundo efetivo” (*Der materislistische Inhalt, d.h. die Erkenntnis der wirklichen Welt*)[146].

Essas críticas aos movimentos operários alemães se confirmam são endossados pela pesquisa empírica feita com os trabalhadores alemães patrocinada pelo IfS, coordenada por Fromm entre 1929 e 1931, mas publicada somente nos anos 1980.[147] A pesquisa parte, diz Fromm, da “convicção de que a elaboração de uma teoria do desenvolvimento social é criticamente dependente de um aumento geral na pesquisa empírica, em particular em dados concernentes às atitudes específicas a grupos e a estrutura da personalidade dos indivíduos”[148]. Quando os pressupostos da

---

[144] Michels, 221.

[145] Ver, por exemplo, Max Weber, “Política como vocação”, in *Ciência e Política: duas vocações*, 18º ed (São Paulo: Editora Cultrix, 2011). Para um panorama a respeito da relação entre Michels e Weber, ver Lawrence A. Scaff, “Max Weber and Robert Michels”, *American Journal of Sociology* 86, nº 6 (1981): 1269–86. No capítulo 3, como mostraremos adiante, Horkheimer se mostrará ainda mais próximo a este diagnóstico.

[146] Horkheimer, “Dämmerung”, 378; “Dawn”, 64; *Crépuscule*, 80.

[147] Publicada em inglês como *The Working Class in Weimar Germany* (Warwickshire: Berg Publishers, 1984), edição que será utilizada aqui.

[148] Fromm, 41.

pesquisa são apresentados, já há aqui o objetivo mais geral da pesquisa: coletar os dados que se referem à comportamentos de certos grupos sociais e obter informações sobre a psique individual dos trabalhadores[149]. Isso mostra que, ainda antes de Horkheimer assumir o cargo de diretor do IfS, as movimentações internas já davam margem para que um estudo com orientação psicanalítica fosse levado à frente, o que já mostrava a vocação do IfS em se aproximar da psicanálise. A estratégia central para tal é, diz Fromm, partir de uma "regra básica do trabalho psicológico, de que as afirmações dos indivíduos sobre seus pensamentos e sentimentos, por mais que sejam subjetivamente honestos, não podem ser tomados literalmente, mas devem ser interpretados"[150]. Ele reconhece todas as dificuldades e imprecisões que as interpretações podem ter se feitas a partir da leitura de questionários em papel, como foi o caso. Como a pesquisa não foi exatamente no formato moderno de *survey*[151], havia uma estreita margem para que uma interpretação no estilo psicanalítico pudesse ser feita. Por isso, seria possível realizar uma pesquisa mais interessante, que não apenas se preocupe em registrar dados, mas também em interpretá-los, segundo uma matriz teórica então atual. Em outras palavras, trata-se de uma pesquisa que se propõe mais em registrar os aspectos qualitativos da estrutura psíquica dos trabalhadores do que os quantitativos.

Foi o acesso à estrutura psíquica que deu condições para encontrar os resultados da pesquisa: verificar se a adesão dos trabalhadores aos partidos políticos do final da República de Weimar corresponde à sua personalidade. Isto é, trata-se de

---

[149] Na avaliação de Wolfgang Bonß, "scientifically and historically speaking, the survey can be seen, essentially, as the expression of an historically specific reformulation of Marxist social theory, which in Fromm's eyes, and not only his, was to be broadened by *social-psychological* concepts and tested by empirical analysis" ["Critical Theory and Empirical Social Research", 3.] Que a teoria marxista tinha uma demanda de uma análise sociopsicológica foi o que tentei mostrar nas seções anteriores. Mas creio que é somente com muito cuidado que a obra possa ser avaliada "como expressão de uma reformulação historicamente específica da teoria social marxista". Isso porque a pesquisa, como o próprio Bonß relata, possui muitas dificuldades materiais (no que diz à distribuição, conservação e ao transporte dos questionários, por exemplo). Mas é, sem dúvida, uma expressão do "déficit subjetivo" do marxismo. Além disso, possui uma importância para a produção de diagnósticos mais acurados. Bonß registra que as pesquisas empíricas feitas anteriormente foram capazes de produzir uma *descrição* geral dos trabalhadores, mas como não tinham um fundamento psicológico, não foram capazes de elaborar tipos psíquicos que *explicam* a então atual situação.

[150] Fromm, *The Working Class in Weimar Germany*, 44.

[151] Isto é, não continha respostas preestabelecidas ou questões simples do tipo "sim ou não", mas era composta basicamente por questões abertas, em que o respondente tinha liberdade (e a dificuldade) de formular as suas próprias respostas.

observar se os trabalhadores simpatizantes dos partidos realmente incorporam os princípios seus princípios mais básicos, não apenas na sua vida partidária e militante, mas também na sua vivência cotidiana. Por exemplo, se um simpatizante social-democrata que consome as informações vindas do partido e que prega o socialismo realmente age como tal em questões que não são diretamente políticas. Questões como a opinião sobre as crianças e as mulheres, a convivência com os patrões e os companheiros de trabalho, e as opiniões sobre o destino, questões aparentemente laterais, aparecem com importância maior do que os livros e os jornais consumidos ou o partido de preferência. Enfim, para Fromm, "sem dúvida, o resultado mais importante da pesquisa é a pequena proporção de pessoas de esquerda que estavam em concordância tanto no pensamento quanto emocionalmente com a linha socialista"[152]. Para ser mais exato: são apenas 15% dos simpatizantes do SPD, do KPD e dos independentes que estão com corações e mentes, como diz o jargão, bem alinhados com os ideais mais básicos dos partidos. Escreve Fromm: "em tempos críticos, a coragem, prontidão para o sacrifício e a espontaneidade requerida para animar os menos ativos e para vencer o inimigo só podiam ser esperados por um grupo consideravelmente de 15%"[153].

Este resultado, decepcionante no ponto de vista da esquerda, se deve porque os partidos se concentraram mais nos seus bem-sucedidos resultados eleitorais do que na tentativa de politizar profundamente as massas — ou, no vocabulário psicanalítico, mudar o seu caráter: "embora a esquerda tivesse a lealdade política e os votos da grande maioria dos trabalhadores, ela em geral não teve sucesso em mudar a estrutura de personalidade de seus simpatizantes de maneira que eles pudessem ser confiáveis em situações críticas"[154]. Enfim, parte considerável dos simpatizantes da esquerda (20%) possuem traços de caráter autoritário — enquanto, por exemplo, os traços autoritários em simpatizantes nazistas estão em 77% e nos eleitores de outros partidos "burgueses", em 61%[155]. O que mostra que, escreve Fromm, comunistas e social-democratas não tem um sucesso tão grande quanto os resultados eleitorais demonstram. Trata-se, enfim, de algo muito próximo do que

[152] Fromm, *The Working Class in Weimar Germany*, 228.

[153] Fromm, 228.

[154] Fromm, 228.

[155] Fromm, 229.

Horkheimer quer endossar ao argumentar que há uma distância entre a teoria e a prática no marxismo e nos movimentos dos trabalhadores. E, também, este estudo, se lido em conjunto com as reflexões de Horkheimer, já fornecem indícios da importância que ele dará à compreensão da dinâmica psíquica na sociedade quando assume a direção do IfS

A crítica de Horkheimer a duas das principais tendências do marxismo no início do século XX, apresentadas acima, pode ser vista ao longo de outros aforismos de *Dämmerung*, ainda que indiretamente. Em primeiro lugar, o aforismo "Uma discussão sobre a revolução" traz um bom exemplo da reflexão de Horkheimer a respeito das críticas burguesas em relação aos movimentos de esquerda, mas também a Bernstein e ao reformismo. Como já vimos em seção anterior, Bernstein considera que a transição para o socialismo não necessariamente deve se dar por via revolucionária, mas é possível realizá-lo de maneira gradual e lenta, sem uma ruptura brusca. Em suma, mais importante do que o horizonte para o qual se caminha é a própria caminhada: "o movimento é tudo; a meta final nada", e, assim, uma avaliação a respeito de um movimento social é sobre o quão efetiva é a sua caminhada. Para Horkheimer, aqui provavelmente se apoiando nas formulações de Lukács, esta forma de avaliação a respeito do movimento operário é resultado não somente do contexto histórico, mas também da lógica da economia capitalista.

> Uma vez que na produção capitalista o empreendedor pensa menos sobre o valor de uso de seus produtos do que sobre os engenhosos métodos de fabricação e as técnicas de venda, ele [o verdadeiro burguês] está menos interessado no conteúdo do que na execução, quando ele faz um juízo objetivo sobre qualquer atividade social. Por isso, na Alemanha de hoje, as pessoas culpam o partido revolucionário mais pelo seu desempenho inadequado do que pela sua meta (...). O que é estigmatizada é a incompetência dos seus líderes[156].

Quando Bernstein propõe o foco no movimento em vez da meta, ele reproduz, acusa Horkheimer, "os elementos formais do pensamento burguês"[157]. Horkheimer reconhece que há lideranças revolucionárias que não estão preparadas para seu posto, e que ao longo da história do socialismo muitas lideranças falharam. Mas

[156] Horkheimer, "Dawn", 36.

[157] Horkheimer, 36.

quando a crítica ao socialismo se concentra em seus métodos, que seriam inadequados ou ineficientes para alcançar o seu objetivo, é deixada de lado a reflexão a respeito do sofrimento social causado pelas condições materiais vigentes e as potencialidades de transformação no sentido de acabar com tal sofrimento. Ou seja, a emancipação, o verdadeiro conteúdo da crítica, ficaria em segundo plano. Para Horkheimer, ainda que tenha suas deficiências, o socialismo ainda permanece atento ao conteúdo: “Mas por mais incompetente que a luta política contra a desumanidade das condições presentes seja conduzida, o permanece o fato de que esta é a forma que a vontade por uma ordem social melhor pode tomar neste momento histórico, e esta é a forma como milhões de oprimidos e aflitos a compreendem”[158]. Por isso, diz Horkheimer, os partidos revolucionários não podem apenas ser alvo de uma “crítica contemplativa”, um intelectual que, de fora, avalia os erros e acertos das estratégias de ação, bem como sugerem mudanças para caminhar de maneira mais segura — uma *free-floating intelligentsia*, como se diz. Os membros e as lideranças partidárias tem as suas próprias questões. Não é possível, por exemplo, apenas substituir as peças, tal como em uma indústria, se observarmos como as lideranças foram formadas após a Primeira Guerra: “O mundo no qual a elite do proletariado cresce não é na academia, mas na luta nas fábrica e sindicatos, nas punições, na disputa suja dentro e fora dos partidos, nas sentenças prisionais e na ilegalidade”[159] — não é, portanto, uma alternativa atraente para os estudantes e para a formação de uma nova geração de lideranças. A carreira revolucionária, descreve Horkheimer, “é uma passagem para o desconhecido, com escalas na miséria, na desgraça, na ingratidão e na prisão”[160]. São poucos os dispostos a passar por este processo e “é raro que um talento escolha esse caminho”[161].

Sobre as interpretações deterministas e do materialismo, há algumas palavras de Horkheimer no aforismo “Ceticismo e Moral”. A frase inicial é direta: “O socialismo não se segue das leis econômicas descobertas por Marx”[162]. Isso significa que, de um lado, mesmo se corretas as leis econômicas de Marx, elas não reiteram a

[158] Horkheimer, 40.

[159] Horkheimer, 41.

[160] Horkheimer, 41.

[161] Horkheimer, 41.

[162] Horkheimer, 35.

inevitabilidade da revolução ou do fim da sociedade burguesa, como afirmara Kautsky; por outro lado, Horkheimer também reforça que o papel de uma teoria materialista não é estabelecer uma lei capaz de prever o que ocorrerá no futuro ou aquilo que se segue das condições materiais presentes. Esta questão persiste nas reflexões de Horkheimer e é tema que irá tratar mais profundamente em uma conferência proferida anos mais tarde, publicada como "Do problema da previsão nas ciências sociais" (1933). Horkheimer mostra que a própria ideia de previsão científica, sobretudo no que se refere às ciências humanas, deve ser observada de uma maneira histórica: afinal, "um tratamento não histórico do problema da previsão pressupunha uma relação estática entre a ciência e seu objeto, neste caso, entre teoria sociológica e acontecimentos sociais"[163]. O que quer dizer que a capacidade de previsão de uma teoria, bem como a determinação das possibilidades de que a previsão se confirme e do grau de probabilidade, não depende apenas da inteligência, competência e visão do teórico, mas sim de todo o contexto mais amplo de sua época. Como o próprio objeto em questão se transforma historicamente, é esperável, e mesmo recomendável, que as previsões relacionadas a ele também mudem. Horkheimer menciona que poderia haver um compreensível incômodo por parte de algum pesquisador das ciências naturais, porque tal abordagem não impede apenas as previsões, mas também o estabelecimento de algumas leis científicas. No entanto, "as leis não são a meta da atividade científica, são meros auxiliares"[164]. Ao mesmo tempo, é preciso reforçar, isso não significa que as ciências sociais sejam incapazes de assinalar tendências e apontar um quadro de possibilidades a partir de um diagnóstico. Foi, segundo Horkheimer, o que Marx fez, por exemplo. Voltando ao aforismo "Ceticismo e Moral", Horkheimer afirma que Marx mostrou "tendências" inerentes ao capitalismo que podem fazer com que o sistema se transforme, mas estas tendências são limitadas, elas não agem por si próprias: "em outras palavras, é preciso lutar pelo socialismo"[165]. Se o socialismo é inevitável, como uma lei das ciências naturais, a motivação para a luta diminui, o que leva àquele "tratamento

[163] Max Horkheimer, "Do Problema da Previsão nas Ciências Sociais", in *Teoria Crítica I*, trad. Hilde Cohn, 1º ed (São Paulo: Perspectiva, 2008), 90.

[164] Horkheimer, 91.

[165] Horkheimer, "Dawn", 36.

contemplativo do marxismo"[166]. Por isso, essa inevitabilidade não foi sequer desejada por Marx: uma teoria histórica, que considera verdadeiramente as transformações históricas na relação entre sujeito e objeto, não poderia ter como horizonte o estabelecimento ou a descoberta de uma lei inevitável que rege a história. Enfim, Horkheimer argumenta que Marx *não* deu provas de que o socialismo irá se confirmar e que, ao mesmo tempo, isso não tem a ver com "pessimismo": "Quando se diz que Marx e Engels não provaram o socialismo, o que se segue não é pessimismo, mas o compromisso com a prática da qual a teoria precisa" [167]. Ou ainda:

> Se Marx não prova o socialismo, ele mostra que o capitalismo contém tendências de desenvolvimento que o fazem possível. Os interessados sabem quais os pontos eles devem atacar. A ordem socialista da sociedade não é impedida pela história mundial: é historicamente possível. Mas ela não será realizada por uma lógica que é imanente à história, mas por pessoas treinadas em termos de teoria e determinadas a fazer as coisas melhores. Caso contrário, não será realizado de modo algum[168]

O socialismo é, portanto, uma possibilidade histórica concreta, i.e., não se trata de uma utopia idealista e inalcançável, há fundamentos materiais e históricos efetivos que mostram que a realização do socialismo é possível. A teoria mostra "quais os pontos eles [os interessados pela emancipação] devem atacar" e precisamente por isso ela não é acessória, mas necessária. Para Horkheimer, Marx mostrou que a lógica de funcionamento do capitalismo dá condições para uma revolução social que dê fim à exploração e às guerras, mas que, no entanto, não se trata de confiar que essa lógica possa conduzir o proletariado para uma transformação radical. Ao conhecer a lógica do capitalismo será possível, então, compreender como agir, atacando os pontos certos, para realizar a potencialidade nele inscrita. Trata-se, em suma, de um marxismo fortalecido com aspectos filosóficos da negação determinada hegeliana, que faria força para a crítica imanente[169]. Assim, o que torna o materialismo

---

[166] Horkheimer, 36.

[167] Horkheimer, 36.

[168] Horkheimer, 36.

[169] Para uma reflexão sobre a ideia de imanência e de crítica imanente na Teoria Crítica, ver Marcos Nobre, "Limites da imanência: um exercício de dialética negativa", trad. Adriano Januário, *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* AOP (Advance Online Publication) (2020).

histórico tão poderoso não é o fato de desvendar a lógica do desenvolvimento histórico e, assim, ter o poder de previsão de uma sociedade emancipada; trata-se de compreender as potencialidades emancipatórias possíveis no momento histórico e de fornecer as diretrizes para a práxis, para a ação transformadora. Ou: trata-se de articular teoria e prática, objetividade e subjetividade.

Discussão que nos leva a outra questão, que Horkheimer também aborda em *Dämmerung*: quem é o sujeito da ação? se a consciência do proletariado possui também seu fundamento econômico-material, por que o empobrecimento das massas e o desemprego causado pela automação não fazem com que sua consciência tenda para o interesse de sua classe ou para o socialismo? E, pelo contrário, nas eleições federais de 1930 na Alemanha de Weimar, a primeira após a grande crise de 1929, o que se viu foi um aumento surpreendente da bancada do partido nazista, que passou de 12 para 107 assentos no parlamento[170]. Como afirmar que após uma grave crise econômica, aumento do desemprego e da pauperização dos trabalhadores, o desejo por uma transformação social e econômica não se seguiu? Segue-se daí uma discussão a respeito da importância das condições materiais e da consciência. Horkheimer reconhece que "há uma violenta disputa sobre se as condições materiais moldam o homem" — como foi o caso de Weber, por exemplo —, mas, continua o autor, "em casos extremos isso é aparente demais para ser negado"[171]. Aqui Horkheimer fala a respeito das diferenças de formação entre a burguesia e o proletariado: "nos estratos sociais mais altos, as condições objetivas para o desenvolvimento das qualidades socialmente necessárias são mais favoráveis do que nos estratos mais baixos"[172]. Este privilégio econômico reverbera no desenvolvimento da capacidade intelectual, sensorial, de saber agir em situações limite, enfim, do

[170] Num total de 577 à época. Em termos percentuais, passou de cerca 2,5% para 18,25%. É verdade que nestas eleições o SPD ainda havia sido o partido mais votado, com 143 assentos, embora tenha perdido 10 cadeiras; e que o KPD tenha ganhado 23 assentos, com um total de 77, se tornando o terceiro maior partido do parlamento. Interessante notar que o KPD e os nazistas foram os únicos partidos nesta eleição a aumentar a sua bancada, o que corrobora uma interpretação segundo a qual a radicalização política na República de Weimar estava se acirrando. Convém esclarecer também que o sistema político da República de Weimar consistia em um semi-presidencialismo, mas que, de fato, o poder se concentrava na figura do *Reichspräsident*, eleito diretamente e responsável, por exemplo, por indicar o *Reichskanzler*. Por isso, a maioria dos assentos que o SPD adquire no *Reichstag* não se refletiu no poder político.

[171] Fromm, *The Working Class in Weimar Germany*, 46.

[172] Fromm, 47.

desenvolvimento dos talentos individuais. O caso extremo a que ele se refere é a diferença do desenvolvimento de um burguês e o de um prisioneiro: o primeiro, o tempo e condições materiais adequados para o desenvolvimento dos seus talentos, não possui outras grandes preocupações que ameaçam o seu conforto ou a sua sobrevivência; o segundo, conforme o tempo que passa na prisão, tem seus interesses se ajustados à sua existência limitada e diminuem progressivamente. Nestes casos, diz Horkheimer, dificilmente se recusaria que "as reações psíquicas e a formação do caráter dependem das condições materiais"[173]. Mas com este exemplo extremo, ele quer mostrar que algo semelhante ocorre na formação do caráter do diretor da fábrica e do funcionário de baixo escalão do sindicato, do grande capitalista e do carteiro — enfim, ocorre na formação individual da sociedade em geral. Se os estratos mais altos são capazes de contratar serviços e destinar o seu tempo para atividades que despertem sua curiosidade e criatividade, o homem comum passa muito tempo em "uma sucessão de tarefas desprazerosas"[174], repetitivas e monótonas, de maneira que priva seu tempo para um desenvolvimento cognitivo. As condições materiais disponíveis para cada um são diferentes e desiguais, o que resulta em diferentes configurações psíquicas.

Evidentemente, o estudo a respeito do caráter, como categoria psicanalítica, é mais complexo do que este mero exemplo. Durante os anos 1920, pesquisadores em torno de Karl Abraham trabalhavam a noção de caráter, que Freud havia exposto em "Caráter e erotismo anal" (1908). Para as hipóteses deste texto de maneira breve, Freud avalia como traços de comportamento como limpeza, ordem, parcimônia e obstinação tem origem em uma fixação libidinal em um estágio do desenvolvimento sexual, no caso a fase anal[175]. Deste texto, Abraham procura descrever e elencar quais os traços de comportamento correspondentes a fixações em todas as etapas do desenvolvimento sexual e, mais do que isso, procura compreender a estrutura pulsional que conduz a estes comportamentos, isto é, o seu caráter[176]. Abraham é um dos principais psicanalistas nos anos 1920 a abrir terreno para a elaboração de uma

[173] Fromm, 46.

[174] Fromm, 46.

[175] Ver Sigmund Freud, "Caráter e erotismo anal", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 8 (São Paulo: Companhia das Letras, 2015), 350–58.

[176] Ver Renato Mezan, "O inconsciente segundo Karl Abraham", *Psicologia USP* 2, nº nº 1 (1999).

caracterologia. Entretanto, o que Horkheimer propõe é que as etapas do desenvolvimento sexual, ainda que biologicamente fundamentadas, não sejam interpretadas de maneira a-histórica. Se o caráter ajuda a compreender o comportamento social e a estrutura pulsional que o subjaz, esta categoria deve considerar um aspecto histórico na sua formação. Caso isso seja possível, ajudaria a entender como momentos materiais específicos não conduzem necessariamente a um comportamento específico, como por exemplo, os indivíduos que "não se identificam com o estrato social de que originam"[177]. Com esta frase, Horkheimer já esboça uma direção para a qual os estudos psicanalíticos sobre o caráter poderiam se dar: a ideologia. Trata-se, afinal, de compreender porque operários não se identificam com a luta social por sua emancipação, mas com a ideologia burguesa. E, por outro lado, arriscaria dizer, porque um filho de burgueses, como o próprio Horkheimer, se identifica com a luta do proletariado. Enfim, para Horkheimer há um vínculo inequívoco entre as condições materiais e a subjetividade, mas este vínculo não é direto. A psicanálise serviria precisamente para compreender as mediações deste vínculo. No mesmo aforismo, ele continua:

> Um conceito de caráter que não dá atenção à variedade de papeis históricos (...) seria tão vazio como o pacifismo que condena tanto a guerra colonial e uma revolta prisional porque os dois são violentos. É claro que, no que diz respeito à vida histórica, a teoria da história materialista e a psicologia não precisam uma da outra da mesma maneira. Falta algo a uma historiografia materialista sem uma psicologia adequada. Mas a historiografia psicológica é falsa[178].

Esta passagem nos dá uma informação importante para compreender o papel da psicologia na teoria de Horkheimer: uma teoria da história e uma historiografia materialistas precisam de uma psicologia adequada. Trata-se de compreender, portanto, qual o motivo desta necessidade, isto é, observar o que é esse algo que falta; bem como entender o que é uma psicologia adequada. A resposta que Horkheimer dá a essas duas questões serão elaboradas no capítulo seguinte. Mas o que dá para observar aqui nos aforismos de *Dämmerung* e que pode ser adiantado aqui é que a resposta gira em torno da compreensão de como a dominação é

[177] Horkheimer, "Dawn", 56.

[178] Horkheimer, 56.

subjetivada, como ela passa a fazer parte da formação da personalidade e mesmo da estrutura pulsional dos indivíduos. Ou da ideologia, no vocabulário marxista. A citação acima nos oferece o caminho para a resposta: “Falta algo a uma historiografia materialista sem uma psicologia adequada”.

II. Uma nova compreensão da subjetividade moderna: o papel da psicologia no materialismo interdisciplinar

Quando assume a direção do *Institut für Sozialforschung*, Horkheimer tem uma porção de desafios para enfrentar. Há os desafios de ordem prática, que dizem respeito tanto à organização administrativa do IfS, o estabelecimento e fortalecimento de contatos e parcerias intelectuais, e o gerenciamento dos pesquisadores e do grupo de pesquisa, quanto àqueles de ordem política, que se referem à instabilidade econômica e política do que viriam a ser os últimos anos da já cambaleante República de Weimar. Sobre os desafios teóricos, procurei mostrar brevemente no capítulo anterior alguns dos principais debates nas ciências sociais alemãs com que Horkheimer teve de lidar na direção de um instituto de pesquisa: as deficiências e limitações do marxismo "ortodoxo" e do revisionismo reformista, que perdem a dimensão filosófica da obra de Marx; a ascensão de uma teoria social da dimensão de Max Weber, que consegue demonstrar sem os idealismos conservadores as limitações do materialismo histórico em compreender a dimensão subjetiva da ação; e os debates do marxistas a respeito da psicanálise, numa discussão para saber até que ponto a teoria de Freud é, em primeiro lugar, compatível com o materialismo — isto é, se não haveria premissas idealistas que impediriam de saída uma integração —, e, em segundo, caso seja, de que forma essa compatibilidade pode ser realizada[1].

[1] Não podemos deixar de mencionar que a direção anterior, de Carl Grünberg, também se posicionava diante dos debates. Entretanto, sua linha de pesquisa arriscava menos no ponto de vista marxista, e se concentrava sobretudo em estudar a história dos movimentos operários da Alemanha, mostrando seus ganhos e suas limitações. Martin Jay, por exemplo, descreve Grünberg baseado nas diretrizes da revista que editava — revista que "se dedicou primordialmente a estudos históricos e empíricos, em geral baseados em um marxismo mecanicista e não dialético na tradição de Engels-Kautsky" (Jay, *A imaginação dialética*, 47.) Sob sua direção, a ênfase nos estudos do IfS se focam sobretudo na história

Horkheimer, no entanto, passa a adotar uma diretriz teórica menos convencional dentro da tradição do marxismo e do materialismo histórico. É tal diretriz que virá a ser chamada de *materialismo interdisciplinar*, e que dará início à tradição teórica que se conhece como "Escola de Frankfurt"[2]. Basicamente, esta diretriz traz a proposta de integrar os ganhos teóricos e diagnósticos fornecidos pelas assim chamadas "ciências burguesas", mas interpretando-as de maneira que sejam capazes de refletir a si mesmas em seu tempo histórico e em conexão com as condições materiais do próprio pensamento científico — questões que a pretensão de universalidade da ciência costuma minimizar e mesmo excluir de sua reflexão. Enfim, a pretensão de Horkheimer é a de estabelecer um fundamento teórico para um quadro colaborativo entre as disciplinas científicas, o que caracteriza a interdisciplinaridade do projeto. No caso, este fundamento teórico é o materialismo, a matriz filosófica capaz de exercer a autocompreensão da ciência enquanto atividade humana histórica.

Das ciências que Horkheimer inclui no materialismo interdisciplinar, a psicologia exerce um papel muito importante. Em "História e Psicologia" (1932), Horkheimer escreve a seguinte frase que caracteriza o papel da psicologia em seu projeto teórico: a psicologia é uma "certamente indispensável ciência auxiliar da história [*freilich*

---

do movimento operário, fundamentado em um "marxismo pouco imaginativo" (Jay, 49.) Nesse sentido, Horkheimer aparece como um marco que inicia uma nova era no IfS.

[2] Sobre o termo "Escola de Frankfurt" gostaria de fazer algumas considerações. É possível reconhecer o mérito deste termo no sentido em que trouxe publicidade para um grupo de pensadores exilados nos Estados Unidos e na referência ao vínculo que eles tiveram com o *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt. No entanto, este rótulo é por vários motivos bastante redutor. Primeiro, porque a ideia de uma "escola" pode dar a entender que há uma unidade de pensamento entre os autores vinculados a ela — o que não se aplica neste caso, basta observar a animosidade dos debates internos do *Institut* durante a década de 1930. Pode também trazer uma ideia de que haveria uma espécie de mestre e um conjunto de discípulos que desenvolvem aspectos desta teoria — o que também certamente não se aplica. Se na maior parte das vezes "Escola de Frankfurt" é correspondente a primeira geração da Teoria Crítica, por outro lado, há também os que falam em uma segunda e uma terceira geração da "Escola de Frankfurt", criando uma espécie de "linha sucessória" no IfS que começa com Horkheimer e Adorno, vai para Habermas e termina em Honneth. Neste caso, embora o IfS seja indiscutivelmente crucial na história da Teoria Crítica, creio que o termo "Escola de Frankfurt" dá ênfase demais ao local em que a atividade intelectual se desenvolve e menos ao teor dela. É verdade que todo rótulo de uma tradição intelectual abre espaço para espantalhos e generalizações grosseiras. E também não quero subestimar as pesquisadoras e pesquisadores que utilizam este termo, afinal creio que muito de seus estudos são interessantes e serão utilizados aqui. No entanto, creio que designar esta tradição como "Teoria Crítica", além de ser um termo desenvolvido em termos de conceito por Horkheimer, dá ênfase maior para a maneira de fazer teoria e evita os equívocos a que o termo "Escola de Frankfurt" pode levar. Para uma reflexão no mesmo sentido ver Marcos Nobre, *A Teoria Crítica*, 3º ed, Coleção Filosofia Passo-a-Passo 47 (2004; repr., Rio de Janeiro: Zahar, 2011).

unentbehrlichen Hilfswissenschaft der Geschichte]"[3], expressão que servirá de guia para este capítulo. Por isso, a fim de organizar a nossa exposição, vale a pena notar três elementos desta citação. Em primeiro lugar, a citação reforça o interesse de Horkheimer na *história*, que aparece na frase como o objeto da ciência. Não por acaso, o primeiro terço do ensaio contrapõe a teoria da história hegeliana, segundo a qual, à teoria da história liberal, e, em seguida, mostra as vantagens teóricas que uma perspectiva materialista oferece em relação a ambas. Em segundo lugar, a passagem ressalta que a psicologia se estabelece no quadro disciplinar na pesquisa histórica como uma *Hilfswissenschaft*, uma ciência auxiliar. O que significa, portanto, que ela não possui centralidade no quadro teórico: ela não é, por assim dizer, uma "*Hauptwissenschaft*". Mas sua caracterização como ciência auxiliar, em terceiro lugar, não diminui a sua importância no quadro: afinal ela é "indispensável", de maneira que uma investigação da história ficaria incompleta, ou pelo menos mais difícil, sem a ajuda da psicologia.

A partir dessas considerações surgem outras questões que ajudam a aprofundar a compreensão da expressão acima quanto o estofo teórico do materialismo interdisciplinar. Por exemplo: qual é a concepção de história que Horkheimer desenvolve? Trata-se, em suma, como Horkheimer escreve no mesmo ensaio, de uma concepção de matriz hegeliana, que recupera fundamentos da filosofia de Hegel contra a versão liberal da história, mas excluindo seus elementos idealistas, isto é, reelaborando o conceito de história na versão materialista de Marx. Sendo assim, compreender o materialismo interdisciplinar passa por compreender qual é a concepção de materialismo que Horkheimer possui. Mas disso surge uma segunda questão: por que seria indispensável para o materialismo uma ciência auxiliar, como

[3] Max Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", in *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 57. A tradução desta expressão é difícil pelo número de complementos que soa pouco natural para a língua portuguesa. A edição em português opta por uma tradução de *freilich* num sentido adversativo: "ciência auxiliar, embora indispensável, da história" (Max Horkheimer, "História e Psicologia", in *Teoria Crítica I*, trad. Hilde Cohn, 1º ed (São Paulo: Perspectiva, 2008), 19.); em espanhol, o termo "por cierto" parece abarcar melhor a semântico do termo *freilich*: "ciencia auxiliar, por cierto indispensable, de la historia" (Max Horkheimer, "Historia y Psicología", in *Teoría Crítica: Max Horkheimer*, trad. Edgardo Albizu e Carlos Luis (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 19.); já a tradução para o inglês simplesmente omitiu o advérbio *freilich*: "an indispensable auxiliary science for history" (Max Horkheimer, "History and Psychology", in *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, trad. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey (Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1993), 119.).

é a psicologia? Isto é, *por que* e *como* o materialismo integra e se apropria de outras ciências para compreender a história e a sociedade? E, por fim, outra questão: a que psicologia Horkheimer se refere? Trata-se de uma época em que, embora a psicanálise ainda esteja em processo de estabelecimento, ela já conta com subdivisões, bem como sofre com sérias desconfianças por boa de setores acadêmicos.

mudanças estruturais da vida econômica, mediante conformação psíquica, (…) se convertem em mudanças em suas expressões da vida"[4]

Enfim, se bem respondidas, estas questões não apenas permitem uma compreensão do que significa o modelo crítico do materialismo interdisciplinar formulado por Horkheimer, mas também oferece o quadro teórico geral que permite uma melhor compreensão da posição da psicologia na Teoria Crítica nos anos 1930.

O materialismo lido sob a perspectiva hegeliana

No capítulo anterior, procurei mostrar como Horkheimer se queixa de que as tendências teóricas do marxismo, bem como dos partidos de esquerda da Alemanha, carecem tanto de uma profundidade teórica quanto de uma conexão mais robusta da teoria com a prática. Na verdade, ambos os momentos estão em conexão: a falta de profundidade da teoria leva a seu afastamento em relação à prática. Marxistas de uma geração anterior à de Horkheimer, como é o caso dos citados Lukács e Korsch, já haviam externado uma queixa semelhante ao observarem com preocupação o afastamento que o marxismo havia tomado da filosofia. E é justamente deste ponto de partida teórico lançado em 1923 que Horkheimer parte, como pretendo mostrar

[4] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 58; "História e Psicologia", 20.

aqui. Há, evidentemente, diferenças qualitativas importantes entre Korsch, Lukács e Horkheimer, mas o fato é que os três, cada uma a sua maneira, pretendem enriquecer o marxismo, acessando o materialismo histórico de Marx por meio de Hegel. O que quero reforçar aqui é que, segundo Horkheimer, o mérito de Hegel está em observar que cada época histórica uma legalidade [*Gesetzmäßigkeit*] própria, suprapessoal e que fundamenta os fenômenos sociais. Entretanto, a maneira como Hegel formula esta ideia possui limitações de natureza idealista e ideológica.

Gostaria de iniciar com o mais famoso da primeira metade da década de 1930, a saber, o seu discurso de posse na direção do IfS, publicado posteriormente como "A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de pesquisa social" (1931). O discurso é bastante simbólico neste sentido, porque aqui Horkheimer mostra a que tradição filosófica recorre: a saber, a filosofia hegeliana. Nos primeiros parágrafos do texto, ele argumenta que, embora Kant tenha sido pioneiro em tomar como objeto filosófico os problemas práticos e teóricos da modernidade, foi Hegel quem de fato fundou uma filosofia correspondente a seus problemas[5], isto é, uma *filosofia social*, nas palavras de Horkheimer[6]. Mais do que isso, no discurso, ele não apenas atribui a Hegel a inauguração de uma filosofia social, como também defende a produção e a atualização dela — isso contra correntes neo-kantianas e ontológicas que ainda eram influentes na Alemanha. A respeito do que Horkheimer entende por filosofia social e de como ele a interpreta a partir de uma leitura de Hegel, a seguinte passagem oferece um pequeno mapa:

> Apesar disso, as representações gerais do que se entende como filosofia social podem ser expressas de modo sucinto. Seu fim último [*ihr letztes Ziel*] seria a interpretação filosófica do destino humano [*die philosophische Deutung des Schicksals der Menschen*], não enquanto

[5] Neste sentido, Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* parece concordar com Horkheimer. É o que se vê, por exemplo, na seguinte passagem: "Certamente, na linha de uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém apenas no final do século XVIII o problema da autocertificação da modernidade se aguçou a tal ponto que Hegel pode perceber essa questão *como* problema filosófico e, com efeito, como *o problema fundamental* de sua filosofia" (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*, trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento (São Paulo: Martins Fontes, 2000), 24.)

[6] Lembre-se que o termo "social" empregado para caracterizar a filosofia hegeliana não é atribuído pelo próprio Hegel, mas é um termo póstumo.

> meros indivíduos, mas enquanto membros de uma comunidade. Portanto, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que podem ser entendidos somente em conexão com a vida social humana: no Estado, no direito, na economia, na religião, ou seja, no conjunto da cultura material e espiritual da humanidade [*die gesamte materielle und geistige Kultur der Menschheit*][7].

Na passagem acima, Horkheimer caracteriza a filosofia social por meio da exposição da sua finalidade (*Ziel*) específica: o *destino humano* (*Schicksal der Menschen*). Trata-se de uma leitura do futuro da vida da humanidade como um todo — e, no caso da Teoria Crítica, esta preocupação virá na forma da emancipação humana, como ficou consagrada. Mas logo depois Horkheimer adiciona uma ressalva importante, que caracteriza de modo mais específico o que há de *social* na filosofia social: a saber, a compreensão do destino humano *não* pode ser limitada ao indivíduo ou à soma das ações individuais — e, se quisermos adicionar desde já, nem como a expressão terrena de um destino ou uma essência anterior ou superior —, mas compreende sua dimensão mais ampla que extrapola os interesses e as ações individuais. É disso que se trata, afinal, observar os indivíduos não em sua mera individualidade, mas na sua individualidade enquanto "membros de uma comunidade". Com isso, Horkheimer destaca quatro instituições centrais para o desenvolvimento da modernidade ocidental que caracterizam o aspecto social de sua filosofia: o Estado, o direito, a economia e a religião. São exemplos de instituições cuja compreensão seria limitada caso fossem entendidas apenas em termos de escolha individual isolada ou de uma soma delas; enfim, se enquadram nos fenômenos, como Horkheimer escreve acima, "que podem ser entendidos somente em conexão com a vida social humana". Ao fim da citação, Horkheimer reforça a que deve ser dada à centralidade: ao "conjunto da cultura material e espiritual da humanidade". Tradução que pode deixar escapar o sentido da frase: quando diz, no original, "*die gesamte materielle und geistige Kultur der Menschheit*", o substantivo principal é a *Kultur*, que por sua vez possui aspectos materiais (*materiell*) e espirituais (*geistig*) simultaneamente. Horkheimer quer dar ênfase ao fato de que a *Kultur* não pode ser investigada unilateralmente via material

[7] Max Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", in *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 20; "A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisa Social", trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro, *Revista Praga: Estudos Marxistas*, nº 7 (1999): 121. Tradução modificada.

ou via espiritual, como o marxismo vulgar ou a filosofia idealista por vias diferentes o fazem, mas é ela deve ser considerada no conjunto desses aspectos. Eis, enfim, o cerne da legalidade interna de uma época.

O texto "Materialismo e Metafísica" (1933) nos mostra outro ponto importante de reconhecer a filosofia hegeliana como uma filosofia que corresponde aos desafios da modernidade. Aqui Horkheimer defende que a contribuição de Hegel é importante porque foi pioneira em estabelecer "o temporal enquanto temporal" (*Zeitlichem als Zeitlichem*) como o conteúdo próprio da filosofia:

> Ele próprio [i.e., Hegel] não separou de modo algum [...] a verdade e o saber do temporal [*das Wissen von Zeitlichem*], mas, ao contrário, — e nisso reside a sua profundidade — transformou o saber do temporal enquanto temporal [*das Wissen von Zeitlichem als Zeitlichem*] no conteúdo próprio da filosofia [*zum eigentilchen Inhalt der Philosophie*]"[8].

Para Horkheimer, é mérito da filosofia hegeliana o fato de reivindicar a consciência da historicidade do conhecimento produzido e a tentativa de compreendê-lo como imerso em seu momento histórico específico; trata-se, em outras palavras, do conhecimento daquilo que é histórico feito a partir de fundamentos históricos. Ou, se quisermos, podemos dizer que Horkheimer concordaria com Nobre em sua formulação que condensa o teor da filosofia hegeliana: para Hegel, a filosofia seria "seu tempo apreendido em pensamentos"[9]. É claro que o Hegel que Horkheimer apresenta não corresponde àquilo que o próprio Hegel escreveu ou pretendeu dizer — mas Horkheimer não está preocupado com isso, sequer teria a pretensão de estabelecer a leitura mais correta de Hegel a partir de seu próprio pensamento. Trata-se claramente de um hegelianismo já muito mediado por Marx. Mas o fato é que aqui Horkheimer insiste, por vários motivos, em Hegel, e não em Marx.

A herança hegeliana que Horkheimer reivindica está, portanto, no fato de compreender "o conjunto da cultura material e espiritual da humanidade", como mencionamos anteriormente, de maneira que contribua na reflexão do "destino

---

[8] Horkheimer, "Materialismo e Metafísica", 52; "Materialismus und Metaphysik", in *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 98.

[9] Nobre, *Como nasce o novo*, 24.

humano". E esta compreensão deve ter a consciência de que tanto seu objeto quanto ela mesma são temporais, isto é, está inserido em um dado momento histórico, em uma dada configuração material e espiritual da cultura. Mais adiante, agora de volta ao seu discurso de posse, Horkheimer elabora de outra maneira o objeto da filosofia social, de modo que adiciona uma nova camada de compreensão. Ao analisar os desdobramentos da filosofia social de sua época[10], ele escreve que o que caracteriza a filosofia social é tomar por objeto a *esfera suprapressoal* da vida em sociedade e que, assim, realizaria os propósitos semelhantes ao da *transfiguração* hegeliana:

> Parece que todos esses esboços da filosofia social contemporânea têm em comum a intenção de abrir aos olhos do indivíduo humano uma esfera suprapessoal [*überpersonale Sphäre*], que é mais essencial, tem mais sentido e mais substância que sua existência [*die wesenhafter, sinnerfüllter, substantieller ist als sein Dasein*]. Realizam, portanto, aquela "transfiguração" [*"Verklärung"*], que é a vocação atribuída por Hegel à filosofia[11].

Assim, o papel da filosofia social, destaca Horkheimer, não é apenas o de *compreender* a esfera do suprapessoal, mas também de "*abrir os olhos*" para a existência desta esfera. Seria, se pudermos resumir assim, uma espécie de tomada de consciência histórica a respeito dos fenômenos estruturais em que o indivíduo está inserido. Para a filosofia social hegeliana, o suprapessoal, ou aquilo que só pode ser compreendido "em conexão com a vida social humana", seria "mais essencial" do que a existência temporal individual e, portanto, teria uma importância maior na compreensão do temporal enquanto temporal. Em outras palavras: a história deve ser compreendida em termos do suprapessoal, ou, se tomarmos emprestados termos mais atuais da sociologia, "estruturais"[12], que guardam consigo mais essência, sentido e substância do que a existência de eventos isolados.

---

[10] O autor se refere no texto ao neokantismo da escola de Marburg, à teoria da justiça de Kelsen, à ética de Scheler e a Heidegger. Aqui Horkheimer lembra que nem toda filosofia social é Teoria Crítica ou tem um interesse real na emancipação, apesar de compartilhar o mesmo fundamento do suprapessoal e de refletir a respeito do destino humano.

[11] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 26; "A Presente Situação...", 126.

[12] Sei que chamar aqui a leitura de Horkheimer sobre Hegel de "estrutural" pode levar a mal-entendidos graves em que não gostaria de enfrentar. Mas gostaria de reforçar: *não* se refere à influente tradição das ciências sociais francesas em que se enquadra autores da importância de Lévi-Strauss, por exemplo. Mas o termo pode ser usado porque, de certa maneira, foi evocado lateralmente por Axel Honneth ao criticar o "círculo interno" da primeira geração da Teoria Crítica. Segundo ele, a fraqueza

Questão importante, para Horkheimer, é observar *como* tal compreensão é realizada. Ele conclui que, com esse movimento de compreender o mais essencial em estruturas suprapessoais, a filosofia social cumpre o papel que Hegel havia atribuído, isto é, o da *transfiguração*. Em suma, transfiguração é um conceito cristão que Hegel seculariza e adota em sua filosofia: é um conceito de difícil compreensão, sobretudo no contexto da teologia, da filosofia da religião e da filosofia hegeliana. Por este motivo, não me arrisco em uma exposição mais alongada a respeito. Mas como se trata de um conceito importante para mostrar os limites da apropriação que Horkheimer faz de Hegel, creio que uma brevíssima exposição aqui pode ser útil. Para iniciar, podemos evocar a imagem religiosa para tornar o conceito de transfiguração mais palpável: basta lembrar do episódio bíblico da transfiguração de Cristo, em que Jesus mostra na carne seu aspecto divino, mostra que sua existência temporal e humana guarda algo "mais essencial", reconcilia sua existência humana com sua natureza divina. Ao avaliar a importância do idealismo alemão na primeira geração da Teoria Crítica, Fred Rush apresenta a transfiguração como a efetivação (*Verwirklichung*) de um valor por meio de uma esfera sobrenatural; este valor, inicialmente, é considerado verdadeiro, embora não esteja presente efetivamente no mundo, é, portanto, algo de natureza idealista; o mundo efetivo, por sua vez, é tão falso que faz parecer impossível a efetivação do valor; por fim, esta impossibilidade da efetivação do valor reforça que esta efetivação só poderia ocorrer por meio de algo sobrenatural[13]. Trata-se, assim, de um procedimento fundamentalmente idealista, que, em suma, atribui às ideias e aos valores a primazia na compreensão do mundo e na interpretação do destino humano, e de um procedimento que percorre toda a história da filosofia[14]. Abromeit complementa este ponto, argumentando que a

---

teórica do projeto de Horkheimer está no "funcionalismo marxista", cujo fundamento sempre recorre a uma estrutura econômica para explicar toda a gama de fenômenos culturais que o IfS empreendeu. Para Honneth, uma reconsideração da primeira geração da Teoria Crítica deveria passar pelo seu "círculo externo" que apresentam uma "alternativa teórico-social" ao romper com o funcionalismo de Horkheimer — seria o caso do pensamento de Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin e Erich Fromm [Axel Honneth, "A Teoria Crítica", in *Teoria Social Hoje*, org. Anthony Giddens e Jonathan Turner, trad. Gilson Cesar Cardoso de Souza (São Paulo: Editora Unesp, 1999), 501–22.]

[13] Fred Rush, "Conceptual Foundations of Critical Theory", in *Cambridge Companion to Critical Theory*, org. Fred Rush (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 12–13.

[14] Ver: "The idea that the world is structured in a way that ensures human well-being or happiness, and the understanding that part of that happiness involves the world being able to be discovered to be that way, issues in the sort of foundationalist epistemology and moral philosophy typical of idealism. Platonic

transfiguração é característica da metafísica moderna, não apenas porque é idealista, mas também *ideológica*:

> Horkheimer define a metafísica moderna não apenas em termos de seu caráter a-histórico, mas também em relação com sua função ideológica, a que ele se refere como *Verklärung*. Este conceito crucial é difícil de traduzir, mas ele essencialmente significa (...) colocar significado onde não existe e, assim, dando uma compensação espiritual para o sofrimento real e justificando tanto o *Weltlauf* passado quando o presente[15].

Em suma: para Horkheimer, a filosofia hegeliana, embora tenha o mérito de definir o objeto central da reflexão filosófica da modernidade, a "esfera suprapessoal", ou "o conjunto da cultura material e espiritual", inserida no "temporal enquanto temporal", acaba por se mostrar, por meio da sua pretensão de transfiguração, idealista e ideológica: idealista, porque carrega consigo a ideia reconciliação do real com a razão; e ideológico, porque justifica aquilo que parece injusto no real ao mostrar que o injusto é correspondente ao racional ou ao processo dele.

Mas podemos, enfim, recorrer às palavras de Horkheimer, que corroboram com a leitura de Abromeit. Em "A presente situação da filosofia social...", Horkheimer escreve que a filosofia hegeliana "reconcilia, transfigura [*verklärt*] o real, que parece injusto, em racional, faz ver como o real tem o seu próprio fundamento na ideia e como deve, por isso, satisfazer a razão"[16]. Neste sentido, transfigurar o real é reconciliá-lo com a razão. Mas como a vida temporal real é injusta, reconciliá-la com a razão significa justificá-la: em outras palavras, a existência efetiva da injustiça é justificada na medida em que ganha um sentido racional. A transfiguração, portanto, ao mesmo tempo em que revela aquilo que "é mais essencial, tem mais sentido e mais substância" do que o individual, isto é, ao mesmo tempo que dá acesso a instâncias suprapessoais, também oferece ferramentas para tornar a injustiça em algo racional e justificável no ponto de vista da razão. É justamente por este motivo que Horkheimer escreve mais adiante que uma filosofia social deve "*evitar decididamente todo tipo de*

Ideas, *res cogitans*, Spinoza's *Deus sive Natura*, Kant's *summum bonum*, and Hegel's *Geist* are all due to transfiguration (and are transfiguring concepts in their own right)" (Rush, 13.).

[15] Abromeit, *MH and the Foundations...*, 319.

[16] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 23; "A Presente Situação...", 124.

transfiguração"[17]. Isto é, embora tenha sua intenção direcionada ao suprapessoal, ou ao "conjunto material e espiritual da humanidade", é preciso abandonar o aspecto idealista e ideológico que a transfiguração hegeliana carrega consigo. Em "Sobre o problema da verdade" (1935), a transfiguração retorna mais uma vez. Ali, Horkheimer escreve que Hegel mantém um lado dogmático ao atribuir à dialética um desenvolvimento em direção ao espírito absoluto, ou, dito de outro modo, dá à dialética uma clara "função transfiguradora [*verklärende Funktion*]"[18]. Mais adiante, ele detalha o que quer dizer com a expressão:

> Os ordenamentos de vida [*Lebensordnungen*], nos quais, segundo Hegel, têm seu lugar eterno tanto a dominação e a servidão quanto a pobreza e a miséria, são sancionados porque o contexto conceitual em que estão enquadrados equivale a algo mais elevado, ao divino e absoluto. (...) É este o traço dogmático, metafísico e ingênuo de sua teoria"[19].

Se a filosofia social com seu fundamento no suprapessoal "nos eleva acima deste ponto de vista do observador empírico"[20], como, então, fazer a mediação entre o empírico e o universal, o individual e o suprapessoal, mas sem recorrer à transfiguração hegeliana? Para Horkheimer, o próprio Hegel "criou, porém, o instrumento intelectual para superar este absurdo [*Verkehrtheit*]"[21]. Trata-se do método dialético. Quanto a isso, Horkheimer insiste que a retomada da dialética por meio de Hegel não significa necessariamente um retorno ou uma recaída ao idealismo — da mesma maneira como fizeram Lukács e Korsch e por isso foram acusados na Terceira Internacional. No caso, Horkheimer defende que o caminho do idealismo hegeliano para o materialismo é resultado de uma negação determinada do próprio idealismo, ou seja, é ele próprio resultado do movimento dialético. De modo que retomar o método dialético em suas raízes hegelianas *não* tem o intuito de resgatar o seu idealismo ou do desenvolvimento do histórico do espírito em direção ao absoluto,

---

[17] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 34; "A Presente Situação...", 132. Grifo meu.

[18] Max Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", in *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 290; "Sobre o Problema da Verdade", in *Teoria Crítica I*, trad. Hilde Cohn, 1º ed (São Paulo: Perspectiva, 2008), 148.

[19] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", 290; "Sobre o Problema da Verdade", 148–49.

[20] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 23–24; "A Presente Situação...", 124.

[21] Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", 91; "Materialismo e Metafísica", 47.

mas significa compreender as origens do materialismo, de maneira a enriquecê-lo, bem como dar substância teórica para a interpretação das condições do presente:

> O uso correto do método não significa simplesmente que o sistema hegeliano ou quaisquer ideias dominantes no presente devessem ser tratados exatamente como Hegel tratou aqueles que o antecederam; ao contrário, todas elas perdem o caráter de ser degraus em direção ao absoluto, que, em Hegel, as teorias anteriores ainda ostentam, por causa de sua crença em que a dialética chegou com ela ao seu término. Quando Feuerbach, Marx e Engels separam a dialética de sua estrutura idealista, o materialismo tomou consciência da tensão em constante transformação, mas não superável, entre o seu próprio pensamento e a realidade e, com isso, de seu próprio conhecimento[22].

O materialismo não é, portanto, mera rejeição do idealismo e de suas premissas, mas sim é resultado do desenvolvimento dialético do idealismo. Hegel teria criado o instrumento, mas não o teria levado às últimas consequências — o que seria 1mérito de Marx.

Em "História e Psicologia" (1932), o argumento corre no mesmo sentido: a concepção materialista da história é "continuação e contradição da filosofia hegeliana"[23]. No primeiro terço do texto, Horkheimer apresenta sua matriz teórica da filosofia social numa breve exposição da teoria da história hegeliana. Ele reforça como Hegel, em oposição aos iluministas, dá uma importância maior para elementos suprapessoais na compreensão histórica do que para a compreensão dos indivíduos. Entretanto, mais uma vez, ele reforça a limitação de Hegel em que medida o materialismo se diferencia do idealismo:

> Por outro lado, Marx e Engels assumiram a dialética num sentido materialista. Mantiveram a convicção hegeliana da existência de estruturas e tendências supraindividuais e dinâmicas [*überindividueller dynamischer Strukturen und Tendenzen*] na evolução histórica, mas descartando a crença em um poder espiritual independente que atuaria na história. Segundo eles, a história não tem fundamento, e não há nada que ela expresse que possa ser interpretado como sentido contínuo, como poder unitário, como razão motivante, como *telos* imanente. A confiança na existência de tal núcleo é, segundo eles, apenas um acessório da falsa filosofia idealista. O pensar e, por conseguinte, também os conceitos e as ideias são funcionalidades do

[22] Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", 91; "Materialismo e Metafísica", 47.

[23] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 54–55; "História e Psicologia", 18.

> homem [*Funktionsweisen der Menschen*] e não uma força independente[24].

Com isso, o que Horkheimer quer reforçar é o suprapessoal ou o supraindividual não são oriundos de um desenvolvimento de conceitos e ideias superiores ou anteriores à humanidade. Ao contrário, a origem do suprapessoal está na ação e relação humana, de maneira que não é independente, como era o caso de Hegel, por exemplo. Numa menção a *A Ideologia Alemã*[25], Horkheimer recupera de Marx que o pressuposto mais fundamental é o fato de que "os homens, com a natureza, também mudam a si mesmos e a todas as suas relações"[26]. Se quisermos, podemos comparar esta menção à seguinte citação da obra de Marx em que mostra de maneira sucinta quais são os seus pressupostos:

> Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação[27].

O que Horkheimer quer reforçar aqui é cada época histórica possui uma dinâmica específica, uma lógica de funcionamento, ou a legalidade interna. Eis o que ele afirma ser a grande novidade que Hegel traz, i.e., o fundamento da filosofia social. No entanto, esta legalidade das épocas históricas não é algo imutável ou parte do desenvolvimento do espírito da humanidade, mas é ela mesma *resultado* da ação humana na produção das suas condições materiais de vida. Enfim, a dinâmica histórica depende da humanidade — e não o contrário.

> A legalidade [Gesetzmäßigkeit] discernível na história não é uma construção *a priori*, nem uma enumeração de fatos por um sujeito cognoscitivo que se julga independente; ela é produzida pelo

---

[24] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 53–54; "História e Psicologia", 17.

[25] Vale lembrar que *A ideologia alemã* foi publicada pela primeira vez apenas em 1932, décadas depois da morte de Marx. A menção que Horkheimer faz ao livro é testemunho da sua capacidade de acompanhar as publicações de seu tempo.

[26] Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", 85; "Materialismo e Metafísica", 42.

[27] Karl Marx e Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã*, trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, e Luciano Cavini Martorano (São Paulo: Boitempo, 2007).

> pensamento abrangida pela prática histórica como reflexo da estrutura dinâmica da história[28]

Horkheimer recupera um fundamento antropológico do marxismo. Isto é, em suma, da ação humana como o fundamento básico para a história — e, já que para garantir a sobrevivência humana é preciso produzir os seus meios de vida, a produção e a forma como se constitui historicamente se torna o seu fundamento mais básico. Horkheimer sintetiza este ponto relacionando o materialismo com uma "marca característica": "A teoria do papel histórico fundamental das relações econômicas vale como marca característica da visão materialista"[29]. Este pressuposto material e histórico escapa, então, a um fundamento metafísico, como Hegel teria feito, por exemplo. Mais do que isso, ele estabelece o fundamento do suprapessoal de uma filosofia social nos "indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida", e não em pressupostos metafísicos encontrados fora da história, seja a existência de um *telos* para a humanidade ou uma essência fundamental.

A partir deste fundamento materialista ganha mais uma vez espaço as necessidades do indivíduo, tanto as necessidades de ordem material quanto as de ordem espiritual. Mas, a questão permanece: se o fundamento da legalidade interna de cada época é fundamentado nas necessidades materiais e, por isso, também exerce influência no individual, como explicar a importância de investigar o individual? E, neste sentido qual seria a importância da psicologia? Afinal se a estrutura social e a legalidade interna de uma época são determinantes, qual seria a importância de investigar o individual? Horkheimer mostra que o conhecimento da legalidade interna fundamentada por um materialismo de uma determinada época é o fundamental para uma filosofia social. Mas se é verdade que os indivíduos são influenciados por esta legalidade é preciso aprender como esta influência ocorre: "A psicologia", escreve Horkheimer, "terá de penetrar nestes fatores psíquicos mais profundos, por meio dos quais a economia determina o homem; em grande medida será a psicologia do inconsciente"[30]. Isso é importante porque o indivíduo, apesar de reconhecer como um produto histórico e sob uma determinada legalidade, "não é redutível a simples função

[28] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 54; "História e Psicologia", 18.

[29] Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", 85; "Materialismo e Metafísica", 42.

[30] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 59; "História e Psicologia", 21.

das condições econômicas”[31]. Quando Horkheimer evoca a psicologia do inconsciente, ele está falando claramente a respeito da psicanálise: é ela que, por meio de seus próprios métodos, pode investigar as relações da sociedade com o aparelho psíquico individual. E como a própria psicanálise já foi capaz de descrever em minúcia, nem sempre as ações humanas correspondem à legalidade a que estão submetidas. É neste sentido que a psicologia pode contribuir para o materialismo: “Quanto menos a ação surge do conhecimento da realidade, e, inclusive, o contradiz, tanto mais necessário é descobrir no plano psicológico as forças irracionais que determinam o homem coercitivamente”[32]. Trata-se de compreender como operam as “forças irracionais” na psique humana, que fazem com que os indivíduos sejam “determinados coercitivamente”. Trata-se da dominação operando no plano subjetivo, enfim. É o que se chama de ideologia no vocabulário marxista: sobre a isso Horkheimer escreve que ela é “uma espécie de força motriz falseadora da consciência”[33], que impede que as camadas mais numerosas da sociedade, i.e., o proletariado, não tenham sua ação racionalmente fundamentada e orientada de acordo com seus próprios interesses.

Compreender o fundamento da subjetivação da dominação é um ponto fundamental da psicologia dentro do materialismo. No entanto, com a psicologia é possível também alcançar uma nova maneira de pensar a história dentro do quadro materialista. Ora, se há uma legalidade interna fundamentada na economia, é possível pensar também uma espécie de legalidade psicológica característica de uma determinada época. Isto é, é possível pensar numa estrutura psicológica pulsional típica de uma sociedade. Neste sentido, Horkheimer recupera mais uma vez o sentido de uma antropologia filosófica, mas desta vez com um fundamento materialista.

[31] Horkheimer, “Geschichte und Psychologie”, 58; “História e Psicologia”, 20.

[32] Horkheimer, “Geschichte und Psychologie”, 59; “História e Psicologia”, 21.

[33] Horkheimer, “Geschichte und Psychologie”, 59; “História e Psicologia”, 21.

A unificação entre ciência e filosofia: materialismo e interdisciplinaridade

Como Korsch havia descrito em 1923, o afastamento entre marxismo e o pensamento burguês foi recíproco: por motivos distintos, ambos os lados procuraram se afastar um do outro. Lukács, por sua vez, mostrou como o pensamento burguês se caracteriza por se afastar do mundo que toma por objeto, o que o torna um sujeito contemplativo, procedimento típico da ciência e da experimentação modernas[34]. Na sua interpretação crítica das ciências especializadas burguesas, Horkheimer toma alguns elementos de cada um de ambos os autores. Mas, ao mesmo tempo, ressalta que a característica marcante de sua concepção de materialismo é, sem dúvida, a sua *interdisciplinaridade*, a ideia de que uma concepção de filosofia social materialista tem de partir de uma colaboração com as ciências especializadas — ideia que não estava contida em Lukács ou em Korsch. Sobre isso, Horkheimer é bastante claro ao escrever que o materialismo "exige a unificação entre filosofia e ciência" (*fordert die Vereinigung von Philosophie und Wissenschaft*)[35].

Para explicar esta passagem voltemos mais uma vez para o discurso de posse, "A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de pesquisa sociais", onde Horkheimer escreve em quais termos esta unificação deve se dar: ele escreve que a tarefa do *Institut für Sozialforschung* é o de desenvolver a "ideia de uma contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular"[36]. Em outras palavras: ao mesmo tempo que o materialismo não deve se afastar dos avanços das ciências especializadas, por outro lado ele mantém seus fundamentos bastante claros, no sentido de refletir o destino humano em direção à emancipação, e de adotar a economia política como fundamento. Entretanto, ele também ressalta quais são as limitações do ponto de vista

---

[34] Sobre a crítica de Lukács às ciências modernas, ver Nobre, *Lukács e os Limites da Reificação*, Capítulo 1, "As antinomias do pensamento burguês". Nobre destaca que o centro da crítica de Lukács às ciências burguesas reside na sua atitude contemplativa perante o mundo, cuja formulação filosófica mais avançada estaria em Kant. No mesmo sentido, sobre a parcialidade da ciência burguesa, ver Teixeira, "Razão e reificação", capítulo 3, seção 3.3.1.

[35] Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", 94; "Materialismo e Metafísica", 49. Tradução modificada. Destaque-se a polissemia que o verbo *fordern* pode assumir aqui: pode ter o sentido de requerer, demandar, exigir, como se fosse um requerimento básico para o materialismo; ou, então, o sentido de reivindicar, *Anspruch erheben*, como registra o dicionário *Duden*.

[36] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 28–29; "A Presente Situação...", 128.

do pensamento burguês — e neste ponto da crítica à ciência e à filosofia burguesa Horkheimer segue a trilha de Lukács, embora a conclusão de ambos a respeito seja bastante diferente[37]. Em linhas gerais, a "ciência de modelo físico-matemático", como formula Nobre, possui "uma fragmentação da realidade que impede a correta compreensão do todo social"[38]. Partindo de diagnóstico semelhante, Horkheimer sugere que se coloque no método científico um reconhecimento ou uma consciência de seu caráter profundamente histórico, isto é, reconhecer que o método científico recebe de fato influências das transformações socioeconômicas e, portanto, não é algo isolado imune à história, e que possui uma função (consciente ou não) social específica, seja no sentido de consolidar o presente, ou de transformá-lo[39].

Na seção anterior deste capítulo, apresentei brevemente como Horkheimer entende a filosofia materialista. Procurei mostrar que o materialismo defendido pelo autor, por contraditório que pareça, tem origem na filosofia idealista hegeliana. Isso porque Hegel, em primeiro lugar, teria sido o fundador da filosofia social e, em segundo, dado as ferramentas teóricas para a superação de seu idealismo, i.e., o método dialético. Assim, se Hegel tem um papel importante na tradição a que Horkheimer se filia, por outro lado o seu pressuposto e o seu procedimento idealista precisa ser abandonado, mas não como uma exigência externa, mas como produto da própria negação determinada do idealismo do próprio Hegel. No vocabulário que Horkheimer mobiliza, trata-se de pensar as legalidades próprias de cada período histórico, mas evitando a transfiguração hegeliana.

Sobram, entretanto, algumas lacunas: afinal, se a filosofia é capaz de "nos elevar acima deste ponto de vista do observador empírico"[40], como a filosofia social hegeliana permitiria, a questão é como o fazer a sem o procedimento ideológico e idealista da transfiguração? Eis o que Horkheimer chama de *carência* da filosofia social, carência que descreve a sua "presente situação", a que Horkheimer se refere

---

[37] Nobre ressalta essas diferenças no capítulo final de *Lukács e os Limites da Reificação*, 107–27.

[38] Nobre, 35.

[39] Trata-se da maneira de Horkheimer elaborar um movimento de "metateoria da filosofia", tomando emprestado a formulação de Andrew Feenberg em que descreve os modelos teóricos de Marx e Lukács. Ver Andrew Feenberg, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981).

[40] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 23–24; "A Presente Situação...", 124.

no título do ensaio. As “tarefas de um Instituto de Pesquisa Social”, a segunda parte do título do discurso, vão justamente no sentido de suprir esta carência. Sobre isso, a seguinte passagem é bastante clara:

> Parece-nos que a solução das mencionadas carências da filosofia social (…) 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[41].

A solução das carências da filosofia social está, portanto, na *organização* da pesquisa das ciências especializadas. Assim, a principal tarefa de um instituto de pesquisa social é a de *organizar* a pesquisa, em uma “comunidade de trabalho duradoura”. O intuito desta organização, por sua vez, é o de manter as ciências em diálogo e de dar a elas um sentido, de maneira que os resultados que os “métodos científicos mais refinados” produzem ofereçam material para a reflexão acerca dos problemas filosóficos que cada época impõe. E, assim, espera-se, resultaria em uma reflexão de maior qualidade e profundidade teórica por parte da filosofia, na medida em que a colaboração entre “os métodos mais refinados” ajuda a “acompanhar a amplitude das questões filosoficamente orientadas”. Mas ressalte-se que Horkheimer expressa na citação acima uma outra preocupação. O ponto de vista do destino humano não deve exercer uma interferência direta no trabalho científico. Ora, se as disciplinas especializadas têm a capacidade de manejar os “métodos científicos mais refinados”, são elas que podem e devem rever o método em torno do seu objeto específico. Como o grau de especialização das disciplinas já era alto à época, Horkheimer parece dizer que é difícil imaginar haja algo externo seja capaz de observar ou propor mudanças metodológicas à cada campo e subcampo científico. Neste sentido, creio que é possível dizer que, na década de 1930, a expressão “caos

[41] Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage...”, 29–30; “A Presente Situação...”, 128.

da especialização”[42], usada por Horkheimer para descrever o ambiente científico da época é mais uma crítica ao caos do que à especialização em si. Evidência disso está na passagem acima que afirma que a tarefa das ciências é de “fazer em conjunto o que os outros fazem isoladamente”. Há, portanto, uma autonomia no trabalho científico, uma autonomia metodológica que, de alguma maneira, confia nos desenvolvimentos científicos até então. O materialismo, afinal, não oferece uma reflexão metodológica interna às ciências, mas sua ênfase estão na orientação filosófica que a vincule com os esforços de refletir o destino humano e de agir em direção à emancipação. A especialização pode ser salva do caos.

Para compreender melhor este projeto de união entre filosofia e ciência, creio que seja útil uma breve exposição de como Horkheimer entende a sua separação. Continuemos, em seu discurso de posse, em que, de maneira condensada, Horkheimer observa as limitações da ciência, as da filosofia, a cisão entre ambas, e, ao final, sugere uma solução, já citada acima:

> A relação entre as disciplinas filosóficas e cada disciplina científica individual correspondente não pode ser entendida no sentido de que a filosofia trata os problemas decisivos e constrói teorias não contestáveis pelas ciências experimentais, sendo seus próprios conceitos de realidade sistemas que abarcam a totalidade, enquanto, ao contrário, a pesquisa empírica recolhe os seus dados particulares através de um trabalho longo e tedioso, que se fragmenta em milhares de problemas parciais, para não chegar senão ao caos da especialização. Essa concepção segundo a qual o pesquisador deve considerar a filosofia talvez como um belo exercício, mas cientificamente infrutífero, porque inverificável, enquanto o filósofo deve se emancipar da pesquisa particular, acreditando que mesmo as mais importantes decisões não podem esperar os seus resultados, está superada [a concepção] atualmente pela ideia de uma contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular[43].

Na passagem, Horkheimer lança mão de duas figuras que corresponderiam a lados diferentes da discussão: a do filósofo e a do pesquisador, do cientista. Na explicação, por sua vez, cada perspectiva produz duas imagens: a de si mesmo e a do outro. Por um lado, o filósofo veria a si mesmo como aquele que “trata dos problemas decisivos”

[42] Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage...”, 28–29; “A Presente Situação...”, 128.

[43] Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage...”, 28–29; “A Presente Situação...”, 128.

e, uma vez que seus conceitos tentam explicar a totalidade, ele observaria a pesquisa científica como uma coleção de dados particulares, cada vez mais fragmentados e particularizados, de modo que não são capazes de abordar os problemas fundamentais da existência humana. De outro lado, o cientista vê a si mesmo como aquele capaz de coletar e relacionar dados particulares e que pode submetê-los à verificação; neste ponto de vista, ele julgaria a reflexão filosófica "infrutífera", porque não pode ser colocado à prova diante do método, e, assim, no ponto de vista do cientista a filosofia seria apenas "um belo exercício", mas incapaz de compreender a realidade tal como ela é. Assim, ciência e filosofia não apenas estariam separadas, como também sequer precisariam uma da outra para que sua atividade prossiga, observando a outra com certo desprezo e deboche.

Esta separação entre ciência e filosofia é tematizada por Horkheimer já em "Observações sobre ciência e crise" (1932), primeiro ensaio que ele escreve para a *Zeitschrift für Sozialforschung.* A tese fundamental do texto é a de que há um diagnóstico de crise na ciência e que esta crise "não pode separar-se da crise geral"[44], isto é, da crise política, econômica e social pela qual a Europa passava à época. Isto é, aqui ele reforça o sentido da separação da ciência em relação aos "problemas decisivos da humanidade". Segundo Dubiel, a "crise disciplinar" era um tema comum no debate acadêmico da época, mas era abordada apenas de maneira moralizante e idealista[45]. Enfim, a tese central do texto reforça que há uma relação próxima e indissolúvel entre ciência e sociedade, a ponto de afirmar que o método e a organização da ciência são "um retrato da economia contraditória" (*ein Abbild der widerspruchsvollen Wirtschaft*)[46]. Se lembrarmos do quadro econômico europeu do início da década de 1930, que ainda sofria com os efeitos da crise de 1929, os avanços tecnológicos e dos métodos de organização e administração das grandes empresas, e a concentração de riquezas que vinha desde a Revolução Industrial e se acentua com a crise, perceberemos que as palavras que o autor usa para descrever a situação das ciências poderiam também, não coincidentemente, descrever o quadro

[44] Max Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", in *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 46; "Observações sobre Ciência e Crise", in *Teoria Crítica I*, trad. Hilde Cohn, 1º ed (São Paulo: Perspectiva, 2008), 12.

[45] Ver Dubiel, *Theory and Politics*, 119.

[46] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 45; "Observações sobre Ciência e Crise", 11.

econômico europeu: a ciência é "amplamente dominada por monopólios, desorganizada e caótica em uma escala global, mais rica do que nunca e, ainda assim, incapaz de remediar a miséria"[47]. O uso de um vocabulário econômico para descrever a situação das ciências não é um mero acaso, evidentemente: trata-se de apresentar o retrato da economia que a estrutura científica pinta.

Para Horkheimer, a incapacidade de produzir soluções para remediar a miséria é um dos resultados da separação entre teoria e prática — separação que o método científico das ciências especializadas estabeleceu como um dos seus princípios fundamentais. A razão, escreve Horkheimer, passa a ser progressivamente "apenas um instrumento útil para a vida diária", o que a desvia "de uma preocupação teórica da sociedade como um todo"[48] — isto é, da "preocupação sobre o fundamental" ou do "destino humano" como ele colocou em outras ocasiões. Horkheimer refere-se a esta separação entre teoria e prática como um "estreitamento" da racionalidade científica, uma concepção limitada de ciência baseada no modelo lógico-matemático, "despreocupada com considerações extracientíficas", assume a tarefa "de assinalar fatos e determinar as regularidades reinantes entre eles"[49]. O destino humano, neste caso, a preocupação da filosofia, seria uma consideração extracientífica. Concomitantemente, a separação entre teoria e prática produz uma ciência que não se vê como um produto social, isto é, não observa que seus fundamentos estão relacionados com a sociedade e a estrutura econômica em que são produzidas. O método científico serviria, assim, como uma espécie de filtro que elimina a subjetividade e a interferência da história na investigação. Com esta separação, o conhecimento se torna, "incapaz de, na sua vida efetiva, compreender o contexto maior [*der umfassende Zusammenhang*] do qual dependem a sua própria existência e a direção do seu trabalho, isto é, a sociedade"[50].

---

[47] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 45; "Observações sobre Ciência e Crise", 11.

[48] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 41–42; "Observações sobre Ciência e Crise", 8.

[49] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 42; "Observações sobre Ciência e Crise", 8.

[50] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 45; "Observações sobre Ciência e Crise", 11.

Mas o que Horkheimer quer reforçar é que "a separação entre teoria e prática" que a ciência burguesa consolida "é, ela própria, um fenômeno histórico"[51]. De maneira bastante breve, Horkheimer mostra como o fortalecimento desta separação se relaciona com a ascensão e a consolidação da burguesia contra a ordem tradicional. O método científico moderno foi formulado "originariamente como uma meta parcial do processo burguês de emancipação, em discussão crítica com os entraves escolásticos à pesquisa"[52]. Cumpre, portanto, um papel histórico consciente de ruptura com a tradição e, neste sentido, guardou uma relação efetiva com a prática. O que ocorre, porém, é que a mudança das condições históricas e da dinâmica econômica também alteram a *função* do método científico na sociedade. Horkheimer observa que depois do estabelecimento e da consolidação da sociedade burguesa a função social do mesmo procedimento científico não tem um sentido de ruptura, mas de manutenção e conservação:

> Na segunda metade do século XIX, porém, esta definição já havia perdido seu sentido progressista e, ao contrário, provou ser um instrumento de limitação do processo científico, transformando-se num mero registro, classificação e generalização de fenômenos, despreocupado com a distinção entre o desimportante e o essencial[53]

Assim, não é por um acaso que o "interesse por uma sociedade melhor" afastou-se da ciência e "foi substituído pelo empenho em consolidar a eternidade do presente"[54]. Nem mesmo faz parte somente do resultado do desenvolvimento científico e do refinamento técnico e metodológico para uma compreensão mais precisa do objeto de pesquisa. Há, sublinha Horkheimer, uma relação entre a

---

[51] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 41; "Observações sobre Ciência e Crise", 8.

[52] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 41; "Observações sobre Ciência e Crise", 8. Sobre o papel histórico da ciência moderna contra a tradição, Horkheimer analisa os filósofos e cientistas do alvorescer da época burguesa no texto "Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie", in *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1987); a versão em inglês é "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", in *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, trad. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey (Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1993), 313–88.

[53] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 42; "Observações sobre Ciência e Crise", 8–9.

[54] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 42; "Observações sobre Ciência e Crise", 9.

consolidação da época burguesa com o fazer científico, isto é, a ascensão histórica de uma classe social traz consigo um modo de pensar que muda de função, e muda internamente, de acordo com o tempo histórico e com a posição da classe social na sociedade. Assim, o argumento de Horkheimer é o de que ao se fechar "contra um tratamento adequado dos problemas relacionados com o processo social", a ciência "causou uma trivialização do método e de conteúdo", "fundamentada em "uma série de conceitos não-esclarecidos, fixos e fetichistas"[55]. No período da ascensão da burguesia, a ciência tinha uma preocupação genuína com o destino da sociedade, mas quando uma ruptura social se coloca fora do horizonte, as atividades principais da ciência passaram a ser de registro e catálogo, com a ideia de extrair deles uma conclusão que se segue, de maneira independentemente do sujeito. O método científico, deste modo, tem uma função que se assemelha a um filtro, que retém e remove do resultado da pesquisa científica o máximo de elementos de subjetividade o quanto possível.

O que afastou a ciência burguesa de questões políticas e morais, por exemplo. Como são questões em que a subjetividade aparece como um componente fundamental, elas não podem ser objeto científico. Isto é, a ciência poderia até estudar os fenômenos morais e políticos, mas apenas com uma postura de distanciamento científico, de descrição e de registro de dados; isto é, não faz parte da esfera científica refletir a respeito da melhor conduta de vida, o melhor método de governo ou de produção e distribuição de recursos econômicos. Exemplo disso é a postura adotada por Max Weber, para quem "a ciência é, atualmente, uma vocação alicerçada na especialização e posta a serviço de uma tomada de consciência de nós mesmos e do conhecimento das relações objetivas"[56], como escreve em "Ciência como Vocação" (1918). Ou, se voltarmos para o texto fundamental "A 'objetividade' do conhecimento na ciência social e na ciência política" (1904), veremos que Weber para demarcar qual o lugar próprio das ciências retoma uma conhecida distinção kantiana: a ciência deve se ocupar com o estudo do *ser* e não do *dever ser*. Em outras palavras, a ciência deve ter como objeto apenas os fatos tais como se apresentam e não os juízos de valores

[55] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 43; "Observações sobre Ciência e Crise", 9.

[56] Max Weber, "Ciência como vocação", in *Ciência e Política: duas vocações*, 18º ed (São Paulo: Editora Cultrix, 2011), 58.

a respeito deles: “juízos de valor não deveria ser extraídos de maneira nenhuma da análise científica, devido ao fato de derivarem, em última instância de determinados ideais, e de por isso terem origem “subjetivas’”[57]. Em “Ciência como vocação”, esta distinção é clara: há, escreve Weber,

> dois tipos de problema heterogêneos, de uma parte, o estabelecimento de fatos, a determinação das realidades matemáticas e lógicas ou a identificação das estruturas intrínsecas dos valores culturais e, de outra parte, a resposta a questões concernentes ao valor da cultura e de seus conteúdos particulares ou a questões relativas à maneira como se deveria agir na cidade e em meio a agrupamentos políticos[58]

Isso não significa, evidentemente, que Weber defenda que os juízos de valor tenham de ser suprimidos da vida cultural como um todo. Para ele, é característico da modernidade que os valores sejam múltiplos e que não haja qualquer legitimidade de antemão para que um valor se imponha sobre outra: trata-se do diagnóstico weberiano que ficou conhecido como “o politeísmo de valores”. Weber, porém, considera que a ciência não é arena para que o embate dos valores ocorra. O papel dela deve ser restrito: “a consideração científica pode ser submetida, incondicionalmente, a questão de se determinados meios são apropriados para alcançados os objetivos pretendidos”[59]. Isto é, à ciência cabe determinar os meios para alcançar um dado fim, porque o que determina o fim é fundamentalmente subjetivo e, portanto, fora da alçada da ciência[60]. Claro que os fins podem ser estudados com relação às consequências que pode causar caso sejam de fato

---

[57] Weber, “A ‘objetividade’ do conhecimento...”, 104.

[58] Weber, “Ciência como vocação”, 46–47.

[59] Weber, “A ‘objetividade’ do conhecimento...”, 104.

[60] Em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Horkheimer descreve o método de Weber da seguinte maneira: “Segundo este autor, do mesmo modo que para o especialista em direito penal, a explicação para o historiador não consistem um uma enumeração mais completa possível de todas as circunstâncias aí presente, mas em destacar a conexão entre certos componentes do acontecimento, importantes, para a continuação do processo histórico, e, por ouro lado, os processos individuais determinantes (...). Opera-se com proposições condicionais, aplicadas a uma situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b e 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” [Max Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, in *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas: Textos Escolhidos*, trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, Coleção “Os Pensadores”, XLVIII (São Paulo: Abril, 1975), 129.]

atingidos. Ocorre que à ciência não cabe emitir um julgamento de valor referentes a quaisquer que sejam os fins, mas cabe, como Weber sintetiza na seguinte expressão da *Zwischenbetrachtung*, do "cosmo da causalidade natural"[61] — que ela mesma criou e a respeito da qual é incapaz de responder às suas pressuposições últimas.

Quando não apenas se retira do campo da subjetividade e dos valores, mas também quando o coloca como uma proibição, a ciência sofre, escreve Horkheimer, um "estreitamento de sua racionalidade"[62]. Na consolidação da sociedade burguesa, a ciência é reduzida a uma força produtiva e critérios como os de utilidade e de desempenho se tornam quase exclusivos. A ciência se reduz na adequação livre de subjetividades de meios a fins, para usar os termos de Weber. Ainda na época do Iluminismo, por exemplo, a reflexão se voltava sobretudo para o "interesse por uma sociedade melhor"[63], mas com a queda do Antigo Regime e a consolidação do estado e da economia burguesa acabou-se por voltar para o "empenho em consolidar a eternidade do presente"[64], resultado histórico da proibição da ciência refletir a respeito do dever ser. Em "Sobre o problema da verdade", ele formula a mudança da função histórica das ciência de um papel "revolucionário", por assim dizer, porque colocava em cheque a autoridade religiosa, era "um momento da libertação da tutela teológica do pensamento"; no entanto, o afastamento metodológico da prática a torna "reacionária e obstrutiva"[65]. A evolução do método da ciência para uma progressiva limitação ao registro de dados e o afastamento da subjetividade tem, portanto, conexões com as condições socioeconômicas. E acaba por se limitar ao campo do ser, desconsiderando o vir-a-ser, isto é, as possibilidades inscritas na própria sociedade, de maneira que a interpretação limita o mundo, desconsiderando a reflexão do destino humano:

---

[61] Weber, *GARS I*, 1:569; "Religious rejections of the world and their directions", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. H. H. Gerth e C. Wright Mills (Nova York: Oxford University Press, 1946), 355.

[62] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 42; "Observações sobre Ciência e Crise", 8.

[63] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 42; "Observações sobre Ciência e Crise", 9.

[64] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 42; "Observações sobre Ciência e Crise", 9.

[65] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", 282; "Sobre o Problema da Verdade", 143.

> Correspondia ao método orientado para o ser e não para o vir-a-ser considerar a forma da sociedade vigente como um mecanismo de repetidas ocorrências iguais, que, embora pudesse sofrer perturbações temporárias durante um período mais curto ou mais longo, não exigiria, em todo caso, nenhum outro comportamento científico que não o de uma eventual explicação de uma máquina complicada[66].

Para cobrir o maior número de fatos assinalados, cada vez mais específicos, as ciências se ramificam e se especializam de maneira crescente, até que chega numa situação "desorganizada e caótica"[67]; no discurso de posse, Horkheimer coloca o problema como o "caos da especialização".

Antes de entrarmos observações de Horkheimer sobre o tema, porém, gostaria de abordar a justificativa de Weber para a especialização científica. Em "Ciência como vocação", Weber diz que o conhecimento das próprias condições de vida de uma pessoa da modernidade é pequeno se compararmos a uma pessoa membro de uma comunidade tradicional: o "selvagem", como escreve Weber, conhece os pressupostos básicos dos meios para a reprodução material e simbólica de sua vida; por outro lado, o "moderno", quando entra num trem, por exemplo, apenas confia em seu funcionamento, de maneira que não sabe explicá-lo, exceto se um físico profissional. O que o leva à conclusão: "A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos"[68]. Isso porque faz parte da racionalização um processo de especialização do conhecimento, de definições de objetos mais específicos dentro das disciplinas científicas já estabelecidas. E, para Weber, a especialização aparece, até mesmo, como uma condição para o progresso científico:

> (...) a ciência atingiu um estágio de especialização que ela outrora não conhecia e no qual, ao que nos é dado julgar, se manterá para sempre. A afirmação tem sentido não apenas em relação a condições externas do trabalho científico, mas também em relação às disposições interiores do próprio cientista, pois jamais um indivíduo poderá ter a

[66] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 42; "Observações sobre Ciência e Crise", 9.

[67] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 45; "Observações sobre Ciência e Crise", 11.

[68] Weber, "Ciência como vocação", 35.

> certeza de alcançar qualquer coisa de valor verdadeiro no domínio da ciência sem possuir uma rigorosa especialização[69]

A especialização é, assim, condição do alcance "de qualquer coisa de valor verdadeiro no domínio da ciência". Esta conclusão forte ocorre por conta do próprio desenvolvimento da esfera intelectual na modernidade, mas também se vincula com as condições da vida moderna.

Horkheimer é, sem dúvida, crítico da especialização das ciências. Quando elas estabelecem para si, de modo arbitrário, um objeto de pesquisa específico e sobre ele aplica um método pretensamente desinteressado, a ciência se afasta das questões práticas e dos problemas reais, alegando sua independência. O procedimento de "dessubjetivação" via método para capturar, um de cada vez, os múltiplos objetos tais como eles são faz com que a ciência abstenha "as energias intelectuais nas questões culturais e sociais em geral" e coloque "em parênteses os interesses históricos e as lutas atuais"[70], como afirmará mais tarde em "Sobre o problema da verdade". A especialização científica espelha a lógica da especialização no processo de produção fabril, em que cada operário concentra seus esforços em realizar uma única tarefa, o que, por um lado, aumenta a sua produtividade, mas que, ao mesmo tempo, dispensa que o operário tenha o conhecimento do processo como um todo e o afasta do resultado de sua atividade. No vocabulário marxista, a especialização nas ciências, em conjunto com seu método, também é responsável um processo de alienação naqueles que produzem o conhecimento.

Mas cabe reforçar, mais uma vez, que não se trata apenas de uma crítica à especialização em si, mas sobretudo da forma "caótica" que ela tomou. Da mesma maneira, o problema da ciência não é o seu resultado em si, mas tudo o que que ela deve desconsiderar e abstrair para alcançar seu resultado. Sobre isso, em "Observações sobre ciência e crise", Horkheimer escreve:

> a sociedade, na sua forma hodierna, mostra-se incapaz de fazer uso efetivo [*wirklich Gebrauch zu machen*] das forças que se desenvolveram dentro dela e da riqueza produzida em seu âmbito. As descobertas científicas compartilham o destino das forças produtivas e

[69] Weber, 26.

[70] Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", 282; "Sobre o Problema da Verdade", 143.

> dos meios de produção de outro tipo: a medida de sua aplicação está em grave inadequação [*in argem Mißverhältnis*] com o seu alto grau de desenvolvimento e com as necessidades efetivas da humanidade [*den wirklichen Bedürfnissen der Menschen*]; isso impede também seu futuro desenvolvimento quantitativo e qualitativo[71]

Para Horkheimer, a questão principal não está no grau de desenvolvimento das forças produtivas ou no atual estágio da ciência, isto é, não está na sua capacidade de possibilitar a produção de riqueza e mesmo "todo o sistema industrial moderno"[72]. A questão está na inadequação de fazer o "uso efetivo" das forças produtivas, derivada da seguinte inadequação, caracterizada em dois pontos: primeiro, o uso das forças produtivas não reflete o seu grau de desenvolvimento, de maneira que o uso está muito aquém das possibilidades que ela mesma traz; segundo, as forças produtivas e a ciência não atendem às "necessidades efetivas da humanidade", apesar de possuir condições para tal. Se recorrermos mais uma vez ao vocabulário marxista, trata-se, no primeiro caso, de uma contradição interna ao desenvolvimento das forças produtivas; no segundo, da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. Ao fim do texto, Horkheimer retoma o ponto e argumenta que a ciência, como uma força produtiva, está limitada, aprisionada:

> O processo histórico trouxe consigo um *aprisionamento* da ciência como força produtiva, que atua em suas partes, conforme seu conteúdo e forma, sua matéria e método. Além disso, a ciência como meio de produção *não está sendo devidamente aplicada*. A compreensão da crise da ciência depende da teoria correta sobre a situação social atual; pois a ciência como função social reflete no pensamento as contradições da sociedade[73]

Para Horkheimer, ao menos na década de 1930, o problema da ciência não é o exagero de sua racionalidade, mas, como já citamos, seu estreitamento a aplicação do método ou seu aprisionamento pela situação econômica. Faltaria razão à racionalidade, se pudermos formular desta maneira. O que afastaria uma crítica à

---

[71] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 41; "Observações sobre Ciência e Crise", 8.

[72] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 40; "Observações sobre Ciência e Crise", 7.

[73] Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", 46–47; "Observações sobre Ciência e Crise", 12. Grifo nosso

racionalidade por uma perspectiva irracionalista, por exemplo[74]. Não há aqui, portanto, um elemento regressivo inerente à própria razão, formulada em termos de uma "dialética do esclarecimento", como Horkheimer o fará nos anos 1940 em parceria com Adorno. Nos textos da década de 1930, Horkheimer entende que a razão apresenta potenciais que precisam ser realizados: a razão "estreitada" e a ciência "aprisionada" não seriam, por assim dizer, racionais o suficiente. A crítica aqui está mais direcionada à *razão burguesa*, isto é, a de um determinado tempo histórico, e à forma que ela adquiriu na ascensão da modernidade, que pouco a pouco afasta de si pretensões de transformações sociais. Que afasta, em suma, a teoria da prática, e mutila seus potenciais.

Em "Materialismo e Metafísica", Horkheimer escreve que o materialismo deve reconhecer as "diferenças nas técnicas de trabalho entre tarefas da filosofia mais geral e das ciências individuais, bem como diferenças entre os métodos de pesquisa e de apresentação", mas "isso não significa, de modo algum, que as atuais ciências individuais ou mesmo a consciência que elas tem de si mesmas, sua teoria científica, deveria ser aceita como o grau máximo de conhecimento no momento"[75]. Assim, é preciso reconhecer, ainda que com importantes e fundamentais ressalvas, os potenciais que a especialização pode oferecer. A ciência tem seus méritos em permitir tanto o avanço tecnológico, quanto uma melhor compreensão dos fenômenos naturais — e também sociais. Ela consegue, afinal, colocar a natureza a serviço da humanidade. Assim, para Horkheimer, a estrutura científica, seu procedimento, bem como a sua especialização, não deve ser descartada, mas trata-se de observar, reconhecer e agir de maneira reflexiva em relação ao contexto social em que se a ciência se insere, e não separar-se dele. Reconhecer a função social da ciência não significa um passo atrás e ceder ao mundo dos valores e do dever ser, mas significa ampliar o campo de sua racionalidade[76].

---

[74] Questão que Martin Jay resume em *A imaginação dialética*, 90–100.

[75] Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", 94; "Materialismo e Metafísica", 49.

[76] Organização que se reflete na editoria da Zeitschrift für Sozialforschung, por exemplo. Sobre como Horkheimer edita a revista e como isso se relaciona com o seu diagnóstico de época, o que inclui o diagnóstico do marxismo, ver Alfred Schmidt, "Die 'Zeitschrift für Sozialforschung'. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), sobretudo a seção II.

A solução para isso, tanto em termos teóricos quanto em termos concretos, está no estabelecimento de uma comunidade de pesquisa, aquilo que Horkheimer propõe como tarefa para um Instituto de pesquisas sociais, como mencionei no início desta seção. Munidas de um fundamento filosófico comum, uma filosofia social de matriz materialista, as ciências especializadas podem sair do isolamento e do "caos da especialização" em que se encontram, já que possuem agora uma constelação conceitual e uma orientação que as organizam, com o intuito de estabelecer fundamentos sólidos para a "reflexão acerca do fundamental". Mas não se trata de uma interferência externa ao método científico que guiaria a ciência fundamentada por um conjunto de valores: trata-se de um fundamento comum capaz de dar às próprias ciências ferramentas para a autorreflexão de sua função social, de maneira que não mutile a sua compreensão da realidade, mas, ao contrário, amplie.

São várias as disciplinas articuladas pelo IfS para realizar um ambicioso diagnóstico de tempo. Destaco algumas aqui. Em primeiro lugar, a economia não é apenas a disciplina que fundamenta a diretriz filosófica materialista, como uma economia política de inspiração marxista, mas também constitui uma disciplina individual dentro do quadro interdisciplinar, como uma espécie de "economia positiva", liderada por Pollock, que se ocuparia de uma análise estatística de indicadores econômicos[77], bem como análises conjunturais da crise econômica alemã e do quadro europeu, como suas publicações dos anos 1930 na *Zeitschrift* testemunham. A sociologia, por sua vez, também operaria com esta análise estatística, mas também com uma investigação "da imprensa e da literatura, seja por causa do valor de usas expressões a respeito da situação dos grupos estudados, seja também porque esta literatura tem uma estrutura categorial que lhe permite agir sobre os membros dos grupos"[78], papeis dados a Leo Löwenthal e, posteriormente, a Adorno. Por fim, a psicologia, que teria também o papel de trabalhar com questionários, utilizando os métodos da escola sociológica americana da época. Sobre isso, Horkheimer escreve:

> o sentido essencial dos questionários vai em duas direções: em primeiro lugar, eles devem estimular a pesquisa e mantê-la

[77] Wolfgang Bonß, "The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory", in *On Max Horkheimer: New Perspectives*, org. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß, e John McCole, trad. Kenneth Baynes e John McCole (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995), 121.

[78] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 33; "A Presente Situação...", 131.

> constantemente em contato com a vida real; em segundo lugar, permitir que se controlem os conhecimentos adquiridos de outras maneiras e prevenir possíveis erros[79]

A psicologia seria uma das responsáveis diretas para manter a pesquisa "em contato com a vida real". Não se trata de um papel qualquer, portanto. Estas pesquisas empíricas voltadas para uma direção sociopsicológica darão o primeiro impulso para a integração da psicologia no quadro interdisciplinar[80]. Falaremos sobre elas na seção seguinte.

A psicologia como ciência auxiliar da história

Em "História e Psicologia", Horkheimer é bastante explícito ao indicar a posição da psicologia no seu quadro teórico de pesquisa: para ele, como já mencionamos a expressão, a psicologia é "uma certamente indispensável ciência auxiliar da história"[81]. No capítulo anterior indiquei uma formulação de Freud sobre as

[79] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 33; "A Presente Situação...", 131.

[80] Perry Anderson considera que a aposta de Horkheimer numa integração do materialismo histórico com as ciências burguesas reflete a "despolitização" pela qual passa o IfS a partir da tomada de Hitler ao poder e do exílio nos Estados Unidos. Para ele, o IfS teria se dedicado sobretudo a fazer uma "adaptação à ordem burguesa local", teria sido "um enclave isolado no mundo acadêmico nos EUA", e teria renunciado "explicitamente a qualquer vínculo com a prática socialista" (Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 33–34.) Excetuando os evidentes exageros, creio que a bibliografia sobre a história do IfS dá alguma razão na crítica assertiva de Anderson; mas ele parece não considerar a dificuldade de adaptação pessoal dos colaboradores e institucional em outro país, bem como a tentativa, bem sucedida ou não, de manter os vínculos com o país natal e, de alguma maneira, exercer alguma influência na vida intelectual de língua alemã, como mostra Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, trad. Michael Robertson (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1995), por exemplo. Ocorre que o exagero vai além da conta ao afirmar que o IfS, ao se adaptar num país sem tradição marxista substancial, adapta-se ao seu ambiente e às práticas acadêmicas locais, de modo a censurar seu passado e a "conduzir *surveys* sociológicas de um caráter positivista convencional" (Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 33.) Se é verdade que Horkheimer considera as contribuições metodológicas e os resultados da ciência burguesa para o materialismo, como procurei argumentar no capítulo, outra coisa bem diferente é dizer que ele simplesmente se adapta sem mais à academia americana e ao positivismo. O fato é que Anderson faz tais afirmações assertivas, mas não se aprofunda na sua leitura dos textos de Horkheimer, i.e., não demonstra de maneira aprofundada, pelo menos não neste livro, onde e como essas tendências podem estar nos textos.

[81] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 57; "História e Psicologia", 19.

deficiências do marxismo, afirmando que seria uma fundamentação teórica poderosa se pudesse ser complementado com uma abordagem pulsional e cultural adequadas[82]. Wilhelm Reich coloca de maneira mais direta: a psicanálise é uma ciência que tanto se afasta do idealismo, quanto é propriamente uma ciência materialista que contribuiria em muito se fosse uma "ciência auxiliar dentro do quadro do materialismo histórico"[83]. Neste sentido, não há como não observar uma influência de Reich na maneira como Horkheimer articula a psicanálise no materialismo interdisciplinar — estranho é o fato de que Horkheimer não cita Reich. Num primeiro momento, há, portanto, uma convergência na interpretação de Horkheimer e Reich a respeito da psicologia atuando como uma ciência auxiliar do materialismo. Entretanto, há uma diferença, digamos, "material" a respeito dos projetos de ambos os autores: Horkheimer possui uma estrutura institucional e uma equipe de colaboradores para realizar este projeto, o que não é o caso de Reich. Mas há também diferenças teóricas do IfS em relação a Reich, articuladas sobretudo por Erich Fromm, como veremos adiante.

Como procurei mostrar até aqui, Horkheimer procura fundamentar seu materialismo, trilhando o caminho aberto por Korsch e Lukács, mas o fazendo de uma maneira muito própria — a saber, a partir de uma união entre a filosofia social materialista e as ciências especializadas: de um lado, a filosofia social fornece às ciências uma reflexão sobre seu sentido e sobre os desafios históricos, de maneira a evitar a "cegueira" a respeito do todo, o que tem sua causa na própria especialização; de outro lado, as ciências podem oferecer à filosofia um material para reflexão que correspondam aos desafios do presente. Entretanto, não é evidente como a psicologia pode ter importância no quadro interdisciplinar. Afinal, Horkheimer já havia ressaltado que seu ponto de partida de uma noção de história de matriz hegeliana, adotando sua dialética, mas sem seguir o seu idealismo, adotando o fundamento materialista de Marx. Para ele, escreve, "Marx e Engels assumiram a dialética num sentido materialista", e isso significa que, como já citamos, eles foram capazes de manter "a convicção hegeliana da existência de estruturas e tendências supraindividuais e dinâmicas na evolução histórica, descartando, entretanto, a fé num poder espiritual

[82] Ver nota 108 do capítulo anterior.

[83] Reich, "Dialectical materialism and psychoanalysis", 57.

independente, que atuaria na história"[84]. Assim, para Horkheimer, Marx teria compreendido os princípios hegelianos de uma filosofia social, mas sem aceitar seu pressuposto idealista. Mas a questão que permanece para pensar a psicologia dentro de um tal quadro é: se o reconhecimento de "estruturas e tendências supraindividuais" oriundo da filosofia hegeliana é fundamental, qual a importância da compreensão da psicologia e da psicanálise, voltadas para o estudo e a compreensão da psique individual?

A questão para Horkheimer está no fundamento do supraindividual e da relação do indivíduo com ele — o que retoma a dialética hegeliana entre o universal e o particular, sobre a qual não trataremos aqui. O que nos importa aqui é o fato de que Horkheimer quer ressaltar, na esteira de Marx, é que a vida do indivíduo tem fundamentos econômicos e materiais imprescindíveis, e que, assim, o supraindividual deve levar tomar esse pressuposto como fundamental na sua constituição. Há um argumento aqui que, não por acaso, se aproxima de uma crítica a uma antropologia filosófica tradicional. Enfim, a seguinte citação nos oferece elementos para observar a reflexão de Horkheimer:

> Segundo ele [Marx], os homens historicamente atuantes, em nenhuma parte se tornam inteligíveis apenas graças ao seu interior, ou seja, graças à sua natureza ou a uma razão existencial encontrável dentro deles próprios; eles estão muito mais atrelados a formulações históricas que possuem sua própria dinâmica. Metodologicamente, nisso Marx seguiu Hegel.[85]

Na citação acima, Horkheimer descreve aspectos idealistas de que Marx quer se distanciar: para ele, a compreensão da atuação humana *não* deve se pautar, em primeiro lugar, numa ideia de uma "natureza" e, em segundo lugar, em uma "razão existencial" inerente ao indivíduo. Fosse assim, haveria o caminho para a transfiguração hegeliana estaria traçado. Ao contrário, uma filosofia social e uma concepção de história que possuem uma preocupação em superar o pensamento metafísico e idealista deve entender a ação humana como resultado de uma própria dinâmica histórica, que, por sua vez, é feita por "homens historicamente atuantes".

---

[84] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 53; "História e Psicologia", 17.

[85] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 54; "História e Psicologia", 17.

Marx, assim, mostraria como a formação do indivíduo depende do meio histórico em que está inserido, sobretudo, vinculado com as "exigências do processo material de vida, nos seus diversos níveis estruturais"[86], isto é, com os meios pelos quais uma sociedade se utiliza para garantir a produção material dos meios de sobrevivência. O que Horkheimer quer com isso é se filiar à leitura de Marx sobre a filosofia social hegeliana. E há aqui claramente uma primazia da economia política para a compreensão da estrutura social. Por exemplo, quando Horkheimer diz que a dinâmica econômica

> condiciona não só as instituições políticas e jurídicas, mas também as ordens mais altas da cultura, e é prescrita aos homens pelas diversas funções que devem ser cumpridas no quadro do processo econômico, tal como corresponde às capacidades humanas dentro de um período determinado[87].

Isto é, Horkheimer reforça aqui a ideia de que a estrutura suprapessoal evocada pela filosofia social deve buscar suas raízes interpretativas na economia política, na organização que uma dada sociedade coloca para suprir suas necessidades materiais.

Mas até aqui isso não explica como e porque a psicologia importa: afinal, ela também estaria condicionada pela economia. E se Horkheimer insiste no chamado supraindividual, mesmo que com uma fundamentação econômica, a pesquisa a respeito do psicológico, do individual, parece assumir um papel somente secundário aqui. Daria sentido para o que Axel Honneth chamou, de maneira exagerada, a meu ver, de "funcionalismo marxista" da primeira geração da Teoria Crítica. Mas o ponto fundamental que Horkheimer levanta é a interpretação materialista de que o suprapessoal e sua legalidade própria são resultado da ação histórica humana. Neste caso, é preciso conhecer os pressupostos psicológicos que condicionam esta ação. Horkheimer ressalta a interpretação bastante específica de Hegel:

> Para Hegel, as pulsões e as paixões humanas [*die Triebe und Leidenschaften der Menschen*] são, como para qualquer iluminista francês, o motor imediato da história. Os homens são condicionados à

[86] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 56; "História e Psicologia", 19.

[87] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 53–54; "História e Psicologia", 19.

> ação pelos seus interesses, e tanto quanto a massa têm os grandes homens pouca "consciência da ideia em geral". Importam-se, antes, com seus fins políticos e outros; são determinados por suas pulsões [*sie werden durch die Triebe bestimmt*].[88]

Nesta passagem, Horkheimer reforça a ideia hegeliana de estabelecer uma combinação entre a história empírica e a filosofia da história — ou, mais uma vez, entre o particular e o universal, entre a parte e o todo. Mesmo assim, Horkheimer reconhece que em Hegel a posição de uma psicologia seria "subalterna", porque o que se impõe ao longo da história "não é compreensível basicamente nem pela psique individual, nem pela psique das massas", mas sim, continua, "a própria ideia, ou seja, aquele *telos* imanente da história, compreendido não pela psicologia, mas pela filosofia"[89].

Por sua vez, a virada materialista de Marx leva a uma reinterpretação do psicológico e do individual, já que "na história não há nenhuma ideia contínua voltada para si mesma, pois não existe um espírito independente do homem" e, por sua vez, "os homens com sua consciência são transitórios, apesar de todo seu saber, sua memória, sua tradição e espontaneidade, sua cultura e seu espírito; nada existe que não nasça e morra"[90]. Se Horkheimer — e também Marx, segundo sua leitura — adotam a ideia hegeliana de que cada época histórica apresenta uma legalidade própria, é papel de uma filosofia social materialista pensar o fundamento da legalidade tanto fora do escopo de um espírito independente. Na verdade, o fundamento da estrutura social de uma época e da sua legalidade interna está na própria ação humana, nos interesses e pulsões. Daí que, argumenta Horkheimer, uma filosofia materialista deve considerar a importância de uma psicologia adequada para a compreender a estrutura histórica. Se é verdade que é preciso considerar uma estrutura em que as ações individuais podem ser enquadradas, é preciso também entender que esta estrutura tem sua origem na ação humana, sobretudo na ação humana voltada para garantir a sua existência material.

Entretanto, a força de uma análise psicológica da história é limitada. É o fundamento de uma concepção liberal de história. Para Horkheimer, o liberalismo

---

[88] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 52; "História e Psicologia", 16, tradução modificada

[89] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 52; "História e Psicologia", 16–17.

[90] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 53; "História e Psicologia", 17.

"estabeleceu que os indivíduos que perseguem seus interesses são as últimas unidades independentes no processo histórico"[91], e, portanto, rejeitam que as estruturas dinâmicas da história possam exercer influência fundamental nas decisões individuais. Segundo a teoria liberal, como os indivíduos são "não mais apenas os atores imediatos da história, mas também as últimas instâncias para a teoria do acontecer social", Horkheimer considera que o individualismo liberal tem por trás dele um conceito de história que é "essencialmente psicológico" [92]. Em última instância, a história e as instituições seriam algo como uma soma de decisões individuais que partem de um cálculo de interesse.

Sobre uma teoria da história "essencialmente psicológica" de que Horkheimer quer se distanciar, é interessante observar como Horkheimer considera sua origem. Para Horkheimer, sua origem não está em Spencer ou em Adam Smith, como se costuma referir, mas está, não por acaso, na ascensão da burguesia na Europa, período a que sua obra dá especial atenção[93]. Em "Origens da filosofia da história burguesa", Horkheimer mostra como esse conceito psicológico história nasce em um contexto histórico que corresponde à ascensão da burguesia na Europa, sobretudo com Nicolau Maquiavel e, depois, Thomas Hobbes — mostra, portanto, o vínculo entre a mudança econômica pela qual a Europa passa e as ideias que são produzidas em seu contexto. Na esteira do cientificismo nascente, Horkheimer escreve que Maquiavel foi aquele que compreendeu que os fenômenos políticos podem ser compreendidos cientificamente, de maneira semelhante a que a física compreende e descreve a natureza. Ou em outras palavras, como Horkheimer insiste, não apenas a dominação dos humanos sobre a natureza ganha o reforço do método científico, mas também a compreensão do domínio de humanos por humanos. Seus estudos sobre a dinâmica da política e do poder procuram compreender as suas regularidades, "com base nas observações e em um estudo sistemático dos fatos, de como alcançar a dominação e de como mantê-lo"[94]. Há aqui uma pretensão de

[91] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 53; "História e Psicologia", 17.

[92] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 53; "História e Psicologia", 17.

[93] Na literatura sobre Horkheimer, Abromeit é quem destaca em especial e o interesse de Horkheimer no período do surgimento da burguesia e da modernidade. Ver Abromeit, *MH and the Foundations...*, capítulo 3.

[94] Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", 316.

objetividade e de adequação de meios a fins, portanto. Mas, para Horkheimer, no fundo, o ponto de Maquiavel é a razão de estado, é a capacidade do líder política manter o estado estável em nome do bem do todo[95]. Mas o que se nota é o que ele entende por isso: "o bem-estar do todo depende do desdobramento do comércio, da expansão sem controle da eficiência burguesa nos negócios e na indústria, e do jogo livre dos poderes econômicos, e tal desenvolvimento social só pode ser assegurado por meio de uma forte autoridade estatal"[96]. Se na discussão a respeito do melhor tipo de governo Maquiavel parece não ter lado entre os monarquistas e os republicanos, seu lado aparece de maneira oculta, argumenta Horkheimer, na defesa do desenvolvimento econômico burguês. Por isso, a dominação seria justificável para Maquiavel, porque expressaria a *virtú* para a manutenção do estado e para expansão dos valores burgueses.

Mas para Horkheimer, a leitura que Maquiavel oferece da história é uma concepção psicológica da história. Horkheimer reconhece que o próprio Maquiavel pensa a história em termos de uma grande cadeia causal, em que o arbítrio humano não está em causa. Mesmo o comportamento humano está condicionado por um determinado caráter, personalidade temperamentos dados pela natureza, e não relacionados à dinâmica histórica do presente: "a deficiência da visão da história de Maquiavel", escreve Horkheimer, "está no fato de que e ele permite essa maneira particular de pensar e de sentir como dependente somente de elementos historicamente imutáveis da natureza e, de modo algum, dependente de transformações sociais que ocorrem no curso da história"[97]. Mas é justamente neste ponto que se encontra o que Horkheimer chama de concepção psicológica: nos processos históricos da condução dos estados, há uma "superestimação do papel histórico do caráter"[98], de maneira que a dinâmica do poder político dependeria sobretudo da personalidade e do temperamento das lideranças políticas. Horkheimer escreve que, para Maquiavel,

---

[95] Para um histórico do conceito de razão de estado no início da modernidade, ver Eugênio Mattioli Gonçalves, "Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé" (Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2015), capítulo 3.

[96] Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", 321.

[97] Horkheimer, 329.

[98] Horkheimer, 328.

> as paixões humanas e os instintos determinam o curso das coisas e explicam até mesmo a modulação entre a ordem e a desordem e o ciclo das formas de governo. As forças básicas da psique devem permanecer essencialmente a mesma em qualquer época; elas são concebidas como quaisquer outras forças naturais são, como a-históricas. As várias combinações destes mesmos elementos básicos, que constituem as diferenças de caráter dos líderes, não são explicadas nesta visão de história, mas são apenas tomadas como incidentais. Mesmo as reais batalhas na história, assim como as ideias que as pessoas têm, são explicadas essencialmente por um exame dos vários caráteres[99]

Vê-se, portanto, a centralidade da investigação do caráter individual para uma investigação histórica, de acordo com Maquiavel. Guerras, golpes, triunfos políticos, uma idade de ouro de uma determinada região: estes fenômenos podem ser muito bem compreendidos se for possível fazer um exame do caráter dos indivíduos envolvidos, mas, sobretudo, dos líderes. Trata-se de compreender os diversos traços da personalidade e a sua eventual vantagem, ou desvantagem, que a combinação dos traços pode oferecer em uma determinada situação.

Entretanto, Horkheimer dirige uma crítica fundamental a este fundamento de pesquisa histórica.

> Quando tentamos estabelecer sua relação [do conceito de história] com a psicologia, torna-se claro desde logo que ela, em contraste com o conceito liberal, não é psicológica. Essa devia explicar adequadamente a história a partir do concurso dos indivíduos considerados isoladamente, seus interesses, suas forças psíquicas essencialmente constantes. Mas, se a história se articula segundo as diferentes maneiras como se consuma o processo de vida da sociedade humana, então não são as categorias psicológicas, mas as econômicas que são historicamente fundamentais[100].

O que significaria, escreve Horkheimer com certo deboche, que a história poderia ser "explicável pela boa ou má vontade" dos líderes, como interpretaria a concepção psicológica e liberal de história. Seria preciso compreender a estrutura por trás das decisões dos líderes, mas sem procurar "um princípio espiritual homogêneo"[101], como

---

[99] Horkheimer, 319.

[100] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 56–57; "História e Psicologia", 19.

[101] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 56; "História e Psicologia", 19.

seria numa interpretação idealista. O que Horkheimer propõe é que o caráter individual das lideranças e das ações individuais sejam entendidas por meio das "exigências do processo material de vida nos, seus diversos níveis estruturais"[102].

Por isso, a psicologia é "uma certamente indispensável ciência auxiliar da história"[103]. Mas até aqui ficou mais claro a ideia de que a psicologia é uma ciência auxiliar, uma *Hilfswissenschaft*: ela é auxiliar, porque, caso fosse uma ciência fundamental, as descobertas da psicologia serviriam apenas para reforçar uma concepção de história individualista, liberal, cujas origens remetem ao início da modernidade e na ascensão do capitalismo. Ao contrário, *fundamental* é uma perspectiva materialista da sociedade e da formação das instituições a partir de um ponto de vista da reprodução material da sociedade. A psicologia deve ser utilizada apenas no interior deste quadro, não pode ser entendida isoladamente ou como o fundamento teórico mais amplo para a compreensão da sociedade.

Mas falta ainda uma compreensão da sua finalidade — isto é, a que ela presta auxílio exatamente, e por que ela é indispensável? Em primeiro lugar, trata-se de fornecer elementos para um enriquecimento teórico para o marxismo. Em "A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisa Social", Horkheimer mostra como a psicologia é uma ferramenta importante para se confrontar com uma interpretação desprovida de dialética de Marx mecânica e segundo a qual "a economia como uma realidade material é a única realidade verdadeira" e, portanto, "a psique dos homens, personalidade, assim como o direito, a arte e a filosofia são completamente derivados da economia ou são meros reflexos da economia"[104]. Este marxismo, "abstrato e mal entendido", diz Horkheimer, "pressupõe uma completa correspondência entre processos ideais e materiais e negligenciam e até mesmo ignoram o papel dos vínculos psíquicos que as conecta"[105]. Trata-se de uma clara menção ao marxismo vulgar. Mas Horkheimer sugere aqui algumas pistas para o papel da psicanálise: ela pode contribuir para compreender os vínculos psíquicos entre os aspectos objetivos e subjetivos, materiais e simbólicos, da sociedade.

---

[102] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 56; "História e Psicologia", 19.

[103] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 57; "História e Psicologia", 19.

[104] Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage...", 32.

[105] *Ibid*.

Permite, por exemplo, compreender como e porque há (ou não) correspondência entre estes dois termos, adicionando um elemento que tanto enriquece o diagnóstico da sociedade, como permite compreender quais são os aspectos que mantém a situação atual. Sem este elemento, como Horkheimer afirma em "Materialismo e Metafísica", a motivação humana fundamentada no mero reflexo da economia levaria a interpretar a ação humana "exclusivamente no sentido de uma satisfação de necessidades materiais"[106]. Preencheria, de alguma forma, aquela sugestão que Freud havia feito para tornar o materialismo histórico mais robusto para a compreensão da sociedade.

Entretanto, como seria possível dar importância para a análise psicológica numa teoria da história que tem como fundamento Hegel e Marx? Isto é, como a psicologia pode se encaixar no quadro de uma filosofia social que parece relegar o psicológico para um segundo plano? Como vimos, o próprio Horkheimer reconhece que "reconstituir a estrutura psíquica de tais pessoas, segundo Hegel, em contraposição ao Iluminismo, não é importante, é até subalterno", uma vez que "o poder efetivo que se impõe na história não é compreensível basicamente nem pela psique individual, nem pela psique das massas"[107]. No entanto, a virada materialista de Marx justificaria a compreensão das motivações humanas, já que em Hegel, o "poder efetivo que se impõe na história" é de natureza idealista, e atua de maneira independente das ações individuais humanas. Para Marx, por sua vez, escreve Horkheimer, "na história não há uma ideia contínua voltada para si mesma, pois não existe um espírito independente dos humanos"[108]. Marx aprofundaria a ideia hegeliana de que "pulsões e paixões humanas são o motor imediato da história". E não é sem motivo que Horkheimer utiliza aqui abertamente o termo pulsões. Aqui os indivíduos, ainda que devam ser compreendidos em seu contexto estrutural, possuem uma relevância fundamental para compreender a história, já que, afinal, eles são os atores que a produzem.

Em segundo lugar, se a dimensão psíquica for bem compreendida, ela poderia contribuir para mostrar qual é o tipo de conexão que há entre os "processos ideais" e "materiais" a que Horkheimer se refere. Poderia mostrar, por exemplo, que

---

[106] Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", 103; "Materialismo e Metafísica", 57.

[107] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 52; "História e Psicologia", 16.

[108] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 52; "História e Psicologia", 16.

não é uma relação de mero reflexo, como um marxismo determinista o faria. Ou, no mínimo, dá alguma densidade teórica para o que "reflexo" possa significar. Por um lado, argumenta Horkheimer, a psicologia, se filosoficamente orientada pelo materialismo, é capaz de compreender, eis o seu ponto, como "mudanças estruturais da vida econômica, mediante conformação psíquica, (…) se convertem em mudanças em suas expressões da vida"[109], isto é, *como* o processo econômico exerce uma influência na constituição psíquica dos indivíduos; permite compreender, enfim, a partir da observação do comportamento histórico e material humano os mecanismos psíquicos mobilizados pelas exigências da vida material. Afinal, escreve Horkheimer, "a teoria correta emerge da observação dos homens que vivem sob condições determinadas e que preservam sua vida com o auxílio de determinadas ferramentas"[110]. É preciso partir, portanto, de um diagnóstico de tempo a partir de uma teoria histórica e entender que mais do que suprir ou expressar a escassez de recursos materiais, o processo econômico também mobiliza os afetos dos indivíduos. E isto pode ser compreendido apenas se a dinâmica pulsional da psique for investigada. Nas palavras de Horkheimer, trata-se de compreender como "se produzem os mecanismos psíquicos que possibilitam manter latentes entre as classes sociais as tensões que suscitam a eclosão de conflitos com base na situação econômica"[111]. Em suma, trata-se de compreender quais são os mecanismos psíquicos envolvidos e como se dá a dinâmica da subjetivação da dominação[112], da ideologia, no vocabulário marxista, bem como dos potenciais emancipatórios ali contidos.

A compreensão da psique dentro da história permite dar respostas a outras explicações históricas, como é o caso de Weber. Como procurei mostrar anteriormente, Weber interpreta que a ascensão do capitalismo moderno tem uma forte relação à mudança de um *ethos* de origem religiosa. Retomo a provocação com a qual procurei sintetizar a sua tese: por que o espírito do capitalismo não nasce na

---

[109] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 58; "História e Psicologia", 20.

[110] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 57; "História e Psicologia", 19.

[111] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 60; "História e Psicologia", 22.

[112] O que é, de acordo com Marcos Nobre, um dos elementos centrais da Teoria Crítica: "Ao contrário, o que me parece mais profundamente caracterizar não apenas a posição de *História e consciência de classe*, mas o conjunto da vertente intelectual da Teoria Crítica é justamente a primazia da investigação de processos de subjetivação da em toda sua complexidade" (Nobre, *Como nasce o novo*, 66.)

cosmopolita Florença, centro do capitalismo no início da modernidade, mas sim no Massachusetts, um fim de mundo provinciano? Para ele, ética protestante, que surge antes do desenvolvimento pleno do capitalismo forneceu uma conduta de vida que ressignifica a relação dos seres humanos com o mundo e, com isso, o sentido do trabalho. Tratar-se-ia, então, de uma relação inversa, em que as relações econômicas aparecem depois da doutrina religiosa. Entretanto, se for possível compreender a dinâmica psíquica do estabelecimento da burguesia e de sua moralidade, é possível colocar à prova o argumento de Weber. Compreender os aspectos sociais, econômicos e morais do protestantismo em sua perspectiva histórica poderiam prover elementos para compreender, utilizando os conceitos da psicanálise, que tipo de estrutura psíquica ela dispõe e como ela mobiliza pulsões e afetos de seus seguidores — e, mais do que isso, o momento estruturante da subjetividade moderna. Afinal, estariam os líderes protestantes tão alheios assim às relações econômicas de poder de sua época? O interesse da teologia protestante está vinculado tão somente a questões doutrinárias da exegese bíblica e da prática dos fiéis? É este desafio que, como veremos adiante, Horkheimer se coloca no texto “Egoísmo e Movimento de Libertação” (1936).

Horkheimer, leitor de Freud

Em “Além do princípio do prazer” (1920), Freud introduz a ideia de pulsão de morte na psicanálise, ideia que o levou a uma reorganização no fundamento conceitual usado para explicar os fenômenos psíquicos. Este movimento teórico causou controvérsia entre os psicanalistas da época e ainda convive com acusações de que com ela Freud recai em um “biologismo”, isto é, com a ideia de propor uma interpretação da psique humana em termos de um funcionamento biológico submetido tão somente às regras fisiológicas do funcionamento mental. Importante lembrar que à época Freud ainda era vivo e seguia produzindo, de maneira que as divisões epistemológicas hoje canônicos na literatura a respeito sua obra — como, por exemplo, a primeira tópica e a segunda tópica — não estavam tão bem estabelecidas e só vieram a ser na segunda metade do século XX. No que se refere ao debate sobre

as pulsões, o campo do chamado freudo-marxismo fez um movimento claro após a ideia da pulsão de morte: ela é deixada de lado porque é acusada de se aproximar de uma naturalização das pulsões, rebaixando, assim, a importância do ambiente social e econômico para a compreensão dos fenômenos psíquicos. Acusação que pode ser reforçada pela tentativa de Freud provar a existência da pulsão de morte tentando mostrar que todo organismo vivo tende à morte — e, para isso, teve de se incluir no complicado debate biológico a respeito da reprodução dos protozoários por divisão binária, cujo ponto de discórdia é se esta reprodução caracterizaria ou não a morte do espécime que se cindiu em dois[113].

É o caso, por exemplo, de Reich, de Fromm e de Horkheimer. Em *Análise do Caráter* (1933), quando desenvolve seu argumento a respeito da interpretação do masoquismo, Reich dirige exatamente esta acusação de biologismo à segunda teoria das pulsões de Freud: "na teoria original, dizia-se que o sofrimento provinha 'do mundo externo, da sociedade'. Agora se diz que deriva 'da vontade biológica de sofrer, da pulsão de morte e da necessidade de punição'"[114]. Reich, portanto, imputa a Freud uma ideia de naturalização da "vontade de sofrer", como se tivesse uma fonte fundamentalmente fisiológica, minimizando, assim, os fenômenos do ambiente social em que a psique individual masoquista é formada[115]. Por sua vez, Fromm, que será tratado com mais vagar adiante, também mostra uma proximidade maior com a "teoria original" freudiana, isto é, a primeira teoria das pulsões. De acordo com Fromm, como explica na segunda nota de "Método e Tarefa de uma Psicologia Social Analítica" (1932), primeiro ensaio que publica na *Zeitschrift für Sozialforschung*, Freud teria se impressionado com o potencial destrutivo da pulsão de autoconservação e, por isso, modificou a sua teoria das pulsões de modo que passa a integrar a pulsão de morte como contraposto ao Eros. Fromm ressalta que essa mudança que Freud promove seria menos empírica e mais especulativa em relação à sua teoria original. E conclui com a seguinte avaliação da mudança: "Ela [a mudança] nos parece ser fundamentada em uma mistura, que até agora Freud havia evitado, entre os fatos

---

[113] Ver Sigmund Freud, "Além do Princípio do Prazer", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 14 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 161–239, seção VI.

[114] Wilhelm Reich, *Análise do Caráter*, 2º ed (São Paulo: Martins Fontes, 1995), 222.

[115] Não cabe aqui, evidentemente, discutir se a leitura de Reich faz justiça ou não à letra de Freud. O fato é que assim foram lidas e interpretadas, não apenas por Reich, mas também por outros autores marxistas.

biológicos e as tendências psicológicas"[116]. Quanto a Horkheimer, sua postura é, ao menos no início da década de 1930, muito semelhante à de Fromm: em "Egoísmo e Movimento de Libertação" (1936), ele chega a afirmar que com a pulsão de morte, Freud caminha no sentido de uma "metafísica biológica" [*biologistische Metaphysik*][117].

Antes de detalhar o posicionamento de Horkheimer, gostaria de apresentar aqui uma breve história do conceito de pulsão em Freud. Creio que este passo preliminar pode tanto ajudar a tornar mais claro o posicionamento de Horkheimer em relação a Freud, quanto mostrar a força do vínculo com a com a psicanálise reivindicado por Horkheimer na compreensão da subjetividade moderna. Proponho um resumo desta complexa história tem três momentos[118].

O primeiro deles se concentra em "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905), texto em que Freud tem como objeto central a pulsão sexual, e que é importante na história da psicanálise por ser um dos primeiros a tratar abertamente e de maneira mais sistemática a sexualidade não apenas como um dos elementos da psique humana dentre outros, mas como portadora de princípios que estruturam toda a vida psíquica — daí que são elaboradas as ideias de sexualidade infantil, organização pré-genital da libido e as zonas erógenas. Enfim, no início do primeiro dos "Três Ensaios", Freud, ao tentar dialogar com um senso comum da sexualidade, explica de maneira a pulsão sexual, em analogia com uma pulsão para a nutrição:

> A existência de necessidades sexuais no ser humano e nos animais é expressa, na biologia, com a suposição de uma "pulsão sexual". Nisso faz-se analogia com a pulsão de nutrição: a fome. A linguagem corrente

[116] Erich Fromm, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 28.

[117] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 84; "Egoism and Freedom Movements", 106.

[118] Apoio-me aqui em Renato Mezan, *Freud: A Trama dos Conceitos*, 4º ed (São Paulo: Perspectiva, 2001); Luiz Roberto Monzani, *Freud: O movimento de um pensamento*, 3º ed (1989; repr., Campinas: Editora Unicamp, 2014).

> não tem uma designação equivalente para a palavra “fome”; a ciência emprega “libido”[119]

Pulsão, portanto, é algum tipo de tendência psíquica que espelha as necessidades que o corpo biológico possui. Segue, portanto, a ideia de a pulsão é “representante psíquico [*die psychische Repräsentanz*] de uma fonte endossomática de estímulos [*innersomatischen Reizquelle*] que não para de fluir”[120], em oposição a “estímulo” [*Reiz*], que possui uma fonte externa. Pulsão, portanto, é “um dos conceitos na demarcação entre o psíquico e o físico”[121] e que faz a mediação entre um campo e outro. Em “A Perturbação Psicógena da Visão”, Freud escreve que há uma *oposição inequívoca* entre *dois tipos* de pulsões: “De valor particularíssimo para nosso ensaio explicativo é a inequívoca oposição entre as pulsões que servem à sexualidade, a ganância de prazer sexual, e aqueças outras que tem por meta a autoconservação do indivíduo, as pulsões do Eu”[122]. A justificativa para esta oposição é a observação da dupla função que os órgãos, em geral possuem, ou seja, tanto a de prazer, quanto a função de autoconservação: tomemos como exemplos a boca, que serve tanto para a nutrição quanto para o beijo; ou, então, os olhos que servem tanto para perceber os perigos do mundo exterior quanto para eleger o objeto amoroso. Oposição responsável por conflitos psíquicos de difícil resolução, afinal, “não é fácil para ninguém servir a dois mestres ao mesmo tempo”[123].

O quadro começa a mudar em “Introdução ao Narcisismo” (1914), texto em que Freud apresenta os resultados de suas conclusões que mostram que o fenômeno psíquico do narcisismo não se restringe a quadros clínicos de perversão ou de sintomas parafrênicos, mas tem parte importante do desenvolvimento “normal” da psique. Mais do que isso, o narcisismo se localizaria no limite entre as pulsões sexuais e as pulsões do Eu, e consistiria em um “complemento libidinal do egoísmo da pulsão de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção de cada ser

---

[119] Sigmund Freud, “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 6 (São Paulo: Companhia das Letras, 2016), 20.

[120] Freud, 66.

[121] Freud, 67.

[122] Sigmund Freud, “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, in *Freud. Obras Completas (1910)*, trad. José Luis Etcheverry, 2º ed, vol. 11 (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 211.

[123] Freud, 213.

vivo”[124]. Isto é, o narcisismo encontrado nos doentes e nos saudáveis evidencia traços de pulsão sexual que podem ser encontrados na pulsão de autoconservação. E é justamente neste ponto que a primeira formulação do conflito pulsional parece frágil, no olhar de Freud. Das observações clínicas dos sintoma da parafrenia — a megalomania e o abandono do interesse pelo mundo externo — é possível observar algo que a teoria psicanalítica não tinha dado atenção específica[125]: que o objeto do investimento da pulsão sexual não é apenas externo ao Eu, mas também pode ser o próprio Eu. O que quer dizer que a origem dos sintomas narcísicos está na direção em que a pulsão sexual encontra seu objeto: o sintoma parafrênico é oriundo de uma libido que foi “retirada do mundo externo” e “foi dirigida ao Eu, de modo a surgir uma conduta que podemos chamar de narcisismo”[126]. O problema posto pela descoberta da libido do Eu é que ela parece se confundir com a pulsão do Eu: não teria a pulsão de autoconservação também em seu fundamento uma origem sexual? Usando a terminologia que Freud empresta da poesia: a “fome” não poderia ser entendida como um “amor” voltado para o próprio Eu? Freud coloca a seguinte questão: “se admitimos para o Eu um investimento primário com libido, por que é necessário separar uma libido sexual de uma energia não sexual das pulsões do Eu?”[127]. Disso surge outra questão: “Postular uma única energia psíquica não pouparia todas as dificuldades da separação entre energia das pulsões do Eu e libido do Eu, libido do Eu e libido de objeto?”[128]. Não seria mais fácil reduzir as energias psíquicas a uma só — a libido, por exemplo — e situar o conflito, que tanto é caro a Freud, na direção que ela toma, isto é, se é direcionada ao objeto ou ao Eu?

Não, é a resposta de Freud[129]. Embora ele não tenha uma resposta imediata em 1914, ela surge seis anos depois em “Além do princípio do prazer”, nosso

---

[124] Sigmund Freud, “Introdução ao Narcisismo”, in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 12 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 15.

[125] Embora Freud aborde o tema da masturbação e do autoerotismo nos “Três ensaios”, aqui este tema tem um novo significado, mais fundamental, por assim dizer.

[126] Freud, “Introdução ao Narcisismo”, 16.

[127] Freud, 18.

[128] Freud, 18.

[129] Mas nem ele próprio prova e justifica a sua resposta. O que ele diz é que, mesmo com esta fraqueza, a separação e o conflito entre libido e pulsões do Eu ainda continuam, de alguma maneira, relevantes para a investigação psicanalítica. São três os motivos para manter, ainda que não mais de maneira “inequívoca”, mas em forma de hipótese, a primeira dualidade pulsional: em primeiro lugar, a sua

terceiro momento aqui. Novas observações clínicas, sobretudo relacionados à neuroses traumáticas relacionadas aos efeitos psicológicos dos veteranos da Primeira Guerra Mundial[130], levam Freud "a supor que na vida psíquica há realmente uma compulsão à repetição, que sobrepuja o princípio do prazer"[131] e a investigar a hipótese de que a compulsão à repetição é "mais primordial, mais elementar, mais pulsional do que o princípio do prazer, por ela posta de lado"[132]. Encontra-se, por assim dizer, *aquém* do princípio do prazer. Mas observar que a repetição é mais fundamental do que o princípio do prazer não é um mero acréscimo de um conceito a uma constelação já posta, não deixa os outros conceitos incólumes, mas altera a configuração de outros que estão na mesma constelação. O que nos interessa aqui: toda a ideia do conflito pulsional se transforma. A própria hipótese da dualidade entre pulsão sexual e pulsão de autoconservação passa por um novo exame.

A questão que se coloca diante do problema é: como compreender a anterioridade da compulsão para a repetição no quadro das pulsões? A seguinte citação parece fornecer vários elementos para procurar alguma resposta. Um pouco

---

utilidade para compreender as neuroses de transferência, que, ao contrário da parafrenia, parecem ainda poder ser explicadas através deste modelo. Em segundo lugar, algumas "considerações biológicas" e fazem valer em favor de uma energia não sexual. Freud quer manter o conflito na formação da subjetividade ao escrever que "o indivíduo tem, de fato, uma dupla existência, como fim em si mesmo e como ele de uma corrente" (Freud, 20.) e a "distinção entre pulsões sexuais e do Eu refletiria essa dupla função no indivíduo" (Freud, 21.). Por último, Freud pretende que as concepções sobre psicologia "devem ser, um dia, baseadas em alicerces orgânicos" (Freud, 21.). Mas ele admite que nem mesmo a biologia dispõe de muitos conhecimentos a respeito do tema. Mesmo assim, não é possível esperar que a biologia "nos presenteie as conclusões finais sobre a teoria as pulsões" (Freud, 21.), dado que os fenômenos psicológicos são distintos dos biológicos. Freud admite que não consegue provar a existência de uma pulsão não sexual. Por isso, como mostra a citação seguinte, só é possível levar adiante a primeira teoria das pulsões com ressalvas. "Estejamos cientes da possibilidade do erro, mas não deixemos de levar adiante, de maneira consequente, a primeira hipótese de uma oposição entre pulsões sexuais e do Eu, que se nos impôs através da análise das neuroses de transferência, verificando se ela evolui de modo fecundo e livre de contradições e se pode aplicar-se também a outras afecções, à esquizofrenia, por exemplo" (Freud, 22.).

[130] Como se encontram em textos como em "Considerações Atuais sobre Guerra e Morte", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 12 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 209–46; "Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 14 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010). Sobre o impacto da primeira guerra na teoria freudiana, ver Benoist Couliou, "Freud, la psychanalyse et le 'tournant' de la Première Guerre Mondiale", *Presses Universitaires de France* 226, nº 2 (2007): 83–96.

[131] Freud, "Além do Princípio do Prazer", 183.

[132] Freud, 184.

longa, mas mostra exatamente o movimento que Freud realiza no conceito de pulsão após reconhecer a independência da repetição em relação ao princípio do prazer:

> Aqui se nos impõe a ideia de que viemos a deparar com uma característica geral das pulsões, talvez de toda a vida orgânica, que até agora não foi claramente reconhecida ou, pelo menos, explicitamente enfatizada. *Uma pulsão seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior*, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica[133]

Munido deste novo elemento, a tendência a restaurar um estado anterior, Freud se coloca, incialmente, diante da tarefa de rearranjar o par conceitual pulsão sexual / pulsão do Eu. À primeira vista, as pulsões de autoconservação parecem jogar contra a tendência para a morte, uma vez que se dedicam a realizar a manutenção da sobrevivência do organismo. Mas Freud argumenta que esta defesa contra a morte das pulsões de autoconservação são, na verdade, uma defesa contra a morte *proveniente de causas externas*: "o organismo pretende morrer apenas a seu modo; tais guardiães da vida também foram, originalmente, guarda-costas da morte"[134]. A defesa contra perigos externos é uma tentativa e proteger o organismo para que possa chegar à morte por seus próprios meios e não por atalhos externos. Nesse sentido, embora Freud ainda não tenha nesse momento da argumentação assim nomeado, a pulsão do Eu segue a tendência para a morte.

A distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte parece bem estabelecida, como vimos acima: a primeira "coincidiria com o Eros (...) que mantém unido tudo o que vive"[135], enquanto a segunda tende a fazer a substância viva a retornar a seu estado inorgânico, inanimado. Por outro lado, a distinção anterior de Freud, entre pulsões do Eu e pulsões sexuais, parecia colocar os seus termos em confusão, na medida em que as pulsões do Eu tinham em larga medida conteúdo sexual. Se na "Introdução ao Narcisismo" Freud ainda mantinha, ainda que de forma insegura, a pulsão de autoconservação como algo distinto das pulsões sexuais, agora

---

[133] Freud, 201–2.

[134] Freud, 206.

[135] Freud, 211.

ele parece de fato aceitar que ela tem também origem sexual. O que o leva a repensar a pulsão de vida de maneira diferente à apresentada acima: se a pulsão de autoconservação é também libidinal, então ela é também pulsão de vida, tanto quanto a pulsão sexual. Se pudermos dizer dessa maneira: ao contrário do primeiro passo argumentativo, uma reavaliação do narcisismo leva à conclusão de que tanto fome quanto amor são pulsões de vida.

> Tanto mais deveremos agora enfatizar o caráter libidinal das pulsões de autoconservação, quando ousamos dar outro passo, reconhecendo a pulsão sexual como o Eros que tudo preserva e derivando a libido narcísico do Eu dos montantes de libido com que as células somáticas se apegam umas às outras[136]

Se as antigas pulsão sexual e pulsão do Eu são ambas reconhecidas como de origem sexual, então ambas estão vinculadas à pulsão de vida. Ou seja, se for possível organizar desta maneira, aquela divisão entre libido do Eu e libido de objeto deixa de ser o conflito central para a teoria pulsional de Freud. No entanto, reconhecer que a pulsão de autoconservação tem de fato uma origem sexual significa deixar em suspenso a convicção de Freud de que existem pulsões não-sexuais — e Freud quer provar que há, por mais difícil que seja obter esta prova. A introdução da pulsão de morte vem preencher esse papel, que garante e aprofunda a dualidade da teoria pulsional freudiana: “Desde o princípio nossa concepção era dualista, e hoje é mais claramente *dualista* do que antes, desde que não mais denominamos as opostas pulsões do Eu e pulsões sexuais, mas pulsões de vida e de morte”[137].

Ao que parece, nem mesmo Freud oferece repostas conclusivas, já que sempre fala em erigir hipóteses diante da “atual penumbra em que se acha a teoria das pulsões” e, por isso, “não convém rejeitar qualquer ideia que prometa alguma luz”[138]. Se a psicanálise até aqui já tinha se ocupado o bastante com as pulsões de origem sexual, ela encontrou muitas dificuldades em provar a existência de uma não-sexual. A hipótese da pulsão de morte, como vimos, é extraída da tendência em restaurar um estágio anterior, observada na compulsão à repetição que é alheia ao

---

[136] Freud, 223.

[137] Freud, 224.

[138] Freud, 225.

princípio do prazer. Mesmo que seja diante desta hipótese que Freud trabalhe em sua obra posterior, esta será uma das brechas na qual que os freudo-marxistas irão atuar para compreender a subjetividade.

No que diz respeito à recepção da teoria das pulsões freudiana, Horkheimer segue a mesma trilha de Reich e Fromm. Isto é, ele compreende que a introdução da pulsão de morte faz com que a psicanálise caminhe no sentido de uma biologização e, por isso, adota uma postura que a psicanálise possuía "em sua origem". No seguinte trecho de "Egoísmo e Movimento de Libertação", este posicionamento é claro:

> Hoje, a transformação das energias psíquicas no processo de interiorização não pode ser conceituada sem a perspectiva psicanalítica [*psychoanalytische Betrachtungsweise*]. Contudo, enquanto em sua origem as categorias freudianas mostram um caráter dialético — no qual elas se mantinham orientadas para a construção do destino individual na sociedade, e espelharam a reciprocidade [*Wechselwirkung*] de fatores externos e internos —, nos anos seguintes o momento histórico da sua formação de conceitos retrocede cada vez mais em direção ao puramente biológico.[139]

Horkheimer não menciona com todas as letras, mas a separação entre as categorias freudianas "em sua origem", que permitem observar a reciprocidade entre os fatores externos e internos na formação individual, em oposição às dos "anos seguintes", que retrocederiam para a biologização, faz referência à ideia da pulsão de morte. Para ele, as categorias interpretadas de modo puramente biológico observam a constituição da subjetividade de maneira muito limitada, além de perder seu sentido dialético, o que as impedem de contribui para uma teoria social materialista. Mais adiante no texto, Horkheimer escreve que a pulsão de morte freudiana pressupõe uma disposição natural do homem para a destruição e agressividade, uma disposição contida fisiologicamente na estrutura psíquica da espécie humana. Dela, interpreta Horkheimer, Freud tira uma "filosofia da história simples" (*einfache Geschichtsphilosophie*) que argumenta que o processo civilizatório necessariamente depende — e fomenta — as repressões. Para Freud, escreve Horkheimer,

> todas os modos de coerção e as leis, assim como a moralidade e a religião, são tentativas de conter os efeitos da eterna pulsão destrutiva.

[139] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 80–81; "Egoism and Freedom Movements", 104.

> Uma “elite” sempre será necessária para segurar as massas, que tendem à destruição.[140]

Se Horkheimer tem razão na interpretação de Freud é outra questão. Mas o fato é que ele interpreta que a pulsão de morte traz consigo uma naturalização da destruição. Seria como estabelecer sob aspectos psicanalíticos uma nova natureza humana, uma essência da qual todo ser humano partilharia, eterna e imutável. Emprestando termos do vocabulário marxista, seria algo como uma “robisonada” psicanalítica. Seria aceitar como consequência que a dominação é necessária na sociabilidade humana — o que impediria qualquer tentativa de crítica com vistas à emancipação.

Por isso, com o intuito de evitar esta “metafísica biológica” em que Freud teria recaído que Horkheimer observa que a “primeira teoria” de Freud possui potenciais que podem ser apropriados para o materialismo, para uma teoria da subjetividade e, mais especificamente, para uma antropologia materialista. Horkheimer escreve:

> O aparato conceitual que ele criou no primeiro período de sua obra pode desempenhar um importante serviço para o entendimento destes processos. Sua primeira teoria [*ursprünglichen Lehre*] mostra que as proibições sociais, sob dadas condições familiares e condições sociais gerais, são adequadas para fixar o ser humano em uma etapa pulsional sádica ou para fazê-lo regredir a esta etapa.[141]

Vê-se aqui a importância de dois outros conceitos para Horkheimer, a fixação e a regressão, bem como o papel da família para que esses fenômenos psíquicos ocorram. São termos que Horkheimer, como veremos na seção seguinte, provavelmente tirou da leitura que Fromm faz de Freud. Trata-se do quadro conceitual da primeira versão da dualidade pulsional freudiana. Ele mostra as diferenças entre a pulsão de autopreservação e a pulsão sexual para mostrar como e em que medida cada uma delas pode ser modificada ou canalizada. De um lado, as pulsões sexuais são adiáveis, podem ser recalcadas, podem ser sublimadas, podem ser satisfeitas tanto por meios reais concretos quanto por fantasias e podem encontrar substitutos para a sua satisfação. Por sua vez, as pulsões de autoconservação não possuem esta

[140] Horkheimer, “Egoismus und Freiheitsbewegung”, 82; “Egoism and Freedom Movements”, 105.

[141] Horkheimer, “Egoismus und Freiheitsbewegung”, 82; “Egoism and Freedom Movements”, 105.

plasticidade que a pulsão sexual apresenta: não podem ser adiadas, recalcadas, nem substituídas, sob risco de que o indivíduo morra, e só podem ser satisfeitas por meios concretos. Para Horkheimer é esta maleabilidade e plasticidade das pulsões sexuais que permitem uma compreensão mais ampla da subjetividade. Para ele, a tensão entre as pulsões sexuais e as pulsões de autopreservação passa a ser o centro de uma explicação psicológica para investigar a mediação entre o material e o simbólico, o estrutural e o superestrutural. É o que ele destaca, por exemplo, em "História e Psicologia", quando ressalta a diferença entre a pulsão de autoconservação e a pulsão sexual, remetendo à analogia de Freud da oposição das pulsões de fome e de amor:

> A psicologia moderna (Freud) mostrou como tais exigências se diferenciam de tal maneira da fome, que esta reivindica uma satisfação mais direta e mais constante, ao passo que aquelas [as pulsões sexuais] são grandemente adiáveis, moldáveis e passíveis de satisfação através da fantasia. No entanto, entre os dois tipos de moções pulsionais [*Triebregungen*], os inadiáveis e os "plásticos", existem relações que têm grande importância no curso da história. A não-satisfação das necessidades físicas imediatas, apesar de sua urgência maior, pode ser substituída parcial e temporariamente pelo prazer em outros campos. O *circenses* de todos os tipos em muitas situações históricas preencheram amplamente o lugar do *panis*, e o estudo dos mecanismos psicológicos que o tornam possível constitui, ao lado de sua aplicação adequada ao decurso histórico concreto a explicar, uma tarefa urgente que a psicologia tem de cumprir no quadro da investigação histórica[142]

O principal conceito psicanalítico que organiza a compreensão da influência socioeconômica na dinâmica das pulsões, bem como o comportamento que resulta dela e sua influência na manutenção do processo econômico é o conceito de *caráter*[143]. Para Horkheimer, este conceito é importante para compreender o "espírito" de uma época, se quisermos uma analogia com o termo weberiano. Ele escreve: "Na análise de uma determinada época histórica, é especialmente importante conhecer as forças e disposições psíquicas, do *caráter* e da capacidade de transformação dos membros de diferentes grupos sociais"[144]. Caráter seria, em suma, a compreensão

[142] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 64; "História e Psicologia", 25.

[143] Argumentei neste sentido na dissertação de mestrado: ver Paulo Yamawake, "Caráter e Antropologia em Max Horkheimer" (Dissertação de Mestrado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2015).

[144] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 59; "História e Psicologia", 21.

estrutural da subjetividade de uma época histórica, uma maneira de compreender "as forças e disposições psíquicas", não em termos de tipos ideais, como o faz Weber como o conceito de "espírito", mas em relação à estrutura econômica de uma época. Eis a função da psicologia, compreender qual a dinâmica do caráter em uma determinada sociedade:

> Ela [a psicologia] tem de investigar, sobretudo, em que medida a função do indivíduo no processo de produção é determinante para a configuração [*Ausgestaltung*] de seu caráter e das suas formas de consciência, por meio de seu destino em um determinado tipo de família, por meio dos efeitos de forças sociais formativas neste lugar do espaço social, mas também por meio do tipo e o modo de seu próprio trabalho na economia[145].

Enfim, o caráter é o resultado da influência econômica na estrutura pulsional individual, uma espécie de intermediário entre o psíquico e o social, que é capaz de compreender as interrelações entre economia e subjetividade. Em "Notas sobre Antropologia Filosófica" (1935), espécie de preparação metateórica dos textos de 1936, *Estudos sobre Autoridade e Família* e "Egoísmo e Movimento de Libertação", há uma descrição importante do que Horkheimer compreender por caráter.

> O caráter de cada indivíduo em um grupo origina não somente da dinâmica que diz respeito a ele em sua capacidade como um produto representativo da natureza humana, mas também eu seu destino individual na sociedade. As relações entre grupos sociais surgem das mutáveis constelações entre sociedade e natureza. Esses relacionamentos são fatores determinantes na criação da composição espiritual e psicológica dos indivíduos, enquanto este caráter resultante, por sua vez, afeta a estrutura social. Assim, a natureza humana é continuamente influenciada e modificada por variadas circunstâncias[146].

Assim, o caráter é a estrutura pulsional que corresponde a uma determinada posição social e econômica em uma dada sociedade. O que nos leva a concluir que cada época histórica, de acordo com sua constelação social, econômica e cultural, constrói de determinada maneira o ambiente em que os indivíduos se

---

[145] Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", 60; "História e Psicologia", 21.

[146] Max Horkheimer, "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", in *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988), 250.

desenvolvem, que, por sua vez, condiciona a estrutura psíquica individual. Por sua vez, cada grupo ou classe social possuem um caráter correspondente a seu papel na sociedade. Seria algo como uma "natureza" humana histórica, entre aspas, porque se reconhece mutável e influenciável pelas variáveis sociais.

Com o conceito de caráter, a psicologia irá exercer duas funções no quadro de Horkheimer, que fundamentam dois projetos de pesquisa social que serão publicados em 1936. Em primeiro lugar, tal conceito permite uma análise histórica da constituição e formação do caráter na sociedade moderna, o que Horkheimer chamará de "antropologia da época burguesa". Trata-se de mostrar qual é a "essência" humana sob as condições do capitalismo: Horkheimer irá procurar nas origens da sociedade burguesa, no período em que a burguesia era uma classe em ascensão, elementos que permitem pensar algum tipo de traços de continuidade do caráter que perduram na fase do capitalismo liberal e, posteriormente, na fase do capitalismo monopolista, fase em que "Egoísmo e Movimento de Libertação" é escrito. Por isso, aqui neste caso o termo "essência" só faz sentido entre aspas, com as devidas ressalvas, porque não quer significar algo imutável e que faz parte de uma objetiva natureza humana, mas se trata de uma disposição pulsional anterior condicionada pelas condições materiais presentes. Eis o sentido de uma antropologia filosófica em Horkheimer: a compreensão da subjetividade em termos históricos e psicanalíticos em torno do conceito de caráter. Em segundo lugar, o conceito de caráter assume um papel mais específico e permite fundamentar uma pesquisa diagnóstica, que permite fundamentar uma investigação do presente. O resultado disto são os *Estudos sobre Autoridade e Família*, que investigam o caráter específico da classe trabalhadora na Alemanha nos anos 1930 — o que permite também compreender a ascensão do fascismo na sociedade alemã.

Fromm, leitor de Freud

Se é verdade que Horkheimer estava atento aos desenvolvimentos teóricos da psicanálise, ele mesmo não era um psicanalista. Quem ocupa este papel no quadro da colaboração interdisciplinar é Erich Fromm, com quem Horkheimer possuía uma

íntima relação teórica até meados dos anos 1930. Não quero dizer que ambos tiveram o mesmo pensamento a respeito da psicanálise, mas o fato é que houve neste período uma "afinidade eletiva" entre a obra dos dois — termo weberiano usado por Abromeit para compreender a evolução e a relação entre a obra de ambos[147]. De maneira geral, trata-se de observar que a obra de cada um dos autores possui uma lógica própria, mas que em determinado ponto do desenvolvimento de ambas se aproximam, se influenciam mutuamente; no entanto, como suas lógicas são ainda distintas, elas responderam a mudanças de diagnóstico de modo diferente e se afastaram. No final dos anos 1920, a tentativa de Fromm em reunir Freud e Marx apresenta uma afinidade com a intenção de Horkheimer renovar um marxismo em crise, incapaz de se repensar depois de uma vulgarização de sua teoria e da divisão da classe trabalhadora; na primeira metade dos anos 1930, Horkheimer se interessa pela apropriação materialista que Fromm faz do conceito de caráter, porque o permite pensar o seu diagnóstico da antropologia da época burguesa fundamentada psicanaliticamente na estrutura de caráter; por fim, após 1936, Fromm passa a ver em na teoria das pulsões de Freud um biologismo do qual é preciso prescindir caso queira de fato ter uma conexão com Marx[148]; Horkheimer, por sua vez, aprofunda sua antropologia materialista ao observar que a estrutura de caráter não é produzida pelo processo econômico enquanto tal, mas pelo processo mais amplo da dominação da natureza e do desenvolvimento da razão.

---

[147] Abromeit, *MH and the Foundations...*, 201. A meu ver, esta interpretação da relação entre Horkheimer e Fromm em termos de uma "afinidade eletiva" é mais interessante do que a interpretação de Genel, *Autorité et émancipation*., que argumenta que há uma "convergência efêmera" entre os dois. É verdade que antes da ruptura "oficial" de Horkheimer e Fromm em 1939 já há traços conceituais que diferenciam a teoria de ambos pelo menos desde 1935, e de maneira mais direta em 1937. No entanto, penso que os resultados da colaboração de ambos tiveram um impacto tão relevante que o adjetivo efêmero tende a retirar o peso desta colaboração.

[148] Trata-se do texto escrito por Fromm em 1936-1937, debatido no IfS, mas recusado para publicação — foi publicado por Rainer Funk somente em 1992 (Erich Fromm, *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (Munique: Open Publishing, 2015).); sobre a curiosa história editorial do texto ver Rainer Funk, "Introduction", in *Beyond Freud: From Individual to Social Psychoanalysis* (Riverdale, NY: American Mental Health Foundation Books, 2010). A tradução para o inglês está na coletânea *Beyond Freud: From Individual to Social Psychoanalysis* (Riverdale, NY: American Mental Health Foundation Books, 2010). Este texto é fundamental para compreender o rompimento de Fromm com o IfS e as disputas entre Fromm e Marcuse na década de 1950. Para uma avaliação deste texto e o seu impacto no relacionamento entre Horkheimer e Fromm, ver *MH and the Foundations...* Excursus I - The Theoretical Foundations of Horkheimer's Split with Erich Fromm in the Late 1930s: Fromm's Critique of Freud's Drive Theory.

Antes de tudo, é preciso ressaltar que a interpretação feita por Fromm a respeito da psicanálise passa por uma transformação fundamental ao longo de sua obra. Até 1936, Fromm era um dos principais colaboradores do *IfS* e desempenhava um papel central em todas as pesquisas que envolviam a psicanálise. Sua ideia maior durante o período era o de compreender como se formavam socialmente os fenômenos ideológicos nos indivíduos, utilizando as ferramentas da psicanálise. No entanto, a partir de 1936, Fromm passa progressivamente se distanciar gradativamente da teoria das pulsões como um todo, isto é, tanto da primeira versão, quanto da segunda. Ele continuaria a dar centralidade ao conceito de caráter, que desenvolveu na época em que era colaborador próximo do IfS, mas o esvazia de componentes libidinais, aproximando-se de uma corrente "revisionista" da obra de Freud, que contava com autores como Karen Horney e Harry S. Sullivan[149]. Em 1939, após intensas disputas teóricas e a reprovação de Horkheimer, Adorno e de Marcuse em relação a seu novo posicionamento[150], ocorre o rompimento definitivo de Fromm com o IfS. Em *Escape from Freedom* (1941), primeiro livro que publica após o

[149] Sobre o afastamento de Fromm do *Institut*, tanto no aspecto teórico quanto no aspecto institucional, cf. Jay, *A imaginação dialética*, 144–55; Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 294–301; Honneth, "A Teoria Crítica". Em resumo, Jay apresenta a tese de que já em 1934 no ensaios críticos de Fromm sobre o patriarcalismo ("O Significado Sociopsicológico da Teoria do Direito Materno") aparece com mais ênfase a crítica a Freud, este que, apesar de reconhecer o aspecto patriarcal da sociedade contemporânea, não apresentava um posicionamento crítico em relação a isso. Wiggershaus, por sua vez, dá mais ênfase para a aproximação de Fromm a Karen Horney e para o texto "O Condicionamento Social da Terapia Psicanalítica" (1935), bem como para as queixas que Adorno escreve para Horkheimer em cartas sobre as novas tendências teóricas de Fromm. Já Honneth observa que Fromm inicia no "círculo interno" do *Institut*, cujo "funcionalismo marxista" constituía a "fraqueza teórica da teoria crítica" (ver Honneth, 516–24.); no entanto, Fromm teria superado o funcionalismo mediante a revisão de sua psicologia social influenciada por Horney e Harry S. Sullivan (ver Honneth, 533–37.). Por fim, Abromeit, já citado, dá ênfase a "Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie", um "ensaio fundamental" (Abromeit, *MH and the Foundations...*, 337.) em que mostra de modo mais detido o afastamento de Fromm da teoria da libido freudiana ainda nos anos de 1930. De qualquer modo, cabe lembrar que não faremos aqui uma leitura e interpretação de toda a obra de Fromm e tampouco faremos uma avaliação teórica sobre a evolução conceitual de toda sua obra, mas apenas analisaremos os textos em que contribuem para a teoria do caráter tal como Horkheimer irá se apropriar para a sua antropologia da época burguesa. Para nossa pesquisa, portanto, observar este corte teórico na obra de Fromm tem apenas a intenção de delimitar com mais precisão o nosso recorte de pesquisa.

[150] Embora Horkheimer, Adorno e Marcuse, do fim dos anos 1930 em diante, critiquem por motivos semelhantes a atitude que Fromm toma diante da psicanálise freudiana e da teoria da libido, isso não significa que os três desenvolvam linhas semelhantes sobre a psicanálise. As divergências teóricas encontradas na *Dialética do Esclarecimento* e em *Eros e Civilização* são exemplos disso.

desligamento, não há qualquer menção direta ao IfS e a sua distância para a teoria das pulsões e para qualquer fundamentação na libido já é evidente.

Para expor como Fromm lê Freud e como isso possui uma afinidade com o projeto de Horkheimer para a investigação da subjetividade moderna, inicio com uma análise de Fromm estabelece para a psicanálise nos textos que ele publica no início da década de 1930, sobretudo para mostrar como Fromm concilia o materialismo e a psicanálise, e como exatamente esta conciliação ocorre. O principal texto que indica essa é "Método e Tarefa de uma Psicologia Social Analítica" (1932), publicado no primeiro número da *Zeitschrift für Sozialforsung*. Para ser preciso, trata-se do terceiro texto, e creio que seja simbólico o fato de que este texto seja o terceiro, atrás apenas do breve "Observações sobre ciência e crise" texto de Horkheimer em que faz reflexão a respeito da relação entre ciência e sociedade, e do texto "A situação atual do capitalismo e as perspectivas de uma nova ordem econômica planejada", em que Friedrich Pollock reforça o aspecto sistêmico das capitalismo, que se devem, portanto, por sua própria lógica de funcionamento, e não por fatores externos. Enfim, é um texto que trata da psicanálise, antecedido apenas por um texto de filosofia e outro de economia — e também lembro que é no mesmo primeiro número que foi publicado "História e psicologia" de Horkheimer. E esta ênfase na psicanálise não é incidental. Se observarmos o prefácio do primeiro número da *Zeitschrift*, Horkheimer, como diretor do IfS e responsável editorial da revista, escreve: "Uma das tarefas mais importantes para solucionar esta questão é a formação de uma psicologia social que comporte as necessidades históricas. Fomentá-la será uma das principais tarefas da revista"[151].

O tema de "Método e tarefa de uma psicologia social analítica", como o subtítulo sugere ("Notas sobre Psicanálise e Materialismo Histórico") é metodológico, uma espécie de reflexão metateórica do papel da psicanálise em relação ao marxismo. Para tal, Fromm adota uma estratégia corrente entre os chamados freudo-marxistas, i.e., classificar a psicanálise como uma ciência natural, mas com fundamento materialista:

[151] Max Horkheimer, "Vorwort", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), i.

> A psicanálise é uma psicologia materialista, que deve ser classificada entre as ciências naturais. Ela demonstrou que as moções pulsionais e as necessidades, que são ancoradas em pulsões fisiologicamente ancoradas e não imediatamente observáveis, são o motor do comportamento humano[152]

Estratégia que serve para mostrar que o materialismo histórico não necessariamente concorre ou anula as descobertas da psicanálise, da mesma maneira que ocorre com as descobertas das outras ciências naturais, como a física, a química ou a biologia, por exemplo. Ao contrário, a perspectiva da filosofia materialista, como afirma Horkheimer, parte do pressuposto de que deve partir do material científico para produzir a sua reflexão a respeito do conhecimento e da sociedade, enfim, de fornecer um ponto de contato em que as ciências possam colaborar entre si.

Mas a relação da psicanálise com o materialismo é uma relação mais íntima do que a das outras ciências. Isso porque a psicanálise seria ela própria materialista de origem, segundo Fromm:

> Elas [a sociologia e a psicanálise] parecem ter muitos pontos de contato porque ambas são ciências materialistas. Elas não partem de "ideias", mas da vida mundana, das necessidades. Elas estão particularmente próximas em sua avaliação da consciência, que é vista por ambas como a menos importante das forças motrizes do comportamento humano do que as forças que refletem outras forças ocultas[153].

Fromm, portanto, considera que a psicanálise tem desde o início um fundamento materialista, por partir da análise dos fenômenos pulsionais da psique, que são indissociáveis das experiências subjetivas — que, por sua vez, estão entrelaçadas com a estrutura de reprodução material da sociedade. Sobre este segundo ponto, Fromm destaca que uma análise da psique individual não pode ser explicada somente pela descoberta de regularidades do funcionamento psíquico, como uma ciência natural o faz, mas também deve, sobretudo, compreender a análise do ambiente em que o indivíduo se forma. Ele escreve: "na vida psíquica do indivíduo, outras pessoas ordinariamente devem ser consideradas como modelos, objetos, ajudantes ou

[152] Fromm, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", 28.

[153] Fromm, 33.

oponentes", e, por isso, "desde o começo a psicologia individual é simultaneamente psicologia social — neste sentido amplo, mas legítimo"[154]. Os casos relatados por Freud, por exemplo, só teriam sido possíveis por conta de uma exaustiva consideração da influência do social, sobretudo durante a infância e no círculo familiar, para formação de patologias psíquicas. De maneira que Freud, escreve Fromm, jamais tomou como objeto o ser humano isolado, fora de seu contexto social"[155], de maneira que "o objeto da psicanálise é sempre o homem socializado, de tal modo que ele vê o ambiente e as condições de vida desempenhando um papel decisivo no desenvolvimento psíquico e em nosso entendimento teórico dele"[156].

Entretanto, Fromm reconhece que a psicanálise cometeu erros idealistas e biologizantes. Isto é, ao tentar realizar considerações sociais, ela tentou estabelecer princípios ahistóricos que estariam por trás de toda socialização. Esses psicanalistas idealistas, por assim dizer, "focaram na estrutura da sociedade burguesa e na família patriarcal como a situação normal"[157], o que trairia os próprios pressupostos básicos da psicanálise. Seria a descrição da situação apontada por Horkheimer de uma carência de um fundamento teórico que pudesse oferecer a autorreflexão da disciplina a respeito de seu papel histórico. O principal exemplo deste movimento idealista é o caso da absolutização da família burguesa como forma fundamental da sociabilidade humana — seria o caso, escreve Fromm, do que Freud teria feito em "Totem e tabu"[158]. Mas há alguns nuances nessa avaliação: de um lado, Fromm considera que a psicanálise "burguesa" avalia corretamente que cada indivíduo tem de ser analisado apenas como um indivíduo socializado, que as relações infantis são decisivas para a formação da estrutura pulsional, e que a família é a principal "agência psicológica da sociedade" — Freud teria razão neste ponto, portanto. Mas, por outro lado, esta psicanálise falha, Freud incluso, em supor que a forma da família burguesa esteja contida na biologia humana e que, portanto, não sofra grandes variações no decorrer

[154] Fromm, 33.

[155] Fromm, 33.

[156] Fromm, 34.

[157] Fromm, 37.

[158] Fromm, 38. Trata-se de uma crítica comum que o campo do marxismo dirige à Freud.

histórico — em outras palavras, eles falham em observar que a a família é ela mesma fruto de condicionamentos sociais. Isso porque

> ignoraram quase completamente o fato de que a própria família [...] é o produto de uma específica estrutura social e (em um sentido mais estreito) de classe; que, de fato, ela é simplesmente a agência psicológica da sociedade e da classe da qual ela provém[159].

O erro estaria, assim, em converter "a sociedade burguesa capitalista em um absoluto; e, mais ou menos conscientemente, acreditaram que ela era a sociedade 'normal', que as suas condições e fatores psíquicos eram típicos da 'sociedade' em geral"[160]. É a consequência da falta de uma autoconsciência histórica. Assim, a psicanálise em si mesma não é contraditória ao materialismo histórico. Bastaria seguir o método original de Freud, é o que sugere Fromm. Certamente ela comete erros idealistas, mas estes são desvios indevidos de seu método original. Em outras palavras, bastaria partir de uma análise profunda do ambiente em que o indivíduo é formado para avaliar o seu desenvolvimento pulsional, como o próprio Freud já o fez.

Por isso, Fromm destaca que o objeto da psicologia social analítica (ou uma psicanálise fundamentada no materialismo) é a estrutura psíquica de um grupo, mas considerada em termos de uma estrutura econômica:

> Assim, a psicanálise parece incluir os pressupostos que tornam seu método útil também para uma investigação sociopsicológica e remover os conflitos com a sociologia. Ela se questiona a respeito dos traços psíquicos comuns aos membros de um grupo e tenta explicar essas atitudes psíquicas comuns a partir dos destinos da vida [*Lebensschicksalen*]. Mas esses destinos da vida não estão no campo do acidental ou do pessoal, mas são idênticas à situação socioeconômica deste grupo em particular. *Portanto, a psicologia social analítica significa: compreender, a partir de sua estrutura socioecômica, a estrutura pulsional a atitude libidinal (na maior parte inconsciente) de um grupo*[161].

[159] Fromm, 35.

[160] Fromm, 37.

[161] Fromm, 34.

O próprio método da psicanálise em si mesmo é materialista, conclui Fromm. Para pensá-lo como uma psicologia social e incluí-lo no quadro de disciplinas do materialismo interdisciplinar, não seria necessário fazer “adaptações” no método da psicanálise, mas apenas segui-lo com rigor. Isto é, pensar os indivíduos imersos em sua sociedade, com seus condicionamentos dados, bem como observar a formação da sua estrutura pulsional de acordo com esses condicionamentos. Embora tome de Freud que “o princípio fundamental da atividade psíquica é o ‘princípio de prazer’, isto é, o impulso para descarregar tensões pulsionais de um modo que acarreta a máxima soma de prazer”[162], Fromm considera que as maneiras de satisfazer às flexíveis pulsões humanas variam de acordo com a configuração social. Isso porque as pulsões sexuais são elásticas, de maneira que podem ser adiadas, recalcadas, sublimadas ou substituídas, ao contrário das pulsões de autoconservação[163]. Justamente por isso que Fromm coloca ênfase na primeira teoria das pulsões de Freud. Para ele, é este conjunto conceitual que permite pensar como a biologia humana, em termos do aparelho pulsional, pode ser influenciado e modificado pela situação material. Isso porque ele permite compreender de maneira bastante ampla, e ainda em termos pulsionais, a os comportamentos humanos, as culturas e as ideologias sem que seja assumido qualquer traço de comportamento de antemão. De um lado, a estrutura pulsional se adapta à situação social; de outro, os indivíduos dispostos pulsionalmente movem, mantém e/ou transformam a sociedade.

Do lado do materialismo, a vantagem em admitir a psicanálise como uma ciência auxiliar estaria em compreender a mediação entre o simbólico e o material, o econômico e o psíquico, o subjetivo e o objetivo. Ou, ainda, as bases da ideologia, de um campo da dominação que extrapola o campo objetivo, i.e., a subjetivação da dominação.

> Se, como diz Marx, os humanos são os produtores de suas ideologias, entãoa psicologia social analítica pode descrever e explicar o processo de produção das ideologias, a maneira como interagem os fatores “naturais” e sociais. A *psicanálise, portanto, pode mostrar, por meio da*

[162] Fromm, 29.

[163] Fromm, 30.

> *vida pulsional humana, como a situação econômica se transpõe em ideologia*[164].

Fromm, afinal, reconhece que as experiências da vida, e, no fundo as condições últimas da sua reprodução material, são decisivas e primordiais para a compreensão da sociedade e da psique. Assim, o materialismo histórico é capaz de explicar a mudança do comportamento das pessoas em sociedade. A psicologia social, portanto, observa como os fatores "biológicos", isto é, a economia libidinal e a estrutura das pulsões, sofrem influências decisivas por fatores sociais. Marx pôde observar os elementos econômicos que influenciam na formação da ideologia, mas faltava-lhe uma perspectiva psicanalítica, ferramentas conceituais estabelecidas que permitem uma observação mais aprofundada do fenômeno pulsional.

Mas Fromm alerta que a compreensão da estrutura libidinal de uma sociedade não se limita à descrição da formação da ideologia. Se a estrutura libidinal é plástica, ela pode ser observada não apenas como um elemento que justifica e estrutura um ordenamento social e econômico, mas também como um elemento que pode miná-lo. Isto é, não se trata apenas de investigar, descrever e explicar como opera a dominação em seu braço subjetivo, mas também de observar na estrutural libidinal potenciais emancipatórios. Em seus termos, a estrutura libidinal pode ser "cimento" [*Kitt*], mas também "dinamite" [*Sprengstoff*]:

> Com o crescimento das contradições objetivas na sociedade e com a desintegração que começa a se tornar mais forte, certas mudanças na estrutura libidinal da sociedade também entram em cena: desaparecem laços tradicionais que mantiveram a estabilidade da sociedade, as atitudes emocionais tradicionais mudam. As energias libidinais ficam livres para novos usos e, assim, mudam sua função social. Deixam de servir à preservação da sociedade, mas guiam a construção de novas formações da sociedade [*Gesellschaftsformationen*], elas deixam também de ser o "cimento" e se tornam em dinamite[165].

Ou seja, não é apenas uma imposição psíquica a que os indivíduos têm de se adaptar. Para os indivíduos mais sensíveis às contradições materiais de uma sociedade, ou

---

[164] Fromm, 46.

[165] Fromm, 53.

em épocas sociais instáveis, como em revoluções e revoltas, a estrutura libidinal se altera e pode abrir novas possibilidades: em vez de ser o "cimento" que garante a coesão e estabilidade de uma sociedade, pode se transformar na "dinamite" que implodiria a ordem social vigente — e que pudesse ser voltada para a emancipação.

Se são fatores materiais e econômicos o fundamento básico para o condicionamento da vida psíquica dos indivíduos, e se cada sociedade apresenta uma constelação histórica, social, econômica, e cultural distinta, então cada sociedade, em determinada época histórica apresenta uma estrutura libidinal correspondente, afinal, a estrutura libidinal de uma sociedade não se mantém constante, ao menos não mais do que a estrutura econômica e social. De maneira que

> [...] cada sociedade, com sua determinada estrutura econômica, social e psíquica, possui também sua estrutura libidinal específica A estrutura libidinal é o produto da influência das condições socioeconômicas nas tendências pulsionais que, por sua vez, é um momento determinado importante para a formação afetiva no interior das diferentes camadas da sociedade, com também na constituição [*Beschaffenheit*] da "superestrutura ideológica".[166]

Eis o ponto fundamental, o objeto de estudo que Fromm estabelece para a psicanálise: a estrutural libidinal de uma sociedade. A principal contribuição de Fromm no sentido de compreender a estrutura libidinal de uma sociedade está na ferramenta teórica que articula para tal: o conceito de caráter.

Seu interesse pelo caráter tem início, pelo menos desde 1932, no texto "A caracterologia psicanalítica e seu significado para a psicologia social" (1932). Neste texto, Fromm apresenta o conceito de caráter como aquele que articula uma pesquisa ampla sobre a subjetividade no espectro teórico do materialismo. Se o texto anterior define o método e a tarefa, ao foco aqui está na ferramenta teórica utilizada para o exercício daquilo que foi proposto anteriormente. Em termos psicanalíticos, Fromm define os traços de caráter como "como sublimações ou formações de reação de determinadas moções pulsionais sexuais [*bestimmter sexueller Triebregungen*]"[167].

---

[166] Fromm, 53.

[167] Erich Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozial Psychologie", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 254.

Ele mostra aqui, mais uma vez, sua leitura de Freud a partir do primeiro par conceitual das pulsões, estabelecido a partir de 1905. Mas o que é mais importante aqui é a ideia de que os traços de caráter, que mostram padrões de comportamento sociais, podem ser investigados psicanaliticamente: e isso não apenas de indivíduos com algum distúrbio, mas também dos indivíduos normais.

Uma investigação psicanalítica sobre o conceito de caráter se inicia com Freud em "Caráter e erotismo anal" (1908). Em suma, Freud argumenta no texto que os traços que Freud atribui à zona erógena anal são a disposição ordeira (*ordentlich*), avareza (*Sparsamkeit*) e a obstinação (*Eigensinn*). A explicação de Freud se baseia no treinamento da criança para a evacuação no local e no tempo adequado, relacionando com isso o prazer da mucosa anal em evacuar ou em reter as fezes, já que esta etapa de treinamento coincide com a ênfase erógena na zona anal das crianças desta idade. Freud argumenta que o prazer físico da retenção das fezes e as gratificações externas que a envolvem são sublimadas e são a origem da avareza, da mesma forma que o controle do local e do tempo adequado da evacuação são da disposição metódica. Uma combinação de fatores sociais e pulsionais, portanto. Sublimações e formações de reação em relação a esse prazer, ou à sua proibição, resultam nos traços de ordem, avareza e obstinação. Já durante a década de 1920, muitos psicanalistas trabalham em cima da hipótese freudiana, Karl Abraham, em especial, cuja obra é "ancestral direta do *Análise do Caráter* de Reich"[168], psicanalista importante do campo do marxismo no início dos 1930. Em "Contribuições à teoria do caráter anal" (1921), Abraham estende as reflexões do breve artigo de Freud, adicionando experiências empíricas para sustentar o argumento[169]. Mas o passo a mais dado por Abraham é o de ir além da sugestão de Freud e investigar como outras etapas do desenvolvimento sexual podem oferecer explicações a outros traços de caráter. Em "A influência do erotismo oral na formação do caráter" (1924), ele mostra a relação do desenvolvimento da sexualidade oral com os traços da generosidade, a ambição, a curiosidade, enfim traços que caracterizam uma pessoa "acessível a novas ideias (tanto uma maneira favorável, como também desfavorável), enquanto o caráter

[168] Como afirma Mezan, "O inconsciente segundo Karl Abraham", 60.

[169] Karl Abraham, "Contributions to the theory of the anal character", in *Selected Papers of Karl Abraham*, trad. Douglas Bryan e Alix Strachey (Londres: Hogarth Press, 1927).

anal apresenta um comportamento conservador que se opõe a todas as inovações"[170]. Por fim, Abraham completa a consideração das etapas do desenvolvimento sexual na formação do caráter no artigo "A formação de caráter no nível genital do desenvolvimento da libido" (1925). Mas não diz muito aqui: o texto passa mais tempo corrigindo as referências aos textos anteriores e dedica apenas as páginas finais a respeito do caráter genital. Mas se trata de uma etapa que se desenvolvida "o indivíduo é capaz de evitar cair nos exageros patológicos dessas características [das etapas anteriores do desenvolvimento]". Ou, ainda, ele é "capaz de manter seus impulsos sob controle sem ser levado a uma negação das pulsões, como ocorre com o neurótico-obsessivo"[171]. Em suma, o que Abraham parece argumentar é que os traços do caráter genital são aqueles que se aproximam daquilo que poderia talvez ser chamado de "normal", com as aspas que atenuam o significado.

Em "Caracterologia psicanalítica e seu significado para a psicologia social", Fromm reitera as considerações de Freud e de Abraham. Ele apresenta o desenvolvimento sexual da criança, suas fases ligadas às zonas erógenas (oral, anal e genital), e atribui a fonte de determinados traços de caráter, atribuindo a elas respectivas sublimações e formações de reação que resultam nesses traços, de maneira muito semelhante a Abraham, citado ao longo do desenvolvimento do argumento de Fromm[172]. É disso que se trata a primeira parte do texto. Mas, por outro lado, a novidade que Fromm quer trazer neste texto, e disso se trata a segunda parte, é uma consideração dos elementos externos que pressionam uma dada constituição e formação da estrutura pulsional, isto é, os elementos sociais que influenciam na sobrevivência material e na vida afetiva da formação da subjetividade[173].

---

[170] Karl Abraham, "The influence of oral erotism on character-formation", in *Selected Papers of Karl Abraham*, trad. Douglas Bryan e Alix Strachey (Londres: Hogarth Press, 1927), 403.

[171] Karl Abraham, "Character-formation on the genital level of the libido", in *Selected Papers of Karl Abraham*, trad. Douglas Bryan e Alix Strachey (Londres: Hogarth Press, 1927), 415.

[172] Ver Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie...", 257–66.

[173] Lembro aqui que Fromm muda radicalmente sua posição em relação ao conceito de caráter, sobretudo após 1937. Embora continue a utilizá-lo até o fim de sua vida, inclusive com um papel central em sua obra, a ideia de caráter perde seu vínculo com a pulsão. Biógrafos de Fromm, claramente em defesa do biografado, falam em uma espécie de libertação do "freudismo ortodoxo", como é o caso de Friedman, *The Lives of Erich Fromm*. Evidência desse viés é o fato de que o biógrafo ele adjetiva as reconstruções teóricas de Fromm, mas sem mostrar propriamente: "He dryly recapitulated Freudian ortodoxy" (Friedman, 37.), o que obriga Friedman a pressupor que Fromm já tinha em mente nesta época o que seria uma ortodoxia freudiana, além do fato de ignorar que a descrição das etapas do

O objeto central de Fromm é o caráter dominante nas sociedades capitalistas europeias modernas, a saber, o caráter burguês. Fromm observa que a repressão da sexualidade feita pela moralidade burguesa possui um papel forte na inibição da sexualidade genital, o que se torna um elemento externo que tende à formação de caráteres pré-genitais, i.e., orais e sobretudo genitais.

> Na medida em que a moralidade sexual de uma dada sociedade inibe a satisfação sexual, tem de haver uma intensificação dos impulsos pré-genitais ou dos seus traços de caráter concomitantes. Quando as proibições contra a satisfação genital se tornam mais fortes, a libido reflui para as zonas pré-genitais e observamos cada vez mais ocorrências de traços de caráter oral e anal na vida da sociedade.[174]

A discussão corre aqui a respeito do "espírito" do capitalismo, com referência evidente à Weber, inclusive com as aspas bastante marcantes do estilo weberiano. Após uma análise da literatura da época sobre a burguesia, como o conhecido texto de Sombart, bem como da vida de Benjamin Franklin, Fromm conclui os traços típicos da burguesia nos seguintes pontos:

---

desenvolvimento sexual ocupa mais da metade do texto. O que é justificado da seguinte maneira: "Next, he tediously glossed Freud's developmental theory, which posits that the individual experiences three progressive stages in his or her libidinal organization – oral, anal, and finally genital" (Friedman, 37.), sem maiores desenvolvimentos que justifiquem o adjetivo. O que dá a impressão: só porque não corresponde à teoria de relação de objeto e ainda se mantém nas pulsões e nos estágios de desenvolvimento das zonas erógenas, então trata-se de uma passagem tediosa – e não fundamental. Ou: só porque não corresponde ao Fromm com o qual o biógrafo simpatiza ou ao Fromm que virá a se estabelecer a partir da década de 1940, a menção a teoria pulsional de Freud é tediosa. Friedman dá a entender também que esta formulação da caracterologia ainda não é explícita, quando o texto mostra o contrário. Precisa dizer que este texto que "Fromm was now as engaged by his own if still somewhat vague concept of social character"; e este conceito de caráter produzido em 1932 é ainda "vago" porque "he was in rehashing Freud on individual, libidinally produced 'character traits'" (Friedman, 37–38.). Ao que parece, para Friedman, é vago, porque ainda não chegou em *Escape from Freedom* (1941), livro em que Horkheimer já traz uma nova fundamentação para o conceito de caráter. Mesmo assim, Friedman quer mostrar que: "In the final pages of this article, Fromm set forth a historical perspective of changing social character that, by 1941, would frame his classic *Escape from Freedom*" (Friedman, 38.). Em sentido semelhante, Rainer Funk argumenta em Rainer Funk, "Erich Fromm's Concept of Social Character", *Social Thought & Research* 21, nº 1–2 (1998): 215–29., que traços do conceito de caráter de Fromm podem ser percebidos já na sua dissertação em 1922, onde, em suma, procurava compreender como a comunidade judaica dispersa pela Europa mantinham costumes em comum, mesmo sem instituições que fornecessem base para tal. Como se a obra do jovem Fromm já contivesse nela a obra da maturidade. O que me parece questionável, uma vez que ignora a capacidade do autor em modificar suas posições teóricas em relação a seu diagnóstico de tempo.

[174] Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie...", 267–68.

> Acreditamos poder supor como os principais traços de caráter do espírito burguês: de um lado, a limitação do prazer como um fim em si mesmo (da sexualidade, em especial); o retrocesso [*Rückzug*] do amor e a substituição dessas posições pelo papel prazeroso [*lustvolle Rolle*] do poupar, do acumular e do possuir como fins em si mesmos; cumprimento do dever como valor supremo; a "ordem" [*Ordentlichkeit*] e a impiedosa falta de relação com o próximo.[175]

O *insight* que Fromm apresenta no texto está no fato de que essas características observadas por Sombart e por Weber correspondem à descrição do caráter anal feita por Freud e Abraham. De modo que permite a Fromm a levantar uma correspondência entre o caráter burguês e o caráter anal, ou, ao menos, o caráter burguês aparece como a expressão do fortalecimento da libido anal no capitalismo. Mais do que isso, há um uso do caráter anal para o desenvolvimento do capital, na medida em que os traços racionais e metódicos, a neutralidade e impulso para o ganho se mostram como características que possuem afinidade com o processo econômico, como o próprio Weber nota. Fromm sugere que o "erotismo anal que forma o caráter se torna ele mesmo uma força produtiva da economia capitalista"[176]. Neste ponto, a moralidade sexual apresenta um papel fundamental: ela opera como um elemento que fixa o desenvolvimento pulsional nas fases pré-genitais. É verdade que a tradição católica pré-moderna também possuía uma moralidade sexual bastante restrita, mas ocorre que a moralidade moderna, como Franklin irá sugerir, tem como objetivo um melhor uso do corpo para outros fins.

Ao final do texto, quase que como um diagnóstico e uma lista de tarefas futuras, Fromm escreve que para compreender melhor esta relação entre o caráter anal e a subjetividade do capitalismo moderno é preciso passar pelo alvorecer da modernidade e do capitalismo — sua "infância", se pudermos dizer assim. Da mesma forma, seria preciso observar a mudança do espírito com o estabelecimento do capitalismo monopolista. Tarefas que serão cumpridas mais adiante, mas que não passarão incólume à mudança de diagnóstico, sobretudo a segunda etapa.

---

[175] Fromm, 274.

[176] Fromm, 274–75.

Uma leitura concorrente sobre a subjetividade moderna: Weber e o "espírito" do capitalismo

Quando propõe e endossa a introdução da psicanálise no marxismo, Horkheimer quer fundamentar uma teoria histórica materialista capaz de acompanhar os desenvolvimentos da modernidade que a tradição marxista chamou de "superestruturais". A subjetividade, sobretudo. Trata-se, em suma, de ampliar a compreensão de aspectos da dominação até então deixados em um segundo plano no debate do marxismo, aspectos que passam pela cultura e pela psicologia, e não apenas pela economia e pela política. Ou tema que envolve, especialmente, a subjetivação da dominação. É neste sentido que Horkheimer propõe uma "antropologia da época burguesa": uma antropologia filosófica materialista, cujo propósito não é o de desvendar "a natureza" humana, ou "a essência" humana, que estaria por trás de todas e diversas sociedades, mas sim o de investigar quais são os traços característicos de cada sociedade e como influenciam (e são influenciados) tanto no modo de vida quanto nas suas organizações sociais, políticas e econômicas. Isto é importante porque mostra que com uma antropologia deste tipo é possível repensar os diagnósticos de tempo mais amplos: em primeiro lugar, um diagnóstico *histórico*, que reinterpreta o período de ascensão e consolidação da burguesia, ressaltando as características fundamentais do modo de vida burguês que surgem à superfície em momentos de crise; e, em segundo lugar, um diagnóstico do *presente*, que observa as mudanças econômicas da época e como isso se relaciona com as instituições anteriores[177]. Nos diagnósticos seria possível, então, observar como as instituições sociais se comportam diante das transformações econômicas: há uma mudança de função das instituições que, embora permaneçam, possuem um papel diferente para a manutenção, ou transformação, da sociedade.

Caso, por exemplo, da religião. Um dos principais nomes que se debruçou sobre o papel da religião na modernização ocidental foi Max Weber, que sugere que a emergência do "espírito" do capitalismo tem como fator decisivo — mas não único, vale a pena reforçar, — a ética do protestantismo ascético, contida na doutrina da salvação da alma. Para Weber, a posição de instrumento de Deus para a ação no

[177] Dois eixos que John Abromeit chama de diacrônico (histórico) e sincrônico (social). Ver Abromeit, *MH and the Foundations...*, 16.

mundo terreno (exemplificado pela sua famosa análise do que Lutero chama de *Beruf*) e a doutrina do *sola fide*, de que só a fé salva e não as boas obras no mundo terreno, são fundamentais para compreender este processo: pois, em suma, se somente a fé individual é capaz de oferecer a salvação, e não um sacramento da Igreja, e se o trabalho no mundo com vistas ao aumento da glória de Deus é demonstração de aceitação do chamado divino, o resultado social e econômico aproxima-se de uma ética do trabalho — ainda que a própria religião se opusesse à lógica do capitalismo nascente. Horkheimer certamente compreende a importância e a profundidade do empreendimento weberiano. Entretanto, sua postura é, como quero demonstrar, tanto a de se *contrapor* às teses weberianas, quanto de se *apropriar* de seus resultados, postura semelhante a que adota em relação a Freud. E ambos os movimentos, o de contraposição e apropriação de Weber é possível apenas se mediada por uma leitura psicológica de matriz freudiana, mediada por Erich Fromm.

Para Horkheimer, a ética religiosa do protestantismo não ocupa meramente o papel de uma apologia ao lucro, uma idolatria ao trabalho mundano ou uma ideologia em favor do acúmulo material, como setores católicos acusam. Ou, no vocabulário marxista, não se trata de um reflexo direto da economia capitalista nascente: afinal, fosse assim, Weber teria razão em apontar que os grandes mercados capitalistas dos primórdios da modernidade não foram capazes de produzir um verdadeiro espírito do capitalismo, como mencionamos no primeiro capítulo. Neste sentido, Horkheimer se apropria de resultados colhidos por Weber: ele assume a complexidade da ética da salvação do protestantismo ascético tal como elaborada por Weber, bem como também reconhece que ela é também resultado de um processo de racionalização religiosa típico do ocidente. No entanto, Horkheimer ressalta que tal teologia só pode surgir e só pode ter sucesso num caldo social específico em que a lógica do mercado capitalista, em ascensão à época, entra em atrito com a moral religiosa e com o poder papal. De maneira sucinta: no vocabulário marxista, um descompasso entre desenvolvimento das forças reprodutivas e relações de produção; no vocabulário weberiano, um conflito entre a esfera econômica e a esfera moral-religiosa. Enfim, um conflito em que novas possibilidades são vislumbradas e, por isso, as proibições atuam de maneira mais forte: condição propícia para a formação de uma nova estrutura pulsional — o que há de comum entre ética protestante e espírito do capitalismo, ou aquilo que explica a afinidade eletiva entre os dois elementos.

O surgimento histórico de um "espírito" do capitalismo, segundo Max Weber, tem conexão direta com as condições materiais econômicas, mas se deve muito mais a um ingrediente ético-religioso que influi na mudança da conduta de vida cotidiana. É justamente a ética protestante que adiciona este ingrediente que foi capaz de modificar a maneira como as pessoas se relacionavam com o trabalho e com o ganho. Ou, ainda, como escreve Weber, o protestantismo ascético foi quem forneceu "o estímulo psicológico para a sistematização da conduta de vida, sua racionalização metódica"[178], que, depois, mostra sua afinidade com o comportamento voltado para a produção demandada pelo sistema econômico. A salvação da alma proposta pelo protestantismo ascético, em oposição àquele do catolicismo, que, segundo Weber, se aproxima de meios mágicos de salvação, seria responsável por dar um estímulo psicológico para a sistematização da vida voltada para um único fim. Seria, então, a religiosidade um dos elementos centrais para compreender a mudança na subjetividade ocidental moderna. Não se trata, portanto, de um resultado do atual estágio das forças produtivas, como certo vocabulário marxista poderia dizer.

Para se contrapor à esta tese marxista, Weber evoca a figura de Benjamin Franklin[179]. Na sociologia, é muito conhecida na sociologia a caracterização de

---

[178] Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 116.

[179] Franklin aqui se torna importante porque é um personagem histórico que exerce grande influência no imaginário estadunidense. De fato, trata-se de um personagem fundamental para compreender a história dos Estados Unidos da América. Não apenas pela importância de ser um dos pais fundadores, mas também pelo seu impacto cultural na formação de um *modo de vida* americano, seja o que se fala sobre ele correspondente à realidade ou não. Passa por ele, por exemplo, a ideia do *american dream (ver* Nian-Sheng Huang e Carla Mulford, "Benjamin Franklin and the American Dream", in *The Cambridge Companion to Benjamin Franklin* (Cambridge / Nova York: Cambridge University Press, 2008).), e da república federalista estadunidense como aquela que se livra das decadentes e autoritárias monarquias europeias, isto é, como a "terra da liberdade". Faz parte importante, portanto, da criação do mito fundador dos Estados Unidos da América não apenas no plano político, mas também do cultural. Muito do que se diz a respeito da sua conduta de vida serviu como modelo cultural do cidadão americano: traços como o senso de organização, a disciplina na conduta de vida, a produtividade paciente, o trabalho consistente, que caracterizam, enfim, uma pessoa *hard-working* e que consegue a ascensão social por meio de seus próprios méritos, privando-se de diversões e de prazeres em nome da ascensão. Algo que construiria uma espécie de "espírito" americano — aqui, "espírito" não em um sentido weberiano. O biógrafo Walter Isaacson, autor de um *best-seller* sobre Franklin, embora por vezes venha a jogar algumas dúvidas sobre a imagem de diligência e de renúncia, acaba sendo mais um testemunho da história do *self-made man*, da superação do jovem de dezessete anos que chega à Filadélfia com "nada mais do que um dólar holandês e cerca de um xelim em cobre, o qual entregou aos barqueiros para pagar a passagem" (Walter Isaacson, *Benjamin Franklin: uma vida americana*, versão ebook, trad. Pedro Maia Soares (São Paulo: Companhia das Letras, 2015), cap. 3.), e que, por meio do trabalho, dos contatos, e do espírito aventureiro, consegue sucesso nos negócios. Menos do que sua personalidade diligente, Franklin é também lembrado pela dedicação do tempo para

Franklin em *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. No segundo capítulo do livro, no qual justamente se dedica a delinear o que entende por "espírito" do capitalismo, Weber recorre a uma extensa citação de Franklin, aquela que contém a famosa expressão "tempo é dinheiro". À primeira vista, pode parecer que a citação se resuma a uma série de recomendações feitas para a condução dos negócios ou algo como o que poderia ser visto hoje como uma autoajuda financeira — e uso o termo "recomendações" por conta das frases escritas no imperativo, quase que como mandamentos[180]. Quando retoma a palavra logo após a citação de Franklin, Weber escreve de maneira bastante taxativa: "ninguém porá dúvida que é o 'espírito do capitalismo' que aqui nos fala de maneira característica"[181]. O que quer dizer: para o leitor do ocidente capitalista moderno, as recomendações de Franklin aparecem não como algo de um cidadão da Nova Inglaterra no século XVIII, mas já como

o consumo de bens culturais, das artes e das ciências, sobretudo da física (é até caricata a sua popular imagem, de um homem empinando pipa na iminência de uma tempestade de raios e relâmpagos), e pela participação no debate público mais avançado de sua época, i.e., o Iluminismo. Seu sucesso e sua capacidade intelectual fizeram com que, de alguma maneira, ele quisesse fazer de sua própria experiência pessoal um modelo de conduta — e sua *Autobiografia* é uma das peças que se encaixam neste empreendimento. Acresce-se a isso seu talento inegável em construir ou popularizar máximas e frases de efeito capazes de durar no tempo, como por exemplo, "*time is money*", "*there are no gains without pains*", ou "*early to bed, and early to rise, makes a man healthy, wealthy and wise*". Note-se que todas essas frases que se tornaram famosas por sua letra se relacionam com a diligência, com a produtividade, com o trabalho consistente e sistemático. E não por acaso são frases que hoje costumam frequentar livros e artigos de autoajuda.

[180] Aqui vale a pena notar que o ponto mais interessante para Weber não são doutrinas teológicas ou as diferentes interpretações teóricas da palavra de Deus, mas sim os resultados práticos delas, isto é, aquilo que exerce influência socialmente relevante na motivação da conduta de vida. Por isso, na construção do tipo ideal do protestantismo ascético, interessa mais a ele os manuais de conduta religiosos que motivam determinada ação do que o aprofundamento no dogma religioso — embora ele recorra algumas vezes à exegese dogmática. A respeito deste interesse na prática religiosa, a seguinte passagem é bastante exemplar: "Porque evidentemente não nos importa aquilo que era ensinado teórica e oficialmente nos compêndios por assim dizer éticos da época — por mais que tivessem significação prática por conta da influência da disciplina eclesiástica, da cura das almas e da pregação — mas antes [algo totalmente diverso:] rastrear [aqueles] estímulos psicológicos [criados pela fé religiosa e pela prática de um viver religioso] que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela. Mas esses estímulos brotavam, em larga medida, da peculiaridade das próprias representações da fé religiosa. O homem de então andava preocupado com dogmas aparentemente abstratos numa medida da que, por sua vez, só se torna compreensível quando identificamos sua conexão com interesses religiosos práticos" [Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 89–90.]

[181] Weber, 44.

representantes do “espírito” moderno, ou da cultura que compõe o *ethos* do capitalismo moderno[182].

A passagem é interessante e fundamental na descrição de Weber, mas como é muito extensa não vale a pena transcrever toda ela aqui[183]. Mesmo assim, a respeito dela gostaria de levantar alguns pontos que, em maior ou menor grau, serão discutidos por Weber e, especialmente, pelos membros do IfS. O primeiro ponto é o mais conhecido. Ao escrever que “tempo é dinheiro”, Franklin observa que o tempo é aquele fornece a possibilidade de exercício da atividade profissional e, portanto, de geração de dinheiro; por isso, o tempo ocupado com atividades improdutivas[184] é mais do que apenas uma chance perdida de fazer mais dinheiro, mas é, sobretudo, jogar dinheiro fora. Mais do que isso, quando fala a respeito do crédito, “crédito é dinheiro”, Franklin ressalta outra faceta do fato de que “tempo é dinheiro”: na medida em que se tem crédito, tem a possibilidade de cobrança dos juros relacionados ao tempo do pagamento. “Crédito é dinheiro” somente porque “tempo é dinheiro”, portanto. Em segundo lugar, Franklin ressalta em uma linguagem de máxima um princípio básico do funcionamento do capital, que já fora observado pela economia política clássica inglesa — e depois reelaborado por Marx —, a saber, a ideia de que dinheiro gera dinheiro: “o dinheiro é procriador por natureza e fértil”, escreve. Mesmo uma quantia pequena, se investida de maneira adequada, gera pouco a pouco mais dinheiro, de maneira que o montante acumulado após um longo período pode resultar em uma quantia relevante. Por isso, quem perde agora uma pequena quantia *x*, não perde

[182] No entanto, creio que seja exagerado dizer que, para Weber, Franklin seria a “personificação” do espírito do capitalismo, como diz, por exemplo, van Kessel (“Benjamin Franklin: The personification of Max Weber’s ‘spirit of capitalism’”, *Philosophical Age*, 2006, 159–69.). Complicado afirmar que um tipo ideal weberiano possua um correspondente direto no mundo. Para Weber, trata-se de uma abstração — mas uma abstração consciente —que não visa descrever um objeto tal como ele é na realidade, mas sim isolar nele um aspecto da dinâmica social em meio à multiplicidade de elementos que se sobrepõem na realidade. Funcionaria, se me for permitido uma anaolgia, de maneira análoga ao isolamento de variáveis, tal como ocorre no método das ciências naturais. Nesse sentido, o tipo ideal é a ferramenta que permite este isolamento e, assim, observar se o elemento isolado tem ou não relação com algum outro elemento, isto é, ajuda a compreender eventuais afinidades entre dois processos históricos. Weber recomenda que a comparação do tipo ideal com a realidade ocorra apenas via aproximação. Por isso, a ideia de uma “personificação” pode trazer consigo a ideia de que Franklin seria uma espécie de encarnação do “espírito” do capitalismo, que seja completamente correspondente à abstração típico ideal. O que não faz sentido na letra de Weber.

[183] A passagem se encontra em Weber, *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, 42–44.

[184] Descanso, diversão, ou com o “*Idleness*”, nas palavras de Franklin; “vagabundear”, na tradução brasileira; e “*spazieren*”, na alemã, tal como Weber reproduz)

apenas *x*, mas também todo dinheiro que ele poderia gerar como rendimentos futuros — perde, portanto, *x'* ou *x + r*.

Terceiro ponto que gostaria de levantar, o mais importante para a tese de Weber, é o fato de Franklin não coloca o ganho como um meio para atingir outra finalidade, como aumento do conforto ou do prestígio social, por exemplo. Não se trata, por isso, de um acúmulo de riquezas com o intuito de exibi-las em forma dos mais variados produtos ou como uma "imensa coleção de mercadorias". Para Weber, as palavras de Franklin recomendam uma conduta de vida em que *o ganho é um fim em si mesmo*: trata-se de uma lógica do ganho pelo ganho. O gasto com a sobrevivência e o conforto devem ser mínimos e o restante do dinheiro deve ser destinado para a sua "procriação", isto é, deve ser investido. É verdade que o dinheiro permite o acesso a luxos, confortos e diversões de toda sorte, como, por exemplo, as cortes monárquicas ostentavam; mas para Franklin tais comportamentos geram despesas supérfluas e, mais do que isso, jogam dinheiro fora, são investimentos que poderiam ter sido, mas não foram. Sobre isso, há mais uma máxima de Franklin: "*A penny saved is a penny earned*" (um centavo poupado é um centavo ganho).

Se a longa citação de Franklin ilustra bem qual conduta o pai fundador estadunidense recomenda para seus leitores, a seguinte passagem, por sua vez dá um resumo bastante completo a respeito da avaliação de Weber a respeito do texto de Franklin:

> Acima de tudo, este é o *summum bonum* dessa "ética": ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro do ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a felicidade do indivíduo ou sua "utilidade", aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente e irracional. O ser humano em função do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais[185]

Em suma: o ser humano em função do ganho e não mais o ganho em função do ser humano. Inversão que faz toda a diferença, afinal, há uma mudança muito significativa

[185] Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 46.

a respeito de qual seria a *finalidade* do trabalho. Isto é, quem serve e quem deve ser servido. Mas, mais do que isso, eis o ponto fundamental de sua argumentação, Weber mostra que, segundo o "espírito" do capitalismo, a ideia do ser humano em função do ganho se consolida em torno de uma *ética*. De maneira geral, entende-se ética aqui ao menos em dois sentidos. Em primeiro lugar, trata-se de um parâmetro moral usado para atribuir valor a determinadas ações. Em outra passagem, este sentido fica mais claro: Weber afirma que o que as palavras de Franklin caracterizam é uma ideia de *dever* — uma ideia ético-moral, portanto — em relação à riqueza: nas suas palavras, uma "ideia do dever que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo"[186]. Neste sentido, o ganho como ética significa que o ganho não visa um fim externo, como a ostentação de posses para impressionar, a busca por reconhecimento social, o aumento do conforto e da qualidade de vida: o ganho, afinal, é um fim em si mesmo. E na medida em que o ganho é fim último das ações, o valor máximo segundo o qual as ações são julgadas, os gastos supérfluos são avaliados como incompatíveis com uma ética do ganho, na medida em que são potenciais investimentos desperdiçados O segundo elemento na argumentação de Weber sobre este sentido ético se trata do seguinte: o ganho assume o papel de um valor moral que fundamenta de maneira *sistemática* a conduta de vida individual. De maneira bastante simples: se é sistemático, não é ocasional, passageiro ou acidental, nem faz parte apenas de uma esfera da vida, mas abrange todas elas. Weber observa que as prescrições de Franklin não expressam apenas algo como técnicas pontuais para a condução da empresa ou da carreira profissional, não se trata de um conjunto de "dicas" e sugestões desconexas para o sucesso econômico ou para alavancar os negócios: são, na verdade, *princípios morais* que estruturam não apenas o campo profissional, mas a conduta de vida como um todo. O que significa que um comportamento que não siga as diretrizes do ganho como valor não seja avaliado apenas como falta de tato comercial ou como perda de oportunidade de fazer o negócio crescer, mas sobretudo como uma conduta de vida moralmente reprovável, uma espécie de "pecado" econômico secularizado.

Enfim, sobre estes dois pontos do sentido ético do ganho, a seguinte passagem é bastante elucidativa:

---

[186] Weber, 45.

> Com efeito: aqui não se prega simplesmente uma técnica de vida, mas uma "ética" peculiar cuja violação não é tratada apenas como desatino, mas como uma espécie de falta com o dever: isso, antes de tudo, é a *essência* da coisa. O que se ensina aqui não é *apenas* "perspicácia nos negócios" — algo que de resto se encontra com bastante frequência —, mas é um *ethos* que se expressa e é precisamente *nesta* qualidade que ele nos interessa[187]

Vimos que Weber já havia ressaltado anteriormente a força de uma ética religiosa na organização sistemática das condutas de vida individuais nas sociedades. Aqui, o que ele ressalta é que a modernidade ocidental produziu uma espécie de ética secular que tem o ganho como valor moral em torno do qual gravita uma ética capaz de penetrar na conduta de vida dos indivíduos. Weber não diria simplesmente que o capitalismo ocidental moderno se tornou uma religião com o seu "espírito", mas reconhece que há uma ética econômica e administrativa forte o suficiente que organiza parte importante da vida social moderna, e que a força ética e sistemática do protestantismo tem um papel fundamental nisso. Neste sentido, o que se deve fazer ou não, o que é capaz de gerar uma reprovação externa ou sentimento interno de culpa, é determinado pela relação que determinada ação tem com o ganho.

Eis, pois, o "espírito" do capitalismo e um de seus personagens centrais. Já nos referimos anteriormente à polêmica que Weber levanta contra o materialismo quando evoca a figura de Franklin: por que um dos grandes formuladores do "espírito" do capitalismo surgiu na provinciana Nova Inglaterra e não no centro do capitalismo mundial?[188] Sobre esta provocação, gostaria ainda de ressaltar que a discussão do surgimento de um "espírito" ou de uma ética econômica propícia para o desenvolvimento do capitalismo tem como pressuposto o fato de que *não* existe qualquer espécie de impulso inato à humanidade para o ganho econômico ou acúmulo de bens. E isso é bastante claro no empreendimento de Weber: nem mesmo na sua extensa sociologia da religião não há qualquer pretensão em tentar estabelecer uma espécie de antropologia filosófica, no sentido de refletir os traços essenciais que pertencem ao humano em si mesmo, e muito menos o de entender estabelecer o impulso para o ganho e acúmulo como natural. Isso fica bastante evidente em sua análise a respeito da visão que as sociedades tradicionais têm a respeito do trabalho

---

[187] Weber, 45.

[188] Ver as questões colocadas no capítulo I desta tese.

e da sua remuneração[189]. A conclusão disso é que em sociedades tradicionais, o aumento da remuneração por tarefa não leva a um aumento da produtividade, mas, ao contrário, a uma diminuição. Por si só, o aumento do salário ou o acúmulo de riquezas não são motivações suficientes para levar o trabalhador com, digamos, este comportamento tradicional a aumentar a sua produção. No ponto de vista econômico, trata-se, sem dúvidas, de uma atitude irracional. Mas se observarmos a partir da perspectiva da tradição, o trabalho pelo ganho e acúmulo carece de qualquer sentido: trabalhar mais pra quê?, acumular pra quê? Por isso, o trabalhador executa as tarefas somente na medida em que elas retornam os ganhos que satisfazem as necessidades exigidas pela sua tradição, ou as necessidades com que está habituado. Daí que: se o ganho por tarefa é maior, é possível trabalhar menos para manter o ganho anterior, é possível trabalhar menos e reservar tempo para outras atividades. Assim que os proprietários se deram conta da irracionalidade econômica da tradição, eles encontraram uma alternativa para aumentar a produção: o arrocho dos salários, a diminuição dos ganhos por tarefa[190].

---

[189] O exemplo consiste no seguinte: a demanda por mão-de-obra na agricultura tradicional é sazonal e depende de muitas variáveis, no que se incluem as climáticas e as de mercado. Por isso, o salário por tarefa era a maneira de remuneração mais utilizada. Quando, por qualquer motivo, o proprietário das terras queria acelerar a colheita, ele tentou aumentar a remuneração por tarefa realizada, com o intuito de estimular os trabalhadores, interessados no dinheiro a mais que podem tirar, a trabalharem mais. Na letra de Weber: "é obvio que repetidas vezes se tentou interessar os trabalhadores na elevação do rendimento de seu trabalho mediante a *elevação* da taxa de remuneração por tarefa, o que lhes daria em curto espaço de tempo a oportunidade de um ganho que para eles era excepcionalmente alto" (Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 52.). Procedimento bastante razoável no ponto de vista da racionalidade econômica moderna. Afinal, se o trabalhador, digamos, produzir o mesmo que está acostumado a produzir, ele já terá uma remuneração maior; mas, caso queira, apenas durante os dias em que a remuneração por tarefa é maior, fazer um esforço extra e trabalhar algumas horas a mais para produzir mais, seu salário poderia crescer significativamente. No entanto, e aqui está o ponto de Weber, a experiência histórica mostra que não é isso o que ocorria nas sociedades tradicionais. Nelas, a disposição para o trabalho e para o ganho presente não segue a mesma lógica da racionalidade econômica. É o que ele explica na seguinte passagem: "Só que aí surgiram dificuldades peculiares: o aumento do pagamento por tarefa o mais das vezes não teve por resultado maior produtividade do trabalho no mesmo intervalo de tempo, mas sim menor, porque os trabalhadores respondiam aos aumentos das taxas de remuneração não com o incremento da produtividade diária, mas sim com a sua diminuição. (...) Ganhar mais o atraía menos que o fato de trabalhar menos; ele não se perguntava: quanto posso ganhar por dia se render o máximo de trabalho? e sim: quanto devo trabalhar para ganhar a mesma quantia que recebi até agora e que cobre as minhas necessidades tradicionais? Eis um exemplo justamente daquela atitude que deve ser chamada de 'tradicionalismo': o ser humano não quer "por natureza" ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, mas simplesmente viver, viver do modo como está habituado a viver e ganhar o necessário para tanto" (Weber, 52–53.)

[190] Em primeiro lugar, mostra um conflito entre o que Weber chamará na *Zwischenbetrachtung* de esferas culturais de valor. Do ponto de vista da racionalidade econômica, a atitude do trabalhador em

Por ora, gostaria de reforçar que há pelo menos dois pontos interessantes sobre os quais este exemplo pode nos levar a refletir. Em primeiro lugar, ele mostra, como já indicamos, que traços como o impulso para o ganho, que parecem dados evidentes em sociedades capitalistas modernas, não guardam em si nenhum traço inatista ou essencialista. Este exemplo é importante para Weber na medida em que seu argumento central sobre o capitalismo — isto é, de que o capitalismo sempre existiu, e, por isso faz questão de adjetivar o sistema econômico dominante nas sociedades ocidentais modernas como o capitalismo *moderno* — consiste em dizer que o capitalismo se moderniza por conta de uma mudança em uma disposição subjetiva e ética que muda a relação das pessoas com o trabalho e com o ganho. Foi preciso mostrar, então, que a racionalidade econômica capitalista não é óbvia ou dada e que há uma mudança histórica por trás da relação das pessoas com o trabalho e com a remuneração. Em segundo lugar, este exemplo pode ser lido como mais uma provocação ao materialismo histórico — se não, pelo menos de setores do chamado materialismo vulgar. Afinal, se a economia tem a primazia na explicação dos fenômenos históricos, como explicar que a possibilidade de um ganho econômico tão evidente não seja capaz de mobilizar trabalhadores para o aumento de produtividade? Claro, há outros fatores, mas a dificuldade está em como explicar economicamente que o aumento da remuneração pelo mesmo trabalho não motive o trabalhador a produzir mais.

Para Weber, uma das explicações plausíveis para a mudança histórica da disposição em relação ao trabalho é uma questão *ético-religiosa*. Este é, afinal, o argumento central de *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*: a ética do protestantismo ascético serviu como, nas palavras de Weber, um "estímulo psicológico" para o desenvolvimento da racionalidade econômica adequada ao capitalismo e para que ela penetre na conduta de vida cotidiana da sociedade. Gostaria agora de entrar de maneira mais detalhada na argumentação de Weber a respeito disso. Para compreender a originalidade da tese de Weber e a sua ideia de "estímulo psicológico" é preciso passar antes por dois conceitos de sua sociologia da

---

trabalhar menos é irracional, porque ele perde uma oportunidade apenas ocasional e relativamente fácil para aumentar os seus rendimentos. No ponto de vista da tradição, por outro lado, o que carece de sentido é o trabalho extra ou o aumento de remuneração com vistas ao acúmulo de riquezas. Por ora, basta lembrar que em sociedades tradicionais questões como mobilidade social ou *status* não dependem do montante de riquezas que um indivíduo foi capaz de acumular durante a vida.

religião: o *dualismo* e a *salvação*. Uma passagem breve, mas que contribuirá em esclarecer o argumento weberiano. Em primeiro lugar, o *dualismo* corresponde, em resumo, à diferença entre o que se diz em alemão *das Diesseits* e o *das Jenseits*: o lado de cá e o lado de lá — ou, de maneira menos literal, mas que guarda o sentido que Weber quer imprimir ao termo, entre *este* mundo e o *outro* mundo, entre o terreno e o divino, o carnal e o espiritual, o imanente e o transcendente, o domínio dos humanos e o domínio dos deuses. Para Weber, esta ideia de separação entre dois planos é essencial, por exemplo, para compreender a racionalização das religiões, seu afastamento em relação à magia e o processo de desencantamento do mundo — tema que abordaremos com detalhe em capítulo posterior[191]. Mas, por ora, gostaria de ressaltar que que esta distinção não é suficiente para descrever as religiões em geral e, na verdade, de acordo com Weber, é resultado de um longo processo de racionalização, é um fenômeno, digamos, tardio na "evolução" das religiões[192]. Uma concepção mágica de mundo, por exemplo, não sustenta o dualismo proposto e observa o sentido do mundo inerente ao próprio mundo, isto é, não há um outro mundo, um além superior em que o sentido do mundo estaria. Os espíritos mágicos evocados pelo xamã, por exemplo, são pertencentes a este mundo.

O que nos leva ao segundo ponto: uma cosmovisão dualista não coloca os dois planos no mesmo patamar. Isto é, o plano divino está hierarquicamente acima do plano humano — seja ontologicamente, como ocorre tipicamente nas religiões orientais, ou moralmente, como ocorre nas religiões ocidentais abraâmicas[193], o objeto de Weber em *A ética protestante*. No caso da tradição judaico-cristã, Weber observa que o outro mundo se aparta deste mundo não apenas por sua eternidade e pela sua antecedência ontológica, mas também pela sua superioridade ético-moral. Deus é, afinal, perfeito, justo e suma benevolência, enquanto a vida mundana confronta a humanidade com toda a sorte de pecados, injustiças e sofrimentos. Diferença que produz uma *tensão* entre os dois planos com as quais as religiões têm

[191] Ver capítulo III desta tese.

[192] É um dos critérios que Robert Bellah, em uma leitura bastante inspirada em Weber, faz a respeito da história das religiões. Ver Robert Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 3, 29 (1964): 358–74.

[193] Quem aborda este ponto de maneira é Wolfgang Schluchter, "The paradox of rationalization: On the relation of ethics and world", in *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1984).

de lidar: afinal, dado que o mal, a injustiça e sobretudo o sofrimento existem efetivamente no mundo, como é possível explicar a justiça divina? Ou: se o sofrimento pode ser sentido na carne e o mundo terreno convive com uma série de fenômenos naturais adversos (secas, epidemias, terremotos, etc.), desigualdades e injustiças de toda sorte, como Deus pode ser considerado bom e justo? Por que Deus permite que alguns gozem de uma vida confortável e até mesmo farta, enquanto outros muitos parecem condenados a uma existência dura e sofrida? Deus é ou não justo, afinal? A tradição cristã, por exemplo, não tem dúvidas em assumir e reafirmar o dogma da justiça, da benevolência e da suma misericórdia divina. Mas se Deus é justo, como compreender a lógica desta justiça? Ou: que Deus justo é esse que permite o sofrimento e o mal? Enfim, há inúmeras questões que são expressão de uma complexa tensão entre o divino e o terreno. Eis, pois, um resumo sobre o problema da *teodiceia*[194], problema teológico clássico, aberto pelo dualismo da tradição judaico-cristã: conciliar a tensão entre a suma justiça divina e a experiência humana do mal, do sofrimento e da desigualdade.

Da tensão entre o terreno e o divino surge também o problema da soteriologia, isto é, o problema da *salvação* da alma. Salva da condição mundana, terrena, que, na tradição judaico-cristã, é por si mesma pecaminosa e imoral diante do divino. De maneira sucinta, as formas de salvação das religiões mundiais dualistas ganham um contorno de *rejeição do mundo*: trata-se de uma conduta que rejeita este mundo em favor da glorificação do outro mundo. E Weber explica que há vários sentidos desta rejeição. Por exemplo, há a rejeição em forma de *fuga do mundo*, como ocorre no hinduísmo: a rejeição religiosa do mundo se dá na forma da experiência da *contemplação mística* do mundo, cuja atitude religiosa típica se fundamenta na "posse da divindade ou a entrega interior e contemplativa a Deus"[195]. O ser humano é aqui, portanto, observado como um recipiente ou receptáculo do divino, a conduta daquele que busca a salvação é voltada para a preparação de si para se entregar e receber o divino. Neste caso, salienta Weber, as atividades mundanas cotidianas são

[194] Sobre o vínculo entre a racionalização promovida pelas religiões, o tema da teodiceia, além de um roteiro conciso e completo a respeito do argumento de Schluchter, ver Marcos Nobre, "Weber: Racionalização e Desencantamento do Mundo", in *Curso Livre de Teoria Crítica*, 3º ed (Campinas: Papirus, 2008).

[195] Max Weber, "Einleitung", in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1920), 257; "A Psicologia Social das Religiões Mundiais", 328.

desvalorizadas: como resultado das atitudes místico-contemplativas, as pessoas virtuosas "afastam-se da vida cotidiana e de toda conduta prática", e, por isso, "nessas religiões um abismo profundo separa o modo de vida do leigo e o modo de vida da comunidade de virtuosos"[196]. De maneira breve: o modo de vida do sacerdote ou do virtuoso, que se coloca como o receptor do carisma religioso, é radicalmente diferente do "cidadão comum", daqueles que se dedicam a atividades práticas, como o camponês, o artesão ou o mensageiro, por exemplo. Entretanto, há outro sentido da rejeição do mundo, representado justamente pela tradição judaico-cristã: não a fuga, mas o *domínio do mundo* em nome da glória de Deus. Nas religiões cristãs, o ser humano não é receptáculo do divino, mas *instrumento* da vontade de Deus no mundo. A vivência mundana é moralmente inferior e desprovida de sentido em si mesma, uma vez que o seu verdadeiro sentido estaria na salvação da alma, voltada para o outro mundo, portanto. O mundo é desvalorizado em favor da glória de Deus. A esta atitude oriunda da ideia de que o humano é instrumento de Deus Weber dá o nome de *ascetismo* — "ascetismo ativo", por vezes —, em contraposição ao misticismo passivo presente nas religiões orientais.

A partir daqui podemos entrar mais diretamente no argumento de *A ética protestante*. Cabe ressaltar que a ideia de que o humano é instrumento de Deus não leva imediatamente, nem necessariamente, a uma afinidade da rejeição do mundo na forma do domínio com as profissões mundanas. Como exemplo disso, podemos tomar a leitura de Weber a respeito do catolicismo medieval. Para ele, o catolicismo foi capaz de relativizar a tensão entre Deus e o mundo. Testemunho bastante forte desta tese é a passagem da "Consideração intermediária" em que Weber afirma que o catolicismo não é uma religião monoteísta no sentido mais estrito do termo e que sua concepção de Deus é "menos supramundana", menos transcendental, do que a do judaísmo e a do islã. Eis a passagem: "a trindade cristã, com o seu salvador encarnado e seus santos, tem uma concepção de Deus menos supramundana (*weniger überweltliche Gotteskonzeption*) do que o do judaísmo, especialmente o do judaísmo tardio, ou do que o Alá do islã"[197]. Por "menos supramundana" entende-se que há aqui

[196] Weber, "Einleitung", 262; "A Psicologia Social das Religiões Mundiais", 333.

[197] Max Weber, "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1920), 538; "Religious rejections...", 325.

uma aproximação entre este mundo e o outro mundo, o dualismo se torna relativizado — ainda que permaneça bastante delimitado, é preciso manter essa distinção clara. Em outras palavras: os limites entre este mundo e o outro mundo existem e são muito bem delimitados, mas são menos rígidos em relação ao judaísmo, ao islamismo, mais tarde, ao protestantismo. Evidências disso, aponta Weber, são as aberturas de pontos de contato entre os planos, que aparece, por exemplo, na hierarquia da Igreja, na figura do Papa e nas formas de salvação colocadas pelo catolicismo que dão a ele um aspecto de "sincretismo salvacional"[198]. Sobre isso, Schluchter explica que Weber interpreta a expansão do catolicismo do Oriente Médio para Europa fez com que se adaptasse às formas de salvação da alma, às condições e interações com as formas de vida e as religiosidades pré-existentes, aproximando-se, inclusive, de rituais e representações mágicas[199], isto é, de aspectos monistas ou "pré-dualistas", por assim dizer. Essa ideia do sincretismo salvacional se expressa na letra de Weber, por exemplo, na seguinte passagem de *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*:

> O católico tinha à sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensejava a *descarga* daquela *tensão* enorme (...)[200]

Logo adiante, Weber, ao descrever a salvação calvinista, caracteriza o perdão católico com as seguintes palavras:

> Nem pensar no vaivém católico e autenticamente humano entre pecado, arrependimento, penitência, alívio e, de novo, pecado, nem

[198] É a expressão que Schluchter utiliza ao contrapor a salvação do catolicismo medieval com a do protestantismo ascético. Ver Schluchter, "The paradox of rationalization", 35.

[199] Embora seja interessante notar protestos contra esta caracterização de Weber, como faz, por exemplo, Werner Stark, "The Place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion", *Sociological Analysis* 29, nº n. 4 (1968): 202–10. De qualquer modo, este protesto serve como um testemunho de que Weber considera a tradição católica com um dualismo menos rígido em relação ao protestantismo — até mesmo vê o catolicismo como uma religião que recorre à magia.

[200] Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 106.

> pensar naquela espécie de saldo da vida inteira a ser quitado seja por penas temporais seja por intermédio da graça eclesial"[201].

A salvação católica consiste num "vaivém", característica que descarrega a tensão do dualismo entre o terreno e o divino. Em suma, para Weber, os meios de salvação do catolicismo medieval se caracterizam, primeiro, pela mediação do padre, cujo papel é estabelecer uma ponte entre o mundano e o divino, e, também, de expiar as almas e garantir o perdão e, consequentemente, a salvação. O padre exerce um papel que torna a tensão entre o mundano e o extramundano menos acirrada e passível de ser moldada de acordo com as necessidades particulares — ainda que, torno a reforçar, o dualismo permaneça bastante presente e a tensão, forte. Daí o sincretismo. Em segundo lugar, Weber mostra o *como* o sacerdote católico pode garantir a salvação: penas temporais ou a graça eclesial. O exemplo mais famoso disso é precisamente o meio de salvação que protagonizou a Reforma de Lutero: as indulgências, a venda do perdão e da salvação. Terceiro ponto, está na ideia de salvação baseada na execução de "boas obras"[202]: nas palavras de Weber, a ideia de que "ações *isoladas*" são capazes de "compensar pecados concretos ou, sob influência dos padres ou então perto do fim da vida, como se fosse um prêmio de seguro"[203]. A título de explicação, se aproxima, penso, da ideia popular de "colocar um tijolinho no céu" após uma boa ação, isto é, uma ação que confere uma espécie de recompensa que será retirada no outro mundo, no pós-vida. Mas algo semelhante se encontra na letra de Weber: "a ação *isolada* — boa ou má — era lançada como crédito em favor de seu autor, influindo no seu destino eterno e também no temporal"[204]. Em suma, a doutrina católica medieval não é capaz de estruturar de maneira sistemática a conduta de vida de todos os seus crentes em torno de uma ética.

Outra questão relevante na compreensão do catolicismo em relação ao protestantismo é o que Schluchter, ao comentar Weber, chama de "separação

---

[201] Weber, 107.

[202] É o que Weber explica também na parte dedicada à sociologia da religião em Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr, 1922), 301–30; *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1968), 529–41.

[203] Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 106.

[204] Weber, 106. Note-se o grifo do autor no termo "isoladas". Ele que enfatizar justamente que a "boa ação" não é motivada por uma conduta de vida sistemática, mas tem um caráter mais ocasional.

institucional da ética monástica e da ética das massas"[205]. O catolicismo medieval mantém uma distinção ética bastante nítida entre o monastério e o mundo cotidiano: isto é, há uma conduta de vida religiosa muito diferente entre o ascetismo dos monges e padres em relação aos crentes médios, os religiosos não-virtuosos. Ao contrário das camadas populares, os virtuosos se submetem a um comportamento ascético restrito, guiam sua vida mundana visando a glória divina, passam por privações de maneira a tornar a sua vida um pleno instrumento de Deus da Terra. Isto é, a vida dentro dos conventos e dos monastérios católicos era conduzida sistematicamente por uma conduta religiosa, e o alcance da graça e do carisma sacerdotal depende dessa conduta. Mas ao mesmo tempo em que as seitas e seus monastérios se espalham e colocam conduzem a vida de seus membros, a doutrina oficial da Igreja não entendia que essa vida sistemática era o que poderia garantira salvação da alma. Em termos teológicos, como escreve em *Economia e sociedade*, a "salvação é universal e é acessível a outros que não são virtuosos"[206]. O ponto de Weber é que a conduta ascética do catolicismo medieval se limita da porta do monastério para dentro: trata-se, assim, de uma *ascese extramundana*, i.e., um conjunto de ações sistemáticas guiadas por valores religiosos voltados para a ação no mundo, o que caracteriza a ascese, mas cujo resultado em relação à vida cotidiana da sociedade se expressa como um afastamento. Em outras palavras, uma vida sistematicamente ascética leva a um afastamento da vida social comum. Em *Economia e sociedade*, Weber explica este ponto da seguinte maneira:

> Concentrar-se na busca pela verdadeira salvação pode levar a uma retirada formal do "mundo": de laços sociais e psicológicos com a família, da posse de bens mundanos e de atividades políticas, econômicas, artísticas e eróticas — em suma, de todos os interesses mundanos. Qualquer um com tal atitude pode considerar qualquer participação nessas atividades como uma aceitação do mundo, levando a uma alienação em relação a Deus. Este é a ascese que rejeita o mundo [*weltablehnende Askese*].[207]

[205] Schluchter, "The paradox of rationalization", 36.

[206] Weber, *Economy and Society*, 560.

[207] Weber, 542.

De maneira breve, um comportamento ascético se caracteriza pela "sujeição das pulsões naturais a um padrão de vida sistemático"[208]. E, no caso do catolicismo, se é verdade dizer que dentro dos monastérios a doutrina da salvação oferece um estímulo psicológico ético capaz de conduzir sistematicamente a vida dos monges, por outro lado é difícil dizer que a vida dos crentes médios se fundamenta como uma ascese no sentido pleno. Weber descreve a vida do católico medieval comum como uma vida eticamente "*von der Hand in der Mund*", expressão que significa algo como uma vida pobre, simples e imediata, que todo dinheiro ganho é gasto todo com a alimentação básica — daí o movimento da mão para a boca. Mas Weber não utiliza a expressão no sentido diretamente pecuniário, trata-se de uma vida "*von der Hand in der Mund*" do ponto de vista *ético*, especificamente. Neste caso, é possível dizer: pobre, simples e imediato do ponto de vista ético, suas ações são motivadas não por uma noção de dever ou um valor maior, mas pelas conveniências e necessidades impostas pelo cotidiano. Não há aqui uma racionalidade ética no cumprimento deveres do cristão médio, ao contrário da vida dentro dos monastérios católicos.

Esta breve caracterização do catolicismo nos permite estabelecer o contraste com o protestantismo ascético e compreender do que se trata o *estímulo psicológico* para o ganho caracterizado por Weber. Afinal, à primeira vista, pode parecer que a salvação mediante "boas obras" sirva como um estímulo para o ganho: ora, aquele que possui mais bens materiais é capaz de fazer atos filantrópicos maiores, assim, seria razoável esperar que a salvação por meio de "boas obras" servisse de estímulo psicológico para a riqueza e para a salvação. Não é isso o que ocorre, no entanto. Para Weber, o cerne do estímulo psicológico da salvação religiosa do protestantismo está mais na capacidade de penetrar na ética das massas, de fazer parte da motivação da conduta de vida cotidiana — e não oferecer um "prêmio" final. No caso da salvação pelas "boas obras", Weber havia reforçado, como vimos, sua característica de ser um fato isolado, sem conexão com o comportamento e a atividade cotidiana do seguidor religioso. A "boa obra" é, assim, um ato moral, sem dúvidas, mas que não faz parte de uma conduta sistemática do cotidiano; uma atitude avulsa, voltada ocasionalmente para a finalidade religiosa da busca pela salvação.

[208] Weber, 542.

Uma explicação teológica pode ajudar a compreender o estímulo psicológico do protestantismo. Contra a ideia da salvação via boas obras, Lutero estabelece o *sola fide* como um dos princípios básicos do protestantismo: isto é, a ideia de que somente a fé é capaz de dar acesso à salvação, reduzindo ou mesmo desprezando a importância das obras. Conta-se que tal princípio ganha sua força no pensamento de Lutero especialmente a partir da "experiência na torre" (*Turmerlebnis*), ocasião em que o então monge agostiniano teria tido seu *insight* sobre a salvação na leitura das cartas de Paulo, em especial, aos Romanos[209]. A passagem mais fundamental em que Lutero se baseia está no capítulo 1, versículo 17: "Porque nele se descobre a justiça de Deus de fé em fé, como está escrito: mas o justo viverá pela fé". Claro que toda a doutrina do *sola fide* não brota daí de uma única vez, mas este episódio serve para os protestantes como marco histórico do início da elaboração teológica desta tradição no cristianismo. Trata-se, enfim, como a própria letra de Paulo indica, de "viver pela fé", de conduzir a vida de acordo com a fé em Deus e, sobretudo, que essa condução é o que leva à descoberta da "justiça de Deus", ou, em outras palavras, à salvação. O que significa que, em contraposição ao catolicismo, as "boas obras", a palavra do padre ou qualquer forma de indulgências ou perdão terreno não são capazes de oferecer qualquer tipo de garantia da salvação para a alma.

Na linguagem weberiana, o pano de fundo por trás do *sola fide* é o estabelecimento de fronteiras mais rígidas entre o mundano e o divino: as vias de acesso entre os dois planos são reduzidas e, até mesmo, impossibilitadas. O protestantismo, para Weber, "enrijece" o "frouxo" dualismo cristão, impede aquele vaivém. O que significará depois que não há possibilidade de que a finitude humana venha a compreender ou ter acesso às intenções de Deus em toda sua perfeição e infinitude, e, assim, não há como as atitudes mundanas influenciem o divino. As "boas obras", por exemplo, são ações mundanas e, como tais, não apenas não possuem qualquer capacidade de extrapolar os limites do mundo e penetrar no divino, mas também são consideradas como ações servem apenas para interesse individual, mundano, ou uma "glorificação da criatura", uma forma de idolatria. Da mesma maneira, os sacerdotes e virtuosos da hierarquia eclesiástica católica deixam de ser

[209] Passagem bastante conhecida a respeito da literatura sobre Lutero. As principais consultadas aqui foram Lucien Febvre, *Martinho Lutero, um destino* (São Paulo: Três estrelas, 2017); Donald K. McKim, *The Cambridge Companion to Martin Luther*, The Cambidge Companion (Nova York: Cambridge University Press, 2003).

interlocutores capazes de estabelecer mediação entre este mundo e o outro mundo, entre o humano e o homem, e, assim, são incapazes de garantir a salvação da alma. Weber argumenta que "o desenvolvimento da crença na salvação pela fé pode aumentar a ênfase religiosa colocada na atividade vocacional dentro do mundo, como ocorreu no protestantismo luterano"[210]. Isto é, o princípio do *sola fide*, de que apenas a fé dá acesso à salvação e não as boas obras, aumenta o domínio em relação ao terreno, aumenta atividade no mundo. O que a princípio pode parecer um contrassenso: afinal, seria lógico à primeira vista esperar que a realização de boas obras como via de salvação pudesse aumentar esta atividade mundana, bem como seria razoável desconfiar que este aumento viesse de uma religião que acusa a atividade mundana como uma indevida glorificação da criatura. Um dos pontos fundamentais de Weber é a ideia de *Beruf*, termo alemão consagrado por Lutero que pode ser vertido para o português comumente como "profissão". Mas *Beruf*, lembra Weber, tem uma semântica rica, de modo que possui também o sentido originalmente religioso de "vocação", de uma espécie de "chamamento" divino para uma determinada missão terrena ou "é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino ao qual tem de 'se dobrar'", de maneira que "o trabalho seria uma missão, ou melhor a missão dada por Deus"[211]. Trata-se da versão protestante da ideia de que o humano deve se constituir enquanto instrumento de Deus: a atividade humana deve ser guiada segundo a vontade divina e com o objetivo único e exclusivo de aumentar a glória de Deus — e não dos interesses temporais mundanos, como a ostentação, o ganho, o acúmulo de riqueza ou o conforto.

Weber dá ênfase para posição de Lutero em relação à tradição e ao capitalismo. Para ele, o reformador tem uma postura muito tradicionalista e suas pregações sugerem uma postura anticapitalista, no sentido de ser contra a modernidade. A seguinte afirmação não resta dúvidas: "não tem cabimento atribuir a Lutero parentesco íntimo com o 'espírito capitalista'"[212]. Weber registra ainda passagens em que Lutero se coloca "contra a usura e a cobrança de juros em geral"[213], formula a ideia de "contente-se cada qual com seu 'sustento' e deixo que os

[210] Weber, *Economy and Society*, 569.

[211] Weber, *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, 77.

[212] Weber, 74.

[213] Weber, 74.

ímpios se lancem ao lucro"[214] e mesmo depois da Reforma "não só permaneceu tradicionalista, como tradicionalista foi ficando cada vez mais"[215]. Seu tradicionalismo também fica mais evidente em declarações contra a mudança de profissão ou mesmo de um mercado de trabalho moderno, tomando a profissão como uma destinação: "o indivíduo deve *permanecer* fundamentalmente na profissão e no estamento em que Deus o colocou e manter sua ambição terrena dentro dos limites dessa posição na vida que lhe foi dada"[216]. Isto é, Weber quer com isso reforçar que as ideias econômicas de Lutero não apenas não são harmônicas com o funcionamento do sistema econômico capitalista, mas, além disso, são refratários a ele.

O ponto central do argumento de Weber que observa a afinidade eletiva neste caso entre esfera religiosa e esfera econômica é que Lutero atribui um pressuposto *ético* à ideia de *Beruf*. Ou, nas palavras de Weber, trata-se da "qualificação moral da vida profissional mundana"[217]. Claro que no período pré-Reforma já havia uma valorização do trabalho mundano, mas não com este peso ético-moral peculiar. O que a Reforma inaugura é "a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir"[218]. Vale a pena destacar essa formulação superlativa de Weber na passagem acima: o trabalho dedicado e competente de sua profissão é no protestantismo "o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir". Noutra passagem, ele escreve:

> o cumprimento dos deveres intramundanos como a única via de agradar a Deus em todas as situações, que esta e somente esta é a vontade de Deus, e por isso toda profissão lícita simplesmente vale muito e vale igual perante Deus[219]

Eis uma suma do que Weber chama de *ascese intramundana*. Trata-se de uma via da salvação em que o crente se coloca na perspectiva de instrumento de

---

[214] Weber, 75.

[215] Weber, 76.

[216] Weber, 77.

[217] Weber, 73.

[218] Weber, 72.

[219] Weber, 73.

Deus, mas que a ação derivada de seu compromisso com Deus não se afasta da vida cotidiana, como é o caso da vida monástica do catolicismo. Lutero, aliás, considera a vida monástica como "sem valor para a justificação perante Deus, mas também como produto de uma egoística falta de amor que se esquiva aos deveres do mundo"[220], registra Weber. Mas o que Lutero e, sobretudo, o que Weber chamou de protestantismo ascético (como é o caso do calvinismo, do pietismo, do metodismo e de seitas batistas e anabatistas) mantêm da disposição religiosa monástica é o caráter sistemático do exercício da profissão. É como se a sistematicidade da vida monástica católica, e apenas seu caráter sistemático, fosse agora exigida para todos os crentes, não numa vida fechada num mosteiro e que os aparta do cotidiano da sociedade, mas, agora, no exercício da sua profissão mundana, que faz parte da vida econômica cotidiana. A atividade profissional é um dever no sentido em que não apenas é a atividade mundana comprometida com o aumento da glória de Deus, e, por isso, uma manifestação da fé.

E, como vimos, segundo a doutrina protestante, só a fé salva. Como consequência disso, Weber ressalta que *não* são as "boas obras" ou a atuação "mágica" do padre, que é capaz de conceder o perdão ou a salvação para o seguidor comum, mas somente a fé. A consequência disso é que a religião protestante dá a seu seguidor um estímulo psicológico para guiar a sua conduta de vida segundo a manifestação da sua fé. Neste sentido, toda a vida do crente é "racionalizada" na perspectiva da esfera religiosa. Por isso, não basta ações isoladas ou um sacramento conferido por uma autoridade sacerdotal, mas a manifestação e a prova da fé se dá no conjunto das atitudes diárias: "O Deus do calvinismo exigia dos seus, não 'boas obras' isoladas, mas uma santificação"[221]. Daí a sistematicidade da conduta de vida que Weber atribui ao protestantismo ascético: a santificação da conduta de vida inclui fazer-se de cada ato um instrumento para o aumento da glória divina.

> Mas, a exemplo do que fazia com seu próprio comportamento, mais tarde o puritano passou a controlar também o de Deus e enxergava

[220] Weber, 73.

[221] Weber, 106–7.

> seu dedo em cada pormenor da vida. (...) A santificação da vida quase chegava assim a assumir um caráter de administração de empresa[222]

O que se reflete, sobretudo na esfera profissional: afinal, o calvinismo, um dos principais representantes do protestantismo ascético, reforça a "ideia da necessidade de uma comprovação da fé na vida profissional mundana"[223].

Quando Horkheimer se contrapõe à tese weberiana nos seguintes termos, ele que dizer que Weber só pode dar toda essa importância para a ética religiosa no surgimento do espírito do capitalismo porque considera pouco as influências históricas no processo de formação, ascensão e consolidação e do protestantismo. Mais do que isso, a ética protestante expressa uma religiosidade única, específica da modernidade ocidental, que permitiria assim compreender a subjetividade do ocidente moderno em relação a outros pontos do planeta. Mas uma ressalva precisa ser feita para que sejamos justos com Weber: afinal, não era o seu objeto de pesquisa direto. Seja como for, se o contexto histórico do protestantismo for considerado, diz Horkheimer, os seus vínculos econômicos e políticos podem ser observados. E neste processo Horkheimer dá destaque ao papel de Lutero e de Calvino como líderes de massa, lideranças carismáticas capazes de mobilizar a pulsão das multidões em torno de um ideal de liberdade (que depois se mostrará limitado e mobilizada por ideais burgueses). Enfim, um dos argumento de "Egoísmo e Movimento de Libertação" (1936) é o de que há uma psicologia das massas não considerada por Weber no processo de formação da ética protestante: os reformadores tiveram sucesso em sua empreitada *apenas* porque foram capazes de transformar suas convicções teológicas em um movimento social de massas, mas, ao mesmo tempo, apoiados por classes dominantes em ascensão insatisfeitas com a autoridade papal.

---

[222] Weber, 113.

[223] Weber, 110.

Lutero como um líder de massas burguês: Horkheimer e a Reforma Protestante como exemplo da formação da subjetividade moderna

Em "Egoísmo e movimento de libertação", Horkheimer quer mostrar que Lutero não é apenas o teólogo crítico à prática da Igreja da venda de indulgências e que, a partir disso, repensa a doutrina cristã e os fundamentos da salvação da alma. Mais do que isso, sua pretensão é a de ressaltar o papel que Lutero teve como líder de um movimento de massas. E, sobretudo, um líder que tem características de um líder burguês. Seu impacto na sociedade alemã na primeira metade do século XVI não se limitou, de maneira, a monastérios e a universidades que frequentou e em que discursou. Corrobora com o argumento de Horkheimer, o fato de que a presença de Lutero por si só era capaz de atrair grandes massas e os seus escritos — e não me refiro somente à sua tradução da Bíblia para o alemão — eram impressos e vendidos em quantidades ainda não vistas até então, fato que a literatura luterana gosta de salientar como os primeiros *best-sellers*[224]. Isto é, não apenas do seu carisma e da sua capacidade de reunir pessoas, mas Lutero se beneficia também da novidade tecnológica da imprensa que havia sido inventada por Gutenberg apenas algumas décadas antes. Isso sem mencionar o impacto que a Reforma teve no xadrez político à época, mobilizando guerras religiosas entre os príncipes germânicos que lideravam estados do Sacro-império, mas também entre as potências da época, que chegaram a extrapolar os limites da Europa.

O que leva a Reforma a seu sucesso, portanto, eis o argumento de Horkheimer, não é apenas a doutrina religiosa. A religião tem evidentemente um papel fundamental em todo este processo, mas ela é apenas *uma parte* dele. Isto é, a religião cumpre de fato um papel importante na formação de subjetividades, como Weber próprio mostrou, mas há de se considerar o uso possível que essa subjetividade disponibiliza. Assim, ao ressaltar este outro aspecto da Reforma e dos reformadores, Horkheimer se coloca como crítico de Weber; mas, por outro lado ele

[224] Mas não apenas a literatura luterana. Edwards Jr., por exemplo, em livro sobre o tema, abre o livro com a avaliação de que "the Reformation see the first large-scale 'media campaign'" (Mark U. Edwards Jr., *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1994), 1.) Importa notar aqui que o alcance de sua grande audiência tem fatores econômicos, tanto no quesito do uso massivo das impressoras, uma inovação tecnológica importante, quanto na avaliação do material publicado, que eram "issued in a handy format that was cheap to produce, inexpensive to buy, and easily passed from reader to reader" (Edwards Jr., 163.)

reconhece, tal como Weber, que a teologia de Lutero *não tem* uma relação explícita com interesses de classe. Isto é, o sentido de sua doutrina ou de sua interpretação do *Beruf* como o chamamento divino para uma atividade mundana que visa o aumento da glória de Deus tende, em teoria, muito mais para um tradicionalismo do que para uma "modernização" das condutas de vida dos protestantes. Não se trata de dizer simplesmente que Lutero e os reformadores teriam elaborado uma doutrina religiosa feita sob medida para os príncipes alemães, que queriam independência de Roma e do Sacro-império germânico, ou para a burguesia urbana em ascensão nas primeiras cidades alemãs. Nisso há um ponto de convergência entre Horkheimer e Weber: para Weber, o ponto é que a salvação pela fé se manifesta como um estímulo psicológico para uma conduta de vida sistemática no trabalho, que encontra uma afinidade com o funcionamento do sistema econômico; já para Horkheimer, no mesmo sentido, "a grande conquista espiritual dos reformadores está na articulação da ideia de que a salvação humana não depende da atuação sacramental de uma casta sacerdotal, mas da atitude da alma do indivíduo"[225]. Ambos ressaltam, assim, o efeito do protestantismo na subjetividade, mais no seu efeito social que possui afinidade com o capitalismo o do que em seu conteúdo tradicionalista.

Horkheimer argumenta que é a afinidade entre o comportamento das lideranças reformadoras e o processo econômico de ascensão da burguesia que leva a Reforma à seu sucesso. Mas, antes de apresentar mais detidamente o argumento de Horkheimer, é preciso fazer uma ressalva para que sejamos justos com Weber. Afinal, a origem da doutrina protestante e o sucesso da Reforma *não é* o objeto de pesquisa central de Weber: sua reflexão gira em torno do "espírito" do capitalismo, da origem de uma disposição subjetiva que tem consonância com o desenvolvimento econômico, mostrando que o "espírito" da economia capitalista não necessariamente tem origem no funcionamento do mercado e que há um componente religioso que contribui para dar contornos éticos historicamente inéditos para a atividade econômica individual. Em suma, dos dois elementos que dão título à obra *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, o foco especial de Weber está no segundo: o estudo a respeito da doutrina protestante tem como objetivo explicar uma das origens da disposição para o trabalho e para o lucro contido no tipo-ideal do "espírito" do

[225] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 53; "Egoism and Freedom Movements", 82.

capitalismo, que, como mostrará o conjunto da sua sociologia da religião, contribui para explicar a especificidade do racionalismo ocidental moderno. Não se trata de um estudo da religião em si mesma, mas apenas na medida em que ela ajuda a explicar fenômenos sociais relevantes da modernidade ocidental[226].

É neste ponto, porém, que Horkheimer irá notar alguns pontos que a argumentação de Weber não cobre. A análise weberiana fundamentada em tipos ideais obscurece pontos históricos importantes que levaram ao sucesso do protestantismo. Basta lembrar, por exemplo, que a Igreja medieval não era um bloco único e que já no interior dela já haviam seitas que praticavam modos de vida e exegeses bíblicas que não necessariamente eram consonantes com Roma[227]; ou que já existiram mesmo antes de Lutero iniciativas reprimidas de reformar a fé católica[228]. Ou, ainda, que Roma não exercia somente influência religiosa e espiritual sobre a Europa, mas também atuava como uma espécie de estado independente. O ponto de Horkheimer é: sucesso dos reformadores se deve ao fato de que eles se portaram como líderes de massas da burguesia, seu comportamento era indiretamente consonante com o de uma classe econômica em ascensão contra a autoridade tradicional instituída. Não que os reformadores mesmos tenham sido burgueses ou que eles tenham militado abertamente pela burguesia, mas eles conseguiram compreender os anseios populares por mudanças e canalizar esta energia contra as autoridades estabelecidas e em favor de uma classe social ascendente. Enfim, para Horkheimer, o cerne do sucesso da Reforma não gira em torno de uma querela ético-religiosa em torno das indulgências e da salvação da alma, mas de um processo social, econômico e político mais amplo.

---

[226] É, por exemplo, como Pierucci gosta de ressaltar na “Introdução” de Pierucci, *O desencantamento do mundo*. A citação que faz a Weber tem o intuito de destacar que a sociologia da religião weberiana tem um intenção maior do que o estudo da própria religião: “Antes de mais nada, uma busca como esta em Sociologia da Religião deve e quer ser ao mesmo tempo uma contribuição à tipologia e sociologia do próprio racionalismo”

[227] Há muita bibliografia sobre Lutero, desde as mais acadêmicas até as mais religiosas, de maneira que o conjunto de textos consultados aqui certamente não foi abrangente o suficiente para compreender o tema em sua complexidade. As principais referências aqui foram Eric Leland Saak, *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); McKim, *The Cambridge Companion to Martin Luther*; Febvre, *Martinho Lutero, um destino*.

[228] Ver o capítulo 2 de Quentin Skinner, *The foundations of modern political thought*, vol. 2: The age of Reformation (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Mas pode parecer estranho equiparar figuras como Lutero e Calvino a líderes burgueses. Afinal, como o próprio Weber havia mostrado, o sentido da pregação dos reformadores tinha um forte cunho tradicionalista. A proposta inicial dos reformadores era o de retomar a tradição: para eles, a fé católica era branda demais e permitia que setores da conduta de vida escapassem à religiosidade; e contra isso os reformadores, de maneira geral, reivindicavam que mais espaços da vida cotidiana deveriam ser devotados não a interesses e paixões terrenas, mas exclusivamente ao aumento da glória de Deus. Em suma: a vida *deste mundo* deve se dedicar integralmente ao *outro mundo*. Seria, então, um comportamento mais religioso e tradicional do que moderno e burguês. Para Horkheimer, entretanto, não há dúvidas: os reformadores estão mais próximos dos grandes líderes das massas na época burguesa, como os revolucionários franceses, por exemplo, do que os setores tradicionalistas contrarrevolucionários, por assim dizer. É o que passagens como a seguinte testemunham:

> Apesar das diferenças na posição social entre Lutero e Calvino como reflexo das circunstâncias na Alemanha e em Genebra, e apesar de suas personalidades contrastantes como reflexo de sua origem e de seu pano de fundo educacional, seu comportamento e seu caráter mostram impressionantes similaridades em virtude de sua função como líderes das massas na época burguesa.[229]

"Líderes de massas na época burguesa": trata-se de uma caracterização dos reformadores bastante distinta daquela feita em *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Mas o argumento de Horkheimer trata essas figuras como portadoras de uma *função* no processo social do estabelecimento da modernidade, a função de liderar setores populares contra uma autoridade estabelecida. Na segunda seção de "Egoísmo e movimento de libertação", Horkheimer descreve as características dos movimentos de libertação da época burguesa. Ali, quatro processos revolucionários, bem como seus líderes, são destacados: os movimentos religiosos de Savonarola e da Reforma e movimentos de natureza política político de Cola di Rienzo e da Revolução Francesa. Creio que compreender algumas características gerais da leitura

[229] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 49; "Egoism and Freedom Movements", 79.

de Horkheimer a respeito dos movimentos de libertação burgueses ajuda a entender como os reformadores podem se incluir nessa categoria.

Segundo a leitura de Horkheimer, o que estes movimentos têm em comum, em primeiro lugar, é o fato de que são movimentos "revolucionários". Isto é, não são movimentos restauradores, que pretenderiam reestabelecer a tradição contra as primeiras mudanças trazidas pela modernidade. Se a Reforma, como dissemos era tradicionalista em seus valores, por outro lado a forma social que ela assume é revolucionária: afinal, ser "restaurador" em termos sociais depois da irrupção da Reforma, seria a própria Contrarreforma ou uma volta ao Catolicismo medieval. Enfim, o que Horkheimer propõe é que para observar o caráter regressivo das lideranças burguesas, não se trata de observar os processos históricos em que o objetivo político é a restauração de uma ordem anterior, nem as teorias políticas e movimentos mais reacionários, mas sim os processos revolucionários bem avaliados pelos intelectuais burgueses.

> O tipo de mecanismos históricos que reproduzem mais tipicamente o caráter burguês são os movimentos que são avaliados, pelo menos pelos historiadores mais progressistas da burguesia, como positivo, isto é, como coincidentes com os objetivos de sua classe.[230]

O objetivo central do texto é entender "como a disposição peculiar de grupos importantes da burguesia estiveram em contradição com a sua própria moralidade"[231], e, para tal, os momentos revolucionários a essa relação contraditória entre a moralidade e a atitude do indivíduo burguês "é aparente de maneira mais clara nas revoluções do que nas contrarrevoluções"[232]. As épocas instáveis de rebelião e de revoluções, tem-se a vantagem de observar de maneira clara. Em períodos estáveis, ao contrário, "a perversidade e a crueldade são geralmente escondidas das classes que não a experienciam pessoalmente"[233]. Portanto, há aqui mais uma vantagem em

[230] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 22; "Egoism and Freedom Movements", 59.

[231] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 23; "Egoism and Freedom Movements", 60.

[232] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 22; "Egoism and Freedom Movements", 59.

[233] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 23; "Egoism and Freedom Movements", 60.

investigar os movimentos revolucionários: eles permitem uma abertura de perspectiva que os períodos de "normalidade" obscurecem[234].

Horkheimer ressalta que há uma "estrutura típica"[235] dos movimentos de libertação burgueses: eles possuem simultaneamente características *antiautoritárias e autoritárias*. De um lado, o elemento *antiautoritário* se justifica no motivo para a rebelião das massas: há um sentimento organizado que se volta *contra* uma determinada autoridade estabelecida — seja ela política, econômica, cultural ou religiosa. Este elemento subjetivo é capaz de ser o núcleo em torno do qual as classes não-dominantes se revoltam contra os dominantes. Para Horkheimer, o fundamento mais básico da revolta está ligado à situação material: de maneira geral, ele escreve que a "situação miserável da população empobrecida"[236] propicia condições para a emergência de não apenas um desejo cada vez mais imediato de revolta e de mudança das condições existentes, mas também de "um desejo utópico por igualdade e justiça"[237]. Não à toa, escreveu Horkheimer em *A origem da filosofia burguesa da história*, as utopias de More e de Campanella surgem por volta desta época: para Horkheimer, o pensamento utópico do Renascimento é uma espécie de reação católica e tradicionalista, mas que tem ao menos o mérito de identificar o cerne do problema das sociedades modernas: a propriedade privada[238]. Horkheimer avalia que há uma importante contribuição no *diagnóstico* dos utopistas, portanto, embora sua fundamentação típica do idealismo burguês comprometesse qualquer projeto. Seja como for, há um desejo de destituição das autoridades estabelecidas por parte das massas, uma vez que elas aparecem como representantes do sofrimento material.

Por outro lado, são também movimentos autoritários em sua estrutura. Para observar este ponto, é preciso observar que há uma grande *heterogeneidade* de interesses da classe não-dominante: ela corresponde a um conjunto bastante diverso de classes sociais e econômicas, de maneira que não é um conflito que se resume a

---

[234] Há de se notar aqui que este olhar para a história possui uma interessante semelhança com o método psicanalítico, ao menos tal como Freud enuncia nos "Três ensaios": trata-se, afinal, de uma tentativa de compreender o fenômeno "não-normal" para obter uma nova luz para compreender o "normal".

[235] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 24; "Egoism and Freedom Movements", 61.

[236] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 22; "Egoism and Freedom Movements", 59.

[237] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 25; "Egoism and Freedom Movements", 61.

[238] Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", 364.

pobres contra ricos ou de nobres contra burgueses. Há, por exemplo, setores nobres que se alinham com os burgueses mais prósperos, ou parte da burguesia que defendem o *status quo* da nobreza, bem como setores das classes mais baixas favoráveis ao poder da nobreza e da Igreja. Seja como for, havia uma grande parte da população que não fazia parte da corte e nem das Igrejas e no interior dela há uma grande variedade de classes econômicas: desde os proprietários prósperos, os pequenos proprietários, os profissionais liberais, até os camponeses, trabalhadores urbanos e os miseráveis. Quando avalia as causas das revoltas, Horkheimer alude claramente à diferença entre as classes: "a situação miserável da população foi a sua causa [das revoltas], e a burguesia urbana assuma um papel de liderança"[239]. Mais adiante, aborda as diferenças de interesses entre a burguesia urbana e o proletariado urbano junto ao campesinato:

> Os interesses da burguesia no que diz respeito ao sistema de propriedade não concorda com o interesse das massas; apesar da progressividade do sistema que a burguesia estava tentando estabelecer, desde o início ela implica um fosso entre os proprietários e a maioria da sociedade, que cresceu cada vez mais[240]

Neste contexto, o que caracteriza uma liderança burguesa é a função que ela ocupa e, por consequência, qual é a extensão da libertação que a liderança reivindica: trata-se de se colocar favoravelmente à unificação dos estados nacionais, a centralização da administração estatal, a produção e circulação das mercadorias e a um sentido individualista de liberdade. Agenda favorável à burguesia urbana contra a alta nobreza, mas que não resulta necessariamente em vantagens materiais para as classes mais baixas.

Os movimentos liderados pela burguesia possuem características em comum no que toca à relação com as massas, portanto. De um lado, o líder burguês compreende a subjetividade das massas no que toca a deposição de uma autoridade estabelecida, e nisso sua atuação tem um traço progressista, antiautoritário; de outro, ele exerce sua liderança e sua articulação de maneira a canalizar a energia das massas não para realizar um objetivo em comum, mas um objetivo que diz respeito

---

[239] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 25; "Egoism and Freedom Movements", 61.

[240] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 25; "Egoism and Freedom Movements", 61.

somente à burguesia urbana. Assim, penso que dá para caracterizar a leitura de Horkheimer a respeito da liderança burguesa como "manipuladora": isto é, o líder é capaz de compreender o contexto histórico e os interesses das massas, de realizar parcialmente esses interesses, e de usar toda a energia e mobilização das massas contra uma autoridade instituída. Não se trata, assim, de uma liderança libertadora no sentido amplo, mas apenas no sentido da classe burguesa. Em outras palavras, não é um movimento que se coloca contra *"a"* autoridade, mas contra *"uma"* autoridade; não se coloca contra a dominação em geral, mas contra um tipo específico de dominação. É o que se vê em passagens como a seguinte:

> Apesar do esforço do líder em incitar o povo para se rebelar contra as condições existentes, ele nunca pretendeu destruir a disposição das massas para a dependência psíquica ou sua fé cega para a autoridade. A propaganda do líder não combina a crítica contra a autoridade que possa ser derrubada por qualquer tendência contra a racionalidade irrestrita[241].

Só é possível compreender como o líder incita as massas se observarmos como Horkheimer compreende as massas em si. A citação acima já nos dá pistas que revelam a sua avaliação: possuem uma disposição para a *dependência psíquica* — ou uma fé cega para a autoridade, que neste contexto significa o mesmo. E tudo indica que para Horkheimer as massas são, de fato, esse conjunto de pessoas pouco instruídas, dependentes e manipuláveis: uma liderança interessada em uma verdadeira emancipação e que não se liga a valores burgueses teria o papel de tirar as massas da situação de dependência psíquica característico. Mas esta caracterização das massas tem uma justificativa material:

> por conta de sua situação miserável e sua falta de integração em um processo de trabalho racional [as massas] evidenciam um estado psicológico subdesenvolvido que era ao mesmo tempo tanto autoritário quanto rebelde, e dificilmente carrega um traço de uma consciência de classe independente[242].

---

[241] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 33; "Egoism and Freedom Movements", 67.

[242] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 32–33; "Egoism and Freedom Movements", 67.

Isto é, para Horkheimer a situação material tem papel importante para a dependência psíquica das massas. Trata-se, portanto, de um aspecto que pertence à lógica das massas e da época, maior do que as disposições individuais, ou da legalidade própria, como descrevemos no capítulo anterior. Mas, de qualquer forma, eis o ponto de Horkheimer: comparado à descrição de Freud em relação às massas, Horkheimer não afirma apenas que Freud está errado, mas ao contrário, sua descrição da relação da dependência psíquica é considerada em seu diagnóstico da década de 1930. Freud, no entanto, não ofereceria uma explicação do porquê isso acontece e não daria nenhuma indicação forte de que circunstâncias históricas aumentam ou diminuem a dependência psíquica — tratar-se-ia, afinal, de uma questão psíquica e não social. Já em "Egoísmo e movimento de libertação" Horkheimer pretende usar o diagnóstico freudiano, mas explica-lo em termos históricos da ascensão da burguesia. As massas, afinal, seriam um fenômeno moderno.

Quando caracteriza as massas em termos de dependência psíquica ou de estado psicológico cronologicamente subdesenvolvido, Horkheimer evoca nominalmente Erich Fromm. Não por acaso: afinal, era em estreita colaboração com ele que Horkheimer integra a psicanálise no IfS[243]. Quanto a este assunto em particular, isto é, sobre a dependência psíquica das massas e sua origem na situação material, Fromm dedica uma seção de sua contribuição teórica para os *Estudos sobre Autoridade e Família*, para mostrar diferenças na relação com a autoridade entre a formação camponesa e proletária e a formação dos filhos da burguesia. Partindo de tipos ideais, Fromm argumenta que, de um lado, a família de camponeses e proletários são tidas como uma comunidade produtiva [*Produktionsgemeinschaft*] e os filhos são tomados como potencial mão-de-obra futura para contribuir no sustento da comunidade:

> Condicionado pela sua situação econômica e social, cada membro familiar é, para o camponês, antes de tudo uma força de trabalho que ele tira proveito até o máximo possível. Cada criança que nasce é uma força de trabalho potencial, embora o seu uso só seja possível quando a criança tem idade suficiente para colaborar. Até lá, a criança é só

[243] Sobre a colaboração estreita entre Horkheimer e Fromm, ver Abromeit, *MH and the Foundations...*, capítulo 5. É importante destacar a ideia de que a colaboração entre ambos era estreita, porque se contrapõe contra outras leituras de que se trataria de uma convergência efêmera, como classifica Katia Genel [ver nota 147], ou de que Horkheimer era uma espécie de entrave institucional para Fromm, como parece dizer Friedman, *The Lives of Erich Fromm*.

> mais uma boca para alimentar e é sustentada tendo em vista a futura utilização da sua força de trabalho[244].

Uma relação de autoridade que tende à dominação, ou, mais especificamente, à exploração econômica. Os afetos que circulam nesta relação não é a da confiança e do amor, por exemplo, mas sobretudo os que se baseiam na hostilidade. Neste modelo familiar, as figuras parentais aparecem para a criança como "os seus piores inimigos". Quando o pai envelhece ou morre, os filhos se libertam da exploração que o pai exercia sobre eles, de maneira que eles ficam livres para que dessa vez eles mesmos exerçam essa dominação. Enfim, a partir deste quadro, Fromm conclui que se trata de um ambiente familiar, inserido em uma legalidade própria, que traz consigo uma consequência bastante marcante para a sua relação com a autoridade:

> Assim, por conta de sua situação de classe, este camponês desenvolveu um caráter em que o traço dominante é o máximo proveito de todas as pessoas e bens que estão à disposição dele; e o amor, a aspiração de que a pessoa amada seja feliz graças a ele, é um traço pouco desenvolvido[245].

Além do camponês, Fromm escreve que "algo parecido ocorre na família proletária na primeira metade do século XIX"[246], isto é, há este relacionamento típico entre pais e filhos ocorre também na formação individual do proletário. Nestas famílias, a necessidade material direciona uma relação com os filhos fundamentada no poder da autoridade do pai, uma autoridade baseada na coerção e na hostilidade.

Mas no caso da família burguesa o tipo é outro. O exemplo que Fromm expõe é o de um médico rico de uma grande cidade — não exatamente um burguês no sentido econômico do termo, neste caso, seria melhor qualificado como um profissional liberal, mas cuja vivência familiar se assemelha ao padrão burguês. Aqui a relação entre pai e filhos não está fundamentada em um interesse econômico direto, uma vez que a família não é mais fundamentada em uma comunidade produtiva. Fromm escreve que as crianças "são postas no mundo, porque os pais se alegram

---

[244] Erich Fromm, "Sozialpsychologischer Teil", in *Studien über Autorität und Familie*, 2º ed (Lüneberg: zu Klampen Verlag, 1987), 89.

[245] Fromm, 89.

[246] Fromm, 89.

em ter filhos" e "a atmosfera que a criança encontra nesta família não é uma impaciente e hostil expectativa de que chegue o dia em que seja possível tirar seu proveito, mas um suporte e gentileza amorosos"[247]. É neste mesmo sentido que Horkheimer, na seção "Família" da "Parte Teórica" dos *Estudos sobre autoridade e família*, reconhece na família nuclear burguesa um elemento emancipatório, na medida em que possui uma herança matriarcal, ainda que pálida. Tal como Hegel havia mostrado, Horkheimer observa que a estrutura familiar burguesa, diferentemente da camponesa, é capaz de proteger a formação infantil de exigências externas, como o mercado e a lei do estado:

> ao contrário do que acontece na vida pública, o homem, dentro da família onde as relações não se processam por intermédio do mercado e os indivíduos não se enfrentam com concorrentes, sempre teve a possibilidade de atuar não só como função, mas também como pessoa[248].

Assim, apesar de sua tendência à autoridade paterna, a família burguesa e o elemento do "carinho materno" é capaz de proteger o desenvolvimento da criança diante de processos impessoais que da sociedade burguesa[249]. Ao contrário do princípio da concorrência de uma sociedade capitalista, o seio familiar burguês tem na sua relação

---

[247] Fromm, 89.

[248] Max Horkheimer, "Autoridade e Família", in *Teoria Crítica I*, trad. Hilde Cohn, 1º ed (São Paulo: Perspectiva, 2008), 225.

[249] É o que Fromm defende, por exemplo, em "A Teoria do Direito Materno e a Psicologia Social" (1934), texto em que volta suas atenções à obra de Bachofen (Erich Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang III/1934* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980). Embora Bachofen apresente problemas, como a idealização do passado e a diferenciação rígida entre traços masculinos e femininos, sua obra pode ser apropriada para a crítica — tanto quanto para teorias "romântico-conservadoras". Ao apontar a existência de uma ordem matriarcal antecedente , Bachofen "desabsolutizaria" o modelo da família patriarcal, mostrando tanto que tal modelo não pode ser tomada como universal, como Freud o fez, quanto que é condicionada historicamente e, portanto, pode ser transformada — e por isso ganha simpatia de socialistas como Engels, Bebel e Lafargue. Daí que Fromm faz uma primeira caracterização do complexo patricêntrico-burguês, uma espécie de caráter social da sociedade patriarcal. Trata-se de "uma estrutura psíquica na qual a relação com o pai (ou seu equivalente psíquico) é a relação central" (224.) Haveria, no entanto, brechas matriarcais no modelo familiar burguês que poderiam ser exploradas.

materna uma tendência cujo propósito "é o desenvolvimento e a felicidade do outro"[250].

Voltando a Fromm, ele considera a família como a "agência psicológica da sociedade" e que, seguindo a linha de Freud, a primeira infância é fundamental para a formação dos traços de caráter do indivíduo. Neste caso, o que caracteriza a formação de um caráter autoritário nas massas é a relação autoritária para a qual tende uma família pressionada pelas condições materiais. Em vocabulário psicanalítico, Fromm explica isso por meio da formação do Super-eu. Para ele, a formação do Super-eu se dá na família burguesa por meio da angústia em relação à hostilidade do pai; mais do que isso, há uma proporcionalidade em relação a ele: quanto maior a hostilidade paterna, tanto maior tende a ser a força do Super-eu[251]. Nas famílias das classes mais baixas, entretanto, as relações econômicas tendem a se impor e as relações de autoridade se exacerbam, de maneira que há um desenvolvimento de um caráter autoritário nas massas. Ali a dominação do pai é direta, mas na família burguesa, eis a novidade na forma da dominação, se interioriza na forma do Super-eu. Fromm e Horkheimer, portanto, observam que a família burguesa, observada psicanaliticamente, traz consigo uma nova forma de subjetividade. De uma lado, a família propicia um ambiente seguro, alheio às demandas da vida social, econômica e jurídica, para a formação do indivíduo. A relação com o pai não consistiria em uma relação de mera dominação, como é o caso típico da família camponesa. Haveria, então, neste ambiente social, um espaço para a formação do indivíduo. A psicanálise, no entanto, mostra que a família patriarcal não é tão isenta de problemas assim, isto é, há em sua dinâmica muito mais do que segurança às ameaças externas.

No que toca às massas, os *Estudos sobre autoridade e família* tendem a considera-las como tendentes ao irracional. Isso se verifica, por exemplo, no tipo de relação que os líderes possuem com as massas: trata-se de uma relação *irracional*. Irracional em dois sentidos: primeiro, porque as lideranças não têm em vista a emancipação das massas, mas, ao contrário, o reforço de sua dependência. Neste caso, o líder incita as massas a agir contra o seu próprio interesse, na medida em que

[250] Horkheimer, "Autoridade e Família", 226.

[251] Fromm, "Sozialpsychologischer Teil", 89.

usa a energia das massas com um determinado fim político que não coincide com a libertação e a independência. O líder burguês seria, então, aquele que havia compreendido essa disposição das massas e que, conscientemente ou não, usado para fins políticos, religiosos e econômicos. Seria algo como o pai burguês que as massas não possuem, o pai que protege, mas ao mesmo tempo pune, que dá algum poder para os seguidores, mas não abre mão do seu. A característica do líder burguês, neste sentido, não é o de derrubar qualquer tendência autoritária, mas somente a autoridade estabelecida. Não se trata de dar as condições para a independência das massas, mas apenas de remover uma autoridade — e substitui-la por outra. Trata-se, de uma visão partilhada por Freud, para quem as massas tem "sua afetividade extraordinariamente intensificada, sua capacidade intelectual claramente diminuída"[252], e na qual os membros são altamente suscetíveis à sugestão mútua e, sobretudo a do líder da massa. Freud também fornece aqui uma leitura do que pode ser entendido como o *carisma* do líder, isto é, o prestígio, que nada mais é do que "o efeito de provocar sugestão"[253]. Mas o mais importante da leitura de Fromm e de Horkheimer é o fato de que essa postura não é inerente à massa, mas é resultado de um processo histórico. Isto é, as massas são, de fato, afetivas e pouco intelectualizadas, mas há uma explicação material para tal.

É preciso ressaltar, entretanto, que os movimentos burgueses *não* exercem apenas uma mudança de *quem* exerce a autoridade. Eles promovem, argumenta Horkheimer, uma novidade no processo de dominação, uma *mudança qualitativa* na característica da autoridade. Ora, fosse apenas uma mudança do comando do exercício de autoridade, poder-se-ia equiparar estes movimentos com a troca de dinastias e de senhores, o que certamente não é o caso. As disputas na cúpula da corte não eram capazes de mobilizar massas como os líderes burgueses fazem. Os movimentos de libertação burgueses, afinal, surgem com a promessa de se libertar da autoridade tradicional, com a promessa de trazer a liberdade a todos — e, neste sentido, o lema da Revolução Francesa, "liberdade, igualdade e fraternidade", é um ótimo exemplo das promessas da sociedade burguesa contra a tradição. De maneira, não é possível mais o apelo para um novo tipo de autoridade natural ou como se o direito para dominar fosse concedido por poderes externos, i.e., Deus, como é o caso

[252] Freud, "Psicologia das Massas e Análise do Eu", 39.

[253] Freud, 40.

das monarquias absolutistas, baseadas na tradição do direito divino. Na subjetividade moderna, a centralidade da autoridade não está vinculada diretamente à figura do monarca, por exemplo, mas passa por um processo de *internalização*.

> Sem o processo de espiritualização e internalização é impossível imaginar não apenas o impressionante desenvolvimento da tecnologia e simplificação do processo de trabalho — em suma, aumento do poder humano sobre a natureza — mas também os pré-requisitos humanos para uma forma mais desenvolvida de sociedade[254]

O que quer dizer que há uma nova forma de subjetivação da dominação. Uma forma interiorizada dela, por assim dizer. Claro que a autoridade física, externa, ainda cumpre um papel importante na modernidade, mas o que a época burguesa inaugura é a predominância de uma autoridade interiorizada. E, neste sentido, a moralidade se mostra, para Horkheimer, como um elemento central para compreender este processo de interiorização psicológica da dominação. Horkheimer coloca a reunião das massas em torno da liderança como instrumento essencial para a internalização das pulsões e para a influência irracional das massas. Se nos períodos de estabilidade instituições como a escola, a família ou a religião é o que serve atua como instâncias de subjetivação da dominação, nos períodos de revolucionários é na praça pública, nas ruas, a ocasião que o líder burguês encontra as condições ideais para exercer sua influência sobre as massas. Na seguinte passagem, Horkheimer não deixa qualquer dúvida a respeito da sua posição quanto a isso:

> A liderança que canaliza o povo para objetivos particulares e alcança a internalização das pulsões que não podem ser satisfeitas neste período emprega um instrumento específico: o discurso nas reuniões de massa[255]

O discurso público não é necessariamente irracional ou ferramenta de manipulação. O próprio discurso público, lembra Horkheimer, passa por uma mudança de função social no decorrer da história. Se observarmos a ágora da Grécia clássica, por exemplo, havia ali uma assembleia composta por homens livres, cuja argumentação

---

[254] Horkheimer, “Egoism and Freedom Movements”, 74.

[255] Horkheimer, 75.

passava pelo crivo da racionalidade. Claro, a sociedade grega não é exatamente o que se pode chamar de livre, mas eis o fator que Horkheimer destaca: os discursos não eram direcionados para os escravos, de maneira que sua dominação não se dava via internalização, mas sobretudo via coerção física. Mas a função do discurso público passa por uma transformação histórica decisiva na modernidade. Aqui a população se torna a endereçada dos discursos, e, por isso, o teor do discurso muda, o que se relaciona com a mudança nos fundamentos da dominação. O que, por sua vez, altera a estrutura dos discursos, que passam a ser "metade é argumentação racional e metade é meio de dominação irracional"[256]. Eles se tornam uma ferramenta que pretende produzir um determinado efeito e, para tal, ele precisa estabelecer uma relação pulsional afetiva entre líder e massas.

> Os discursadores religiosos tanto como os políticos da burguesia escolhem suas palavras não tanto por serem apropriadas ao objeto, mas pelo seu efeito. Qualquer desenvolvimento durante o discurso em si, ou qualquer interação entre falante e participante que vá além do puramente pulsional tende a não ocorrer[257]

Mas é preciso ressaltar que o que Horkheimer chama de irracionalidade não está contida somente no discurso em si. É preciso considerar o evento em que o discurso se dá como um todo. Horkheimer escreve que há nas reuniões de massa outras apresentações que dão a estes encontros uma força a mais para mobilizar a irracionalidade: um apelo "estético". Digo "estético", entre aspas, por dois motivos: primeiro, porque não é um termo que o próprio Horkheimer usa em seu texto, ao menos não na década de 1930 para se referir a esta influência; segundo, porque não se refere a estética estritamente no sentido artístico, embora haja uma relação aqui, mas na forma como a sensibilidade dos participantes dos encontros são afetadas. Mas creio que o uso da palavra se justifica por passagens como esta:

> É a forma característica da manipulação dos estratos sociais perigosos e está permeada de elementos irracionais. Nesta situação, é crucial tratar a psique do povo mecanicamente, como é mostrado pelo conjunto de valores no formato externo, as canções antes e depois do discurso, e a aparição solene do líder. O discurso em si não é usado

[256] Horkheimer, 75.

[257] Horkheimer, 79.

> para guiar as forças racionais da consciência, mas é usado para evocar certas reações[258]

Isto é, não se trata apenas do discurso, de um líder que diz o que deve ser feito e de uma massa que assente e obedece por inércia. A influência do líder ocorre porque há uma situação coletiva, em que cada indivíduo, como parte de um todo, se identifica com os outros indivíduos na medida em que compartilham "símbolos, cerimônias, uniformes e frases"[259]. O líder faz uso e se beneficia de uma linguagem simbólica capaz de unir as massas em torno de si contra um inimigo em comum. Grandes aparições, discursos memoráveis ou atos públicos grandiosos fazem parte da mobilização pulsional das massas.

Enfim, a reunião das massas são ocasiões, escreve Horkheimer, que oferecem uma condição ideal para a "sugestão de um certo comportamento"[260]. Aqui o termo *sugestão* nos fornece, sem dúvidas, pistas importantes. Pode-se ver aqui mais uma semelhança com as reflexões de Freud em "Psicologia das Massas e Análise do Eu", para quem a psicologia das massas é uma espécie de hipnose coletiva, em torno da identificação com a figura do líder e dos outros membros da massa. Tal como o hipnotizador exerce suas sugestões para o hipnotizado, o líder o faz para as massas; e tal como o vínculo entre o hipnotizador e o hipnotizado não se trata de um vínculo racional, dado que o hipnotizado está "entregue", da mesma natureza é o vínculo entre líder e massa.

Em que medida, entretanto, o discurso do líder é aceito pelo membro da massa como uma sugestão? Em primeiro lugar, por conta da posição em que o líder é colocado, uma posição de onipotência, com o qual os membros da massa se identificam. Mas como se caracteriza esta posição? Horkheimer escreve: "Eles (os líderes) experienciam eles mesmos como executores de um poder antigo maior e a imagem que os inspira carrega mais características do passado do que de um futuro melhor"[261]. Aqui há uma aproximação inveitável com a teoria weberiana da dominação carismática. Noutra passagem a menção é direta: "os arredores de sua pessoa com

[258] Horkheimer, 77–78.

[259] Horkheimer, 63.

[260] Horkheimer, 79.

[261] Horkheimer, 67.

qualidades mágicas para as massas, seu 'carisma'"[262]. O que Horkheimer faz aqui é, creio, tentar explicar a ideia weberiana do carisma fora da sua formulação abstrata típico-ideal, mostrando quais são os mecanismos psíquicos por trás dele; por outro lado, permite uma leitura psicanalítica da formação das massas que são mais amplos do que processos individuais de identificação, ou, em outras palavras, permite entender a massa no ponto de vista sociológico. Como interpreto, Horkheimer sugere que Weber ajuda a compreender e completar as lacunas de Freud - e vice-versa.

Enfim, de maneira sistemática e resumida, com o risco de parecer simplista demais, o argumento de "Egoísmo e movimento de libertação" consiste no seguinte: há uma situação inicial de desigualdade, dominação e de acirramento das classes sociais. Desta situação, uma figura de liderança carismática é capaz de catalisar as energias sociais contra esta situação e contra as autoridades instituídas. De maneira geral, os discursos dos líderes, que em geral recebem uma organização bastante estética, possuem apelo para todos, sobretudo para as classes médias e os estratos mais baixos, e advogam pela liberdade e igualdade, contra as autoridades, contra a corrupção material e moral das classes dominantes. Em torno do líder, capaz de agregar e mobilizar cada vez mais pessoas, reúne-se uma massa cada vez mais significativa capaz de se rebelar. Entretanto, à medida em que as vitórias políticas aparecem, o discurso do líder muda: em favor das classes médias ascendentes, o líder aparece como figura não mais inflamadora, mas apaziguadora, com ideia de conter a rebelião das massas e de impedir e relativizar a realização das promessas iniciais feitas no processo. Para as grandes massas, a liberdade prometida ao início do processo não é alcançada. Para os líderes e as classes ascendentes, há uma evidente ascensão social.

*

É este arcabouço teórico com que Horkheimer analisa fatos históricos, a Reforma, por exemplo. Ele inicia recuperando a análise de Engels em que compara a

[262] Horkheimer, 97.

transformação constitucionalista da Alemanha com a Reforma[263]. Mas é preciso notar alguns fatos. Antes da publicação das 95 teses, que deram início à controvérsia pública que culminariam na Reforma, Lutero já ocupava uma cátedra na Universidade de Wittenberg, fundada em 1502. Mas ele também o responsável pela paróquia de Wittenberg, fato que o colocava não apenas entre os intelectuais, mas também lhe dava uma penetração popular. O fato é que já nessa experiência Lutero já demonstrava leituras da Bíblia que não concordavam na integralidade com a posição oficial da Igreja — o que, na verdade, não era incomum, como os diversos monastérios no interior da Igreja (como, por exemplo, os franciscanos, os agostinianos) testemunham. E cabe lembrar que já havia um movimento crescente em várias regiões da Europa contra a autoridade católica, como, por exemplo, o de Jan Hus, bem como intelectuais tais como Ockham, Biel e mesmo Erasmo[264]. Isto é, se por um lado é verdade que a atuação de Lutero e de seus escritos foram de importância fundamental para a história do ocidente, por outro lado é também equivocado dizer que ele a sua discordância com a Igreja foi completamente inovadora. Havia à época um caldo de cultura, dentro da Igreja inclusive, que torna plausível o surgimento de mais uma leitura da Bíblia. Afinal, Lutero mesmo não tinha qualquer pretensão de criar um novo cisma no cristianismo. Mas em 31 de outubro de 1517, as 95 Teses de Lutero são publicadas. De qualquer modo, a polêmica e o sucesso de Lutero foram tamanhos que a sua impressão e publicação já haviam alcançado a Alemanha toda em alguns meses. A polêmica entre os intelectuais católicos já estava colocada, inicialmente entre os seus representantes no Sacro-império, mas logo depois chegaria à Roma. Vale salientar que muitos dos seguintes escritos e sermões de Lutero, desde os mais acadêmicos até os mais populares, ganharam projeção, como testemunham as impressões da época e o alcance de sua obra. A partir de então, sua presença passa a atrair o interesse das pessoas, nas cidades em que passava. E é aqui, segundo a minha leitura do texto de Horkheimer, que se encontra a grande novidade de Lutero: por meio de sua capacidade carismática de despertar a curiosidade das massas, ele foi capaz de transformar a polêmica teológica em um movimento mais amplo da sociedade. Finalmente, em 1521, já depois de excomungado e de queimar em público a bula papal que confirma sua expulsão, é intimado a comparecer em Worms para

[263] Horkheimer, 80–81.

[264] Skinner, *The foundations of modern political thought*.

renunciar à sua palavra e deixar de se impor contra o Papa e o Imperador católico — e que nega a renúncia. Durante o seu retorno a Wittenberg, ocorre o episódio do falso sequestro de Lutero, ocasião forjada pelo príncipe Frederico para protegê-lo no castelo de Wartburg, onde irá iniciar a famosa tradução da Bíblia.

No período entre 1517 e 1521, Engels escreve que o movimento da Reforma ainda "não possuía caráter definido"[265]. Ocorre que o movimento contra a autoridade da Igreja se expande por toda Alemanha, e o tamanho do movimento, bem como as maiores distâncias da época que torna a comunicação mais lenta, o torna bastante heterogêneo. E sobretudo depois de 1521, Engels nota que os textos de Lutero, quando instados a tomar lado na convulsão religiosa e social que ocorria na Alemanha, possuem uma preferência bastante clara: "ele deixa de lado os elementos populares do movimento e se junta ao trem da classe média, da nobreza e dos príncipes"[266]. Cabe lembrar que havia, com o perdão do termo anacrônico, um certo "nacionalismo" alemão à época. Além disso, havia também um descontentamento de príncipes dentro do Sacro-império com a centralização do o Imperador Carlos V e, sobretudo com a interferência estrangeira de Roma nos assuntos locais. Por isso, oferecer proteção a Lutero poderia ser estratégico para os príncipes como medida de política interna para atrair o apoio da população.

Mas, como Horkheimer destaca, o episódio mais marcante do vínculo de Lutero com a nobreza local foi a postura dele em 1526 durante a Guerra dos Camponeses. Em suma, a revolta dos camponeses se inicia em 1524 no sul da atual Alemanha, na fronteira com a Suíça, e se espalha pelos principados germânicos. Influenciados pelas ideias dos reformadores, os camponeses demandavam, em suma, o controle comunitário pelos pastores, a abolição da servidão, a restauração dos usufrutos comunais e a remoção de obstáculos legais e financeiros sobre indivíduos e famílias camponesas[267]. Como fundamento religioso, a Reforma contribui para suas demandas já que por trás delas está a remoção da autoridade mundana dos príncipes como intermediária da autoridade de Deus. Neste caso, os revoltosos alegavam estar seguindo as palavras de Deus e recusando a glorificação da criatura da autoridade

[265] Apud Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 50; "Egoism and Freedom Movements", 80.

[266] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 51; "Egoism and Freedom Movements", 81.

[267] É o que explica, por exemplo, Tom Scott, *Thomas Müntzer: Theology and revolution in the German Reformation* (Nova York: Palgrave Macmillan, 1989).

mundana. Thomas Müntzer, pastor protestante que desponta como um dos principais líderes das revoltas, é considerado por Horkheimer como um pensador que pensa uma utopia por meio de uma leitura da Bíblia, mas que não tem a "paciência idealista" para a sua realização. Segundo ele, Müntzer está para a Alemanha mais do que Thomas More está para a Inglaterra, na medida em que ele articula a realização da igualdade e da justiça divina no plano mundano, não se limitando a um papel idealista contemplativo. As rebeliões camponesas eram um sinal do retorno de Cristo à Terra[268].

Neste contexto em que as disputas religiosas se acirram em conflitos, Horkheimer quer destacar o papel de Lutero. O movimento de Lutero agora passa a ganhar contornos de uma verdadeira Reforma e vê-se divisões bastante heterogêneas neste movimento: desde os príncipes que queriam se afastar da autoridade de Roma e do Sacro Império Romano-Germânico até os camponeses revoltosos. Embora tenha iniciado o movimento e se dirigido às massas entre 1517 e 1524, Horkheimer destaca que Lutero adota nesta ocasião uma postura bastante clara. Em favor dos nobres e dos príncipes que lhe ofereciam proteção, Lutero não apenas consente, mas encoraja o massacre contra os camponeses: eles devem ser "perfurados, amontoados, estrangulados" e mostrar piedade em relação a eles é considerado pecado. Os exércitos dos príncipes, equipados e treinados, vencem os camponeses. Se lembrarmos que a classe dos camponeses era também heterogênea, podemos ver como Lutero se porta também neste caso. O que Horkheimer nota de curioso é que Lutero pede para que os camponeses mais prósperos economicamente sejam poupados, uma vez que poderiam apenas ter sido levados pelo momento: inclusive, ele dirige repreensões contra os príncipes que exterminaram indiscriminadamente os camponeses, sem considerar essa divisão econômica interna[269].

Para Horkheimer, essa postura de Lutero mostra que seu sucesso se deu por saber conduzir seu movimento como um líder burguês, sabendo compreender a direção dos eventos para tomar suas decisões, favorecendo uma ou outra classe social. No caso, Horkheimer considera típico dos movimentos burgueses a aliança inicial com as massas populares no início do processo e, depois da consolidação do

[268] Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", 373.

[269] Ver Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 51–52; "Egoism and Freedom Movements", 81.

processo, a tomada de decisões que se voltam, por variados motivos, para as classes médias e altas. Mais do que isso, a liderança burguesa é aquela capaz de compreender a situação das massas e os mecanismos para mobilizá-las. Ele soube apelar para a afetividade das massas para obter o seu apoio, como suas manifestações públicas mostram. Ainda é disputado se Lutero de fato pregou as 95 teses na porta da Igreja, se foi na porta da Universidade, ou se era um hábito que se pregasse os ensaios teológicos que seriam debatidos posteriormente. Mas há eventos bem documentados como a queima da bula papal em público e a negativa diante do imperador do Sacro-império. Além disso, nota-se que há na linguagem de Lutero um elemento capaz de mobilizar afetividades: no caso, as ofensas diretas, sem quaisquer liturgias, contra seus adversários, articuladas com dom retórico. Alguns exemplos: a Igreja seria uma "instituição do demônio"; contra outros pregadores dizia que eram "glutões vergonhosos e servos de seu próprio estômago, mais propriamente guardadores de porcos e cuidadores de cães do que pastores e cuidadores de almas". Sobre a linguagem de Lutero, Febvre escreve:

> Injúrias violentas, brutais, sem medida nem inteligência, de uma grosseria que não tardará a ultrapassar todos os limites, conforme a pressão da moral monástica deixar aos poucos de refrear Lutero... Grosseria de homem do povo, de um filho de mineiro criado em um ambiente sem elegância trazendo em si as taras hereditárias de uma raça bem próxima de origens bastante baixas[270]

Uma característica central dos movimentos burgueses contra a autoridade é o apelo à moralidade. Trata-se de um ingrediente fundamental na reflexão de Horkheimer: a moral serve como uma ferramenta para dirigir as massas contra autoridade estabelecida. Ele escreve que os movimentos burgueses carregam consigo um "*pathos* da justiça"[271]: a autoridade deve ser denunciada, porque ela é imoral. Seu poder só se justificaria porque as pessoas que ali estão praticam atos escusos, fundamentados no interesse egoísta e, portanto, contrários ao real interesse do povo. Há em comum no pensamento burguês encarnada nos líderes e no discurso dos movimentos, diz Horkheimer, a ideia de uma imoralidade e egoísmo humanos — seja oriunda de uma natureza humana, como é o caso de Hobbes, ou herdada da

[270] Febvre, *Martinho Lutero, um destino*, 137.

[271] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 26; "Egoism and Freedom Movements", 62.

socialização fundada na propriedade privada, como argumenta Rousseau — representados pelas classes privilegiadas. Seja como for, há uma imoralidade de saída no *ethos* moderno. Mas a imoralidade não pode, evidentemente, ser simplesmente aceita: uma das respostadas dadas a ela, além do pensamento utópico, é dada por uma noção abstrata, formal e universal de moral e justiça, de maneira que todos devem ser considerados como iguais e ter os mesmos direitos. Nesta lógica, tomar partido em favor dos pobres em detrimento dos ricos, por exemplo, significa conceder privilégios indevidos[272].

Esse interesse na moralidade é parte fundamental da interiorização da autoridade. Isso ocorre porque as lideranças burguesas evidentemente não satisfazem todos os desejos das massas,

> é crucial redirecionar as forças desencadeadas para dentro e espiritualizá-las (...). O processo de internalização, que começou já na Idade Média, tem uma de suas origens aqui (...). O líder burguês tenta idealizar e espiritualizar os desejos brutais por uma vida melhor, a abolição das diferenças e a introdução de uma verdadeira comunidade — ideais que foram representados naqueles séculos por populistas religiosos e utopistas teológicos[273]

É preciso, entretanto, encontrar um caminho para as forças desencadeadas. Por meio da moralidade, o líder burguês encontra dois: primeiro, o que se encontra descrito acima, é direcionar as forças para dentro, para conter a própria natureza humana. Horkheimer ressalta que é característica do líder, e em especial em Lutero, a desvalorização moral da vida humana. É do protestantismo que surge, afinal, a ideia da depravação total, segundo a qual a condição humana se segue da condição de pecador. Há aqui, então, uma antropologia, segundo a qual a natureza humana deve ser trabalhada, combatida via ação moral.

> O apelo às massas para negar a satisfação adequada de suas pulsões e de volta-las para dentro é acompanhada, como um tipo de consolo, com a convicção sempre repetida de que aqueles que não alcançam a

[272] Ver Horkheimer, “Egoismus und Freiheitsbewegung”, 26; “Egoism and Freedom Movements”, 62.

[273] Horkheimer, “Egoismus und Freiheitsbewegung”, 40–41; “Egoism and Freedom Movements”, 73.

> renúncia e o empenho estão condenados e não escaparão de sua terrível pena[274]

O que já nos leva para o segundo caminho apontado por Horkheimer: o caminho externo, a busca por grupos sociais mais vulneráveis que servem de bode expiatório, um grupo condenado ao sofrimento. Para Savonarola, por exemplo, o alvo eram os corruptos. Para Lutero, judeus, "turcos" e os papistas representam esses grupos. Por isso, apesar do desprezo pela humanidade, o líder burguês "não perde sua popularidade na medida em que há outros fora que estão radicalmente perdidos"[275].

Quando descreve as características do líder burguês, Horkheimer tem sem dúvidas em vista o fenômeno fascista do início do século. Não é por acaso. Afinal, quando descreve o movimento de Savonarola, Rienzo ou mesmo a Reforma, o uso das massas para chegar ao poder e a aliança com uma classe ascendente, a papel do discurso público e a influência sugestiva para o comportamento das massas, parece claro seu objetivo: ele descreve o comportamento de uma massa de tipo fascista. A intenção, neste caso, é política. Horkheimer quer mostrar que o nazismo não é um fenômeno novo, não se trata de um fenômeno que rompe com a ordem burguesa, mas apenas revive um de seus momentos revolucionários. Os métodos para o acesso ao poder, bem como as técnicas estéticas para a atração das massas, não são rupturas em relação à individualidade burguesa, mas são, por assim dizer, uma nova versão dela.

[274] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 46; "Egoism and Freedom Movements", 77.

[275] Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", 46; "Egoism and Freedom Movements", 77.

III. Angústia e razão: filosofia da história e subjetividade

Um novo diagnóstico de tempo

O final dos anos 1930 e início da década de 1940 já oferecia um distanciamento histórico razoável para a análise do nazismo. A partir de então, já não restavam mais dúvidas para qualquer pensador de que o fenômeno não seria apenas mais um dos episódios da longa crise da república de Weimar, de que Hitler não poderia ser "amansado" ou de que as instituições alemãs o conteriam, como chegaram a apostar jornalistas, analistas e líderes partidários. Isso porque a partir de meados da década de 1930, a Alemanha nazista consolida uma movimentação de peças, tanto no plano doméstico quanto na política externa, que elevam o nível de tensão na Europa. Em períodos como esses, intelectuais se colocaram — e, na verdade, ainda hoje se colocam — a tentar compreender os aspectos sociais, políticos, econômicos, psicológicos e culturais por trás das ações e das reações das peças em jogo. E dentre as interpretações feitas, como se diz, "a quente", no calor do momento, não havia qualquer consenso, como costuma ser.

No IfS não foi diferente. O debate sobre a ascensão do autoritarismo nazifascista foi central na agenda de pesquisa do IfS, como se sabe. Os pensadores ligados ao IfS, entretanto, desde o início observavam que a ascensão de Hitler não era apenas resultado de uma determinada estratégia política e de propaganda, mas sim de um fenômeno social, cultural e psicológico muito mais complexo — e que não ocorria apenas na Alemanha. No fim da década de 1930, já no exílio e agora de mudança de Nova York para Los Angeles, a discussão no IfS a respeito da natureza do autoritarismo, do nazismo e das possibilidades de emancipação neste cenário nunca deixou de acontecer, é importante deixar claro. Mas há uma novidade que aparece neste período, mais intensamente entre 1941 e 1942, que serve como uma

espécie de marco para uma mudança de diagnóstico de tempo: um debate intenso e acalorado sobre a organização *econômica* do nazismo. Sobre isso, há uma vasta documentação na literatura secundária sobre a Teoria Crítica. Nela, parece haver uma certa concordância no que diz respeito a dois "*fronts*" intelectuais em oposição, como resume Helmut Dubiel. Sobre isso, a seguinte citação traz de maneira concisa a sua composição: "Os dois *fronts* consistiram, de um lado, por Franz Neumann, Gurland, Kirchheimer e Marcuse e, de outro lado, por Pollock, Horkheimer, Adorno e Leo Löwenthal"[1]. E vale notar: a ordem dos nomes que Dubiel elenca em cada *front* não é por acaso. Os primeiros, i.e., Neumann e Pollock, são os que, por assim dizer, lideram as teses centrais que guiam cada front da interpretação econômica da economia pós-1929 e a consolidação do nazifascismo.

Nesta polêmica, Horkheimer se posiciona em favor de Pollock, como vimos no testemunho de Dubiel. Se prosseguirmos na letra do próprio Dubiel, podemos observar uma interpretação possível e bastante influente de como se deu este posicionamento de Horkheimer e como ele reverbera na obra posterior:

> Seja como for, Horkheimer e Adorno interpretaram a teoria de Pollock do capitalismo de estado desta maneira e adaptaram seu argumento para sua própria teoria na *Dialética do esclarecimento* (...). Adorno e Horkheimer encontraram na teoria de Pollock o refinamento político-econômico de sua própria tese (um refinamento que eles próprios nunca fizeram), a saber, que a dominação não mais assume uma forma econômica, como no liberalismo, mas sim uma forma imediatamente política, como na época pré-burguesa[2].

Para Dubiel, a tese do capitalismo de estado é fundamental para compreender a *Dialética do esclarecimento*, porque Horkheimer e Adorno partem desta tese. Mas para ele, a crítica da razão instrumental, modelo crítico que a obra desenvolve, seria, então, uma espécie de resultado da adaptação que ambos fizeram de Pollock. Além disso, Dubiel interpreta que o "refinamento" de Pollock permite que Horkheimer e Adorno observem que a mudança econômica trouxe consigo uma mudança na fonte da dominação, que deixa de ser econômica e passa a ser imediatamente política, tomando uma forma, como ele escreve, "pré-burguesa".

---

[1] Dubiel, *Theory and Politics*, 79.

[2] Dubiel, 81.

As considerações de Dubiel são muito interessantes e merecem atenção — trata-se sem dúvidas de um dos livros mais importantes sobre a história da Teoria Crítica. Mas gostaria de levantar dois pontos sobre a leitura de Dubiel a respeito da *Dialética do esclarecimento*. Em primeiro lugar, Dubiel afirma que a *Dialética do esclarecimento* é uma espécie de adaptação da tese do capitalismo de estado, tese que ofereceu um refinamento político-econômico para o que eles vinham pensando. Ora, é inegável que Pollock exerceu uma influência considerável no pensamento de Horkheimer e Adorno, não apenas pela amizade e proximidade pessoal destes autores, nem pela dedicatória do livro a Pollock, mas sobretudo em termos de mudança de diagnóstico de tempo[3]. Este é o ponto fundamental que permite observar uma mudança entre os modelos críticos de Horkheimer e do IfS, bem como a influência de Pollock sobre os autores da *Dialética do esclarecimento*. Em segundo lugar, Dubiel tem razão em afirmar que a forma como os autores pensam a dominação muda em relação ao modelo crítico correspondente ao do capitalismo privado monopolista. Mas creio que seja equivocado pensar que a *Dialética do esclarecimento* pensa a dominação em termos "imediatamente políticos", como Dubiel escreve na citação acima. Ou que a dominação sob o capitalismo de estado tenha alguma proximidade com a dominação pré-burguesa. Na verdade, a atenção que Horkheimer e Adorno dão a um aspecto histórico e antropológico das comunidades nativas, à cultura grega, tentando rastrear aspectos que indiquem a consolidação de aspectos consagrados na cultura ocidental, não quer sugerir que a forma da dominação, como a frase de Dubiel pode soar, tenha regredido àquelas formas. É verdade que a reflexão a respeito da dominação, que passa pelas etapas pré-burguesas, quer buscar já ali traços do que viria a se tornar a dominação moderna. Mas isso é muito diferente de dizer que a dominação moderna tome uma forma "pré-burguesa" "imediatamente política".

Antes de prosseguir para a *Dialética do esclarecimento* e no meu argumento que explicite os equívocos que creio que há em Dubiel, é preciso passar antes pela compreensão da maneira pela qual Horkheimer interpreta a tese do

[3] Como registra, por exemplo Marcos Nobre, "Max Horkheimer: A Teoria Crítica entre o Nazismo e o Capitalismo Tardio", in *Curso Livre de Teoria Crítica* (Campinas: Papirus, 2008), 35–52. Wiggershaus, Jay e Abromeit também mostram a importância da tese do capitalismo de estado de Pollock na teoria de Horkheimer dos anos 1940, mas creio que o fato de Nobre ressaltar que é mudança do diagnóstico de tempo o elemento central está por trás da mudança teórica torne o seu texto interessante.

capitalismo de estado. Ou, em outras palavras, é preciso entender qual o diagnóstico de tempo de Horkheimer que fundamenta sua mudança teórica. Este momento de ruptura é importante para compreender não apenas as origens de uma mudança de modelo crítico adotado por Horkheimer, que passa do materialismo interdisciplinar dos anos 1930 para a crítica da razão instrumental nos anos 1940, mas também para compreender qual a natureza e a função da psicanálise neste novo diagnóstico da dominação.

Um dos primeiros sinais de mudança no diagnóstico de tempo está no ensaio "Os judeus e a Europa" (1940). Já estamos nos anos 1940 e a esta altura a guerra já havia iniciado e a perseguição aos judeus que já vinha escalando sob o nazismo, não apenas como violência de estado, mas como um aspecto cultural que toma parte significativa da sociedade alemã, passa a ganhar dimensões brutais. Trata-se de um tema inescapável para os intelectuais da época, sobretudo para um alemão de origem judaica, como é o caso de muitos membros do IfS. Mas para compreender o antissemitismo e a dimensão que ele atinge no nazismo, diz Horkheimer, é preciso "considerar as tendências dentro do capitalismo", afinal, "o novo antissemitismo é o emissário da ordem totalitária que se desenvolve a partir da ordem liberal"[4]. Claro, o antissemitismo não surgiu com o nazismo, mas o argumento de Horkheimer aqui é a respeito de um novo antissemitismo, aquele que o nazismo desenvolveu e operou como discurso partidário. Na verdade, o antissemitismo no liberal século XIX havia encontrado um espaço confortável para crescer e se tornar forte o suficiente para virar algo novo.

No texto, Horkheimer estabelece seu diagnóstico a partir de uma análise comparativa entre a ordem totalitária e as formas do capitalismo que a precedeu, entre o fascismo e o capitalismo liberal. É preciso lembrar, no entanto, que esta comparação também quer mostrar que o fascismo não representa uma ruptura com o liberalismo, mas sim a efetivação de sua lógica. A ordem totalitária, como citado acima, se desenvolveu da ordem liberal, é produto dela. Nas palavras de Horkheimer: "a ordem totalitária difere de seu predecessor burguês apenas no fato de que perdeu suas inibições"[5]. Ao que dá a entender, é uma diferença menos qualitativa e mais

[4] Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang VIII/1939-40* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 115.

[5] Horkheimer, 116.

quantitativa. Por isso, uma análise do fascismo deve passar necessariamente por uma análise do capitalismo: isto é, se o totalitarismo fascista é resultado da ordem burguesa, mas sem inibidores, o autoritarismo que um partido político ou, no limite, uma sociedade manifesta, está relacionada com os processos econômicos da sociedade. Horkheimer é mais enfático: se o fascismo é um desenvolvimento do capitalismo liberal, "quem não quer falar sobre o capitalismo, também deve se calar ao falar sobre o fascismo"[6].

É uma evidência da primazia dada à economia e sua ligação ainda ao modelo crítico do materialismo interdisciplinar. Quando ele escreve que "não é necessária uma revisão da teria econômica para entender o fascismo"[7], ele se refere a uma economia de matriz marxista, embora não a nomeie. A referência ao marxismo fica evidente algumas linhas antes quando descreve quais foram os principais saldos da "teoria econômica":

> A teoria destruiu o mito da harmonia de interesses; ele representou o processo econômico liberal como a reprodução de relações de poder por meio da liberdade de contrato, que são compelidas pela desigualdade de propriedade[8].

A "teoria" denunciou o liberalismo, mostrou como a sua lógica é contraditória consigo mesma. Isto é, a lógica do livre contrato não produz uma harmonia de interesses, resultado da negociação livre entre capitalista e proletário. Se é verdade que no mercado o capitalista depende da força de trabalho do proletário para ver o seu negócio prosperar e o proletário, por sua vez, depende da venda de sua força de trabalho para a subsistência, a dependência mútua não resulta em uma negociação harmônica. Há, para ser breve, pesos diferentes no que cada uma das partes pode oferecer e consequências diferentes para cada parte caso o contrato não seja selado; problemas de ordem existencial surgem para o proletariado quando as exigências de

---

[6] Horkheimer, 115. Nota-se também como Marcuse elabora a relação entre o liberalismo e o fascismo, mostrando os pontos que ambos possuem em comum. Testemunho de que este debate já era corrente e, de certa forma, aceito dentro do IfS. Ver Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang III/1934* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980).

[7] Horkheimer, "Die Juden und Europa", 115.

[8] Horkheimer, 116.

cada uma das partes e o valor acordado são determinados pelo mercado. Por isso, a fundamentação da ordem liberal no livre contrato é uma reprodução das relações de dominação, é uma justificativa do dado. Questões e reflexões que foram levantadas por Marx.

Horkheimer considera aqui que, considerando o histórico das sociedades europeias, a o período liberal burguês foi um "interlúdio de um século" [*dem hundetjährigen Zwischenspiel des Liberalismus*][9]. Isso porque ele, a partir das grandes revoluções burguesas, rompe com uma forma de dominação direta, baseada no poder político, do monarca, sobretudo. Isso não significa evidentemente que política e economia se separam, mas sim que o que é central para compreender as formas de dominação é a economia: a crítica da economia política de Marx tem, justamente, o propósito de compreender a dominação partindo de uma investigação aguçada do capitalismo. O século a que Horkheimer se refere é o século XX, depois da era das revoluções burguesas. Se no "sistema mercantil", forma econômica que conseguiu casar o poder monárquico do Antigo regime com o capitalismo, o poder ainda está demasiadamente centralizado no estado e, se quisermos, na figura do monarca, o capitalismo liberal do século XIX, por sua vez, tem como característica uma descentralização do poder: "anteriormente a burguesia era decentralizada, um senhorio de muitas cabeças"[10]. Embora ainda compusessem uma pequena parcela da população total da Europa, o capitalismo liberal era composto por muitos capitalistas. Outro aspecto que diferencia a dominação capitalista da dominação monárquica tradicional é o fato de que a dominação do capitalista está sempre em risco. Isto é, sua posição de classe não está garantida e segura, mas está também sujeita aos movimentos do capital, ou, nas palavras de Horkheimer, "depende de constelações cegas de poder"[11].

É a condição para que certo grau de autonomia pudesse se desenvolver. No campo teórico, a filosofia burguesa inaugura reflexões a respeito da autonomia e da privacidade, que servirão de fundamento para pensar a noção de indivíduo — a de indivíduo burguês, para ser mais preciso. Se a lei do mercado é o que rege o sustento

[9] Horkheimer, 121.

[10] Horkheimer, 116.

[11] Horkheimer, 116.

material da vida do indivíduo, por outro lado, a esfera privada do burguês, a vida familiar e o tempo livre, por exemplo, possuem lógicas de funcionamento distintas, embora sejam inevitavelmente influenciadas pelos processos econômicos. As críticas que Horkheimer dirige ao liberalismo não deixa de apontar as possibilidades intrínsecas que estavam contidas ali:

> O liberalismo continha os elementos de uma sociedade melhor. A lei ainda possui uma generalidade que também se aplicava àqueles que governavam. O estado não era seu instrumento imediato. Que se expressava de maneira independente não era necessariamente perdido.[12]

Há aqui, portanto, uma espécie de ressalva que Horkheimer faz ao liberalismo. Ele contém elementos para uma sociedade melhor — ou emancipatórios, se quisermos. Isto é, a crítica ao liberalismo não pode deixar de observar quais foram os seus ganhos históricos em relação à emancipação, embora os bloqueie, ao mesmo tempo. O liberalismo permite uma experiência de uma espécie de "reino da liberdade, que se origina fora da oficina"[13], isto é, no tempo livro, como Horkheimer escreve em seu texto "Arte e cultura de massa". A experiência da vida privada é um resultado histórico que permite tanto a imaginação, a possibilidade de novas formas de vida e a fruição estética, quanto a crítica[14]. Ainda que seja limitada no âmbito do capitalismo, é a individualidade burguesa no exercício da sua vida privada que permite ao burguês "transcender a função que a sociedade impõe a ele por meio da divisão do trabalho"[15].

Mas esta ressalva na crítica que dirige ao liberalismo vem, por sua vez, acompanhada de outra ressalva. Logo adiante, Horkheimer aponta quais foram as limitações da experiência do liberalismo e de sua noção *frágil* de justiça:

---

[12] Horkheimer, 134.

[13] Max Horkheimer, "Art and Mass Culture", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang IX/1941* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 291.

[14] Em sentido semelhante a Horkheimer, Habermas descreve historicamente como a vida "fora da oficina" do burguês deu origem não apenas a centros intelectuais, mas como um elemento importante para a formação da esfera burguesa. Ver Jürgen Habermas, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, trad. Denilson Werle (São Paulo: Editora Unesp, 2011), capítulos II e III.

[15] Horkheimer, "Art and Mass Culture", 291.

> Certamente esta proteção existiu apenas em uma pequena parte do mundo, nos países em que ele [o liberalismo] desembarcou. Mesmo a justiça frágil estava limitada a certas áreas geográficas. Mas quem tem parte em uma ordem humana limitada não pode se espantar quando se torna vítima de suas próprias limitações.[16]

O que quer dizer que a ascensão do fascismo significa, assim, o fim da época burguesa. A ascensão do capitalismo monopolista, a concentração de riquezas, a diminuição no número de capitalistas, enfim, todas as mudanças econômicas pelas quais as primeiras décadas do século XX passou tornou a própria ideia da sociedade burguesa muito limitada. Não faz sentido, nesse caso, falar de uma época burguesa, ou dedicar uma antropologia para ela ao falar a respeito do diagnóstico de tempo. Acompanhando Pollock, Horkheimer abre o ensaio "Estado autoritário" com o seguinte diagnóstico:

> As predições históricas sobre o destino da sociedade burguesa foram confirmados. No sistema da economia de livre mercado, que impulsionou a humanidade para as descobertas que poupam o trabalho e finalmente subsumiram a uma formula matemática global, seu legado específico, as máquinas, se tornaram meios de destruição não apenas no sentido meramente literal: elas tornaram supérfluos não o trabalho, mas os trabalhadores. A burguesia foi dizimada, e a maioria dos membros perdeu sua independência; onde eles não foram jogados nas filas do proletariado, ou mais frequentemente nas massas desempregadas, eles se tornaram dependentes das grandes preocupações do estado. O El Dorado da existência burguesa, a esfera da circulação, está sendo liquidada. Seu trabalho está sendo feito em parte por trustes que, sem a ajuda de bancos, financiam a si mesmos, eliminam os intermediários comerciais e assumem o controle de organizações acionárias. Parte da esfera dos negócios e assumida pelo estado. Como o caput mortuum da processo de transformação da burguesia, sobram apenas os níveis mais altos dos industriais e a burocracia estatal.[17]

Como já é possível ver aqui nessas primeiras linhas, Horkheimer está de acordo com Pollock em muitos aspectos. Gostaria de, antes de tudo, mostrar alguns pontos textuais em que isso ocorre, embora isso já tenha sido mostrado na literatura secundária. Começo pela própria citação acima. Aqui, Horkheimer faz uma provocação direta a Engels. Logo após o trecho transcrito acima, ele faz uma grande

[16] Horkheimer, "Die Juden und Europa", 134.

[17] Max Horkheimer, "The Authoritarian State", *Telos* 15 (1973): 3.

citação em que Engels faz uma espécie de previsão das etapas em que o capitalismo liberal burguês passará: o desenvolvimento das forças produtivas levará a um acirramento do capitalismo; a queda tendencial da taxa de lucro leva os proprietários a arrochar o salário dos trabalhadores, que veem suas condições de vida degradadas; o estado é uma espécie de comitê que defende os privilégios dos proprietários, cada vez em menor número e com maior concentração de riquezas; mas os trustes não aguentarão mais tanto tempo as crises do capital e serão tomados pelo estado; por fim, “os proletário unidos irão destruir a última forma de exploração, a escravidão do capitalismo de estado”[18].

Horkheimer chama atenção para o fato de que o que Engels previu se realizou em parte. Em primeiro lugar, a Alemanha da década de 1930 vive sob o regime de um capitalismo de estado, “a última etapa oferecida pela sociedade burguesa”[19]. Em segundo lugar, a burguesia chega a seu fim: se outrora havia de fato uma economia movida por diversos empresários e pequenos-empresários, o regime de competição e a lógica do capital leva a uma intensa concentração de capital. Isto é, de um lado, aos poucos os monopólios são formados e crescem a ponto de ter poder de exercer influência na política interna dos países e, depois, de fazer parte do gerenciamento da economia via burocracia estatal; e, de outro lado, os pequenos empresários falidos são obrigados a se tornar proletários ou desempregados: há um crescimento do que se chama de "exército de reserva". No entanto, à primeira vista, estranha que a burguesia tenha acabado antes da hora, por assim dizer. Isto é, seu fim não se deu junto com o fim do capitalismo, mas apenas com o fim do capitalismo privado monopolista. Ainda há mais dois pontos em que o prognóstico de Engels destoa em relação ao diagnóstico de Horkheimer: primeiro, o declínio da burguesia não é proporcional à ascensão do proletariado à liberdade; segundo, o fim da autonomia de mercado, talvez o maior símbolo do capitalismo, não significa necessariamente o fim do capitalismo.

Comecemos nos alongando sobre este segundo ponto, que mostra a proximidade entre os diagnósticos de Horkheimer e Pollock. Para Horkheimer, o

[18] Horkheimer, 3.

[19] Horkheimer, 3.

capitalismo desenvolveu uma “de sobreviver à economia de mercado”[20]. Frase que pode soar estranha, mas eis o coração da tese do capitalismo de estado: capitalismo e economia de mercado não são sinônimos, e o primeiro pode sobreviver bem sem o segundo. Na verdade, se a economia de mercado era o símbolo do capitalismo, ela era também a origem de suas crises, de maneira que o capitalismo pode se tornar mais eficiente sem a economia de mercado. Daí a importância do planejamento estatal: o planejamento da economia seria uma saída para a própria sobrevivência do capital, afinal, ele evita que a economia fique à mercê de variações, turbulências e crises, muitas vezes não esperadas. No fundo, o planejamento econômico do estado opera no sentido de proteger o capital. Só que ao impedir as crises, ele estabiliza o sistema econômico e evita, tanto a queda tendencial da taxa de lucro prevista por Marx, quanto as rebeliões do proletariado, que são melhor servidos pelo estado do que pelo mercado. Nas palavras de Horkheimer, “o capitalismo de estado acaba com o mercado e hipostasia a crise para a duração da Alemanha eterna”[21], essa última expressão que evidencia o argumento de que há uma afinidade entre regimes autoritários e o capitalismo de estado.

Mas surge uma questão: por que há uma mudança de conceito? Isto é, porque Horkheimer opta por chamar seu ensaio de “Estado autoritário”, em vez de se referir ao fenômeno como capitalismo de estado, usando a mesma terminologia de Pollock? Há pelo menos dois motivos para esta mudança — motivos que podem ser identificados já neste ensaio, mas que serão ampliados nos textos dos anos 1940. Em primeiro lugar, Horkheimer tenta expandir a sua crítica ao capitalismo de estado para sistemas que operam via estado autoritário, mas cujo sistema econômico não é capitalista. A referência, evidentemente, é ao socialismo real da União Soviética. Se o nazismo adotou um sistema de capitalismo de estado, Horkheimer classifica o socialismo real como um estatismo integral ou socialismo de estado. Daí que a crítica dirigida ao "estado autoritário" tem como propósito aumentar o escopo da crítica. Isto é, não se trata apenas de observar o fenômeno autoritário nos estados capitalistas, mas também no socialismo real: O estatismo integral ou socialismo de estado é a forma resultante de estado autoritário que se livrou de qualquer dependência do

[20] Horkheimer, 4.

[21] Horkheimer, 4.

capital privado"[22]. Horkheimer parece, então, criar a categoria do estado autoritário como uma categoria mais ampla. Isto é, há várias formas de estado autoritário e, na época em que se encontra, há duas que aparecem como dominantes: o capitalismo de estado e o socialismo de estado. São, enfim, formas distintas, mas que guardam características em comum, mas que, de qualquer forma são semelhantes.

> The authoritarian state is repressive in all of its forms. The measureless waste is no longer produced by economic mechanisms in the classical sense. It arises out of the exorbitant needs of the power apparatus and the destruction of any initiative on the part of those ruled: obedience is not so productive. With state capitalism those in power can strengthen their position even more. State capitalism is, to be sure, an antagonistic transient phenomenon. The law of its collapse is readily visible: it is based on the limitation of productivity due to the existence of the bureaucracies. However, the propagation of authoritarian forms has still much room in which to operate; and it would not be the first time that a long period of heightened oppression followed a period of increased independence for the oppressed.[23]

Em segundo lugar, a adoção do conceito de estado autoritário permite observar com mais clareza um outro problema que passa a ganhar importância na obra de Horkheimer. Trata-se da burocratização e da racionalidade. Sob o estado autoritário, não apenas a economia, mas a própria organização social se torna dependente do planejamento estatal. Além disso, Horkheimer destaca como o próprio movimento operário sucumbe à lógica da burocratização de suas estruturas, fato que teria contribuído para a sua derrocada. Este tema será abordado no ensaio "O Fim da Razão" (1942). Aqui Horkheimer tenta tatear pela primeira vez o conceito de razão no desenvolvimento da civilização ocidental, a partir da ideia de autopreservação como o guia da racionalidade. O argumento é o de que a autopreservação serve de guia o desenvolvimento da razão, que acaba por se resumir em realizar uma "adaptação otimizada de meios a fins, pensamento como operação de conservar energia"[24]. Há, aqui um pressuposto antropológico na busca não apenas de explicações para a racionalidade em termos materiais e objetivos da dominação da natureza, mas

---

[22] Horkheimer, 8.

[23] Horkheimer, 14.

[24] Max Horkheimer, "The End of Reason", in *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang IX/1941* (Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 368.

também na formação da subjetividade. Eis um preâmbulo para a *Dialética do esclarecimento*. Horkheimer dá aqui as diretrizes do que virá a ser o seu diagnóstico: o "indivíduo tem que exercer violência contra ele mesmo e aprender que a vida do todo é pré-condição necessária da sua própria vida", eis a história da razão. Mais do que isso, "a razão tem de dominar sentimentos rebeldes e instintos, a inibição da qual presume-se que faz possível a cooperação humana"[25].

Os textos de 1942, "Estado autoritário" e "O fim da razão" indicam pelo menos três elementos fundamentais para compreender a transição da obra de Horkheimer. Em primeiro, o abandono do modelo do materialismo dos anos 1930 que operou com a economia política no centro da constelação disciplinar, abandono causado pela mudança do diangóstico; segundo, a nova direção e a reformulação da crítica, voltada agora para a razão ocidental e os seus desdobramentos, e não para a política como Pollock sugere; terceiro, a base de um diagnóstico da integração total no mundo administrado. Estes três elementos serão aprofundados em *Eclipse da Razão* e na obra escrita em parceria com Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, ambas publicadas em 1947 – obras que compõe o modelo crítico que virá a ser chamado de crítica da razão instrumental.

O mana e a visão mágica de mundo

Como vimos em seção anterior, o diagnóstico de época não permite mais pensar uma crítica da economia nos termos de Marx. Afinal, esta crítica se dava por conta da centralidade da economia na organização da sociedade moderna. Ocorre que o que a tese do capitalismo de estado mostra é que a centralidade da economia não corresponde mais às economias mais avançadas do ocidente moderno. O que não quer dizer exatamente que o pressuposto do materialismo histórico está datado, isto é, a de que os humanos iniciam fazem história na medida em que produzem os meios da sua própria sobrevivência. Deste pressuposto antropológico, Marx mostra que a produção está no fundamento da compreensão da história. A proposta de Horkheimer

[25] Horkheimer, 368.

e Adorno é observar o mesmo pressuposto materialista, mas desta vez a partir de um aspecto ainda mais fundamental: a relação dos humanos com a natureza. Ocorre que não é tarefa fácil refletir sobre a história desta relação e como ela foi capaz de resultar na modernidade ocidental. Para tal, Horkheimer mobiliza, mais uma vez, as várias disciplinas para organizar a reflexão. Mas duas figuras aqui são importantes, assim como foram na década de 1930: Weber e Freud. Weber, porque a tese do desencantamento do mundo é a produção sociológica mais ampla a respeito da modernidade ocidental e que pode servir como um guia para pensar o desenvolvimento da racionalidade e do domínio da natureza que o ocidente produz. Se Weber não tem essa pretensão e evita qualquer tipo de filosofia da história, Horkheimer e Adorno o fazem conscientemente. Mas o empreendimento de Weber não se sustenta em termos de uma antropologia materialista: para isso Horkheimer e Adorno recorrem a Freud para tentar traçar a origem antropológica da racionalidade.

Para Horkheimer e Adorno, a magia (*Zauber*) não é necessariamente a forma mais "primária" da relação dos seres humanos com a natureza. Neste sentido, eles parecem concordar com Weber, para quem a magia já pressupõe um processo anterior de abstração[26] — ainda que, no ponto de vista ocidental, uma abstração bastante limitada. Nas palavras de Horkheimer e Adorno, a magia é resultado de um processo de relação com a natureza — mas, é importante dizer, não se trata meramente de uma forma natural ou de um primeiro passo necessário para o desenvolvimento da relação com a natureza, embora de fato assumam que seja uma relação menos complexa do que estabelecerá o mito e o esclarecimento. Seja como for, a magia é, ao menos na perspectiva da civilização europeia da primeira metade do século XX, a forma mais elementar que os estudos mais avançados que antropologia foram capazes de rastrear — o que, note-se, é bem diferente de dizer que a magia é de fato "a" mais elementar. Para Horkheimer e Adorno, é até mesmo difícil de especular quais seriam as formas anteriores a esta: "o que precedeu a isso está envolto em sombras"[27], escrevem. Do que os autores parecem estar certos — e,

[26] Weber, *Economy and Society*, 401; *WuG*, 223.

[27] Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*, trad. Guido Antonio Almeida (Rio de Janeiro: Zahar, 1985), 33; *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 19º ed (Frankfurt am Main: Fischer, 2010), 27.

mais uma vez, tal como Weber — é que esta abstração apenas *parece* ser simples[28]: na verdade, para que a magia pudesse ter sido estabelecida, para que as pessoas pudessem conviver com ela, e para que pudessem se adaptar a esta maneira peculiar de se relacionar com a natureza foi necessária, de acordo com os autores, uma "violência" "impossível de determinar"[29].

Creio que, se lermos a *Dialética do esclarecimento* sob certa perspectiva weberiana, é possível ressaltar pelo menos dois pontos para compreender o papel da magia na obra. Em primeiro lugar, que a própria relação com a natureza que estabelecida pela magia já é *resultado* de um longo processo histórico, ainda que as ciências não sejam capazes de rastrear e descrever com detalhe quais seriam suas causas e suas origens; em outras palavras, a magia não é um dado, uma espécie de decorrência da natureza humana que se expressa na relação com a natureza, ao contrário do que sugerirão alguns autores. Em segundo lugar, já há aqui uma hipótese do Horkheimer e Adorno de que, se não há evidências o suficiente para conhecer os detalhes deste processo, ao menos a sua característica básica parece estar clara, a saber, a *violência*. Enfim, ao seguir os argumentos de Horkheimer e Adorno, encontra-se que a abstração mais elementar e fundamental pressuposta na magia pode ser resumida pela ideia descrita pelos antropólogos como o *mana*. Eis o fundamento central para a compreensão da imagem de mundo do "primitivo", para o qual a natureza é, escrevem os autores, o "eflúvio do mana" (*Ausfluß des Mana*)[30]. É certo que o mana é um conceito com uma história bastante longa e importante na antropologia — na qual não vale a pena entrar em grandes pormenores aqui. Para nossos propósitos, creio que é mais vantajoso iniciar pela caracterização que os autores fazem desta ideia. É o que se vê, por exemplo, na seguinte e passagem:

> Primário, indiferenciado, ele [o mana] é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se o seu nome. (...) O mana, o espírito que move, não é

[28] "eine nur scheinbar einfache Abstraktion". Weber, *Economy and Society*, 401; *WuG*, 223.

[29] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 34; *Dialektik der Aufklärung*, 27.

[30] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 34; *Dialektik der Aufklärung*, 27.

> nenhuma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas das dos selvagens[31].

Para Horkheimer e Adorno, como o trecho mencionado acima mostra, o mana é "o espírito que move" [*der bewegende Geist*] e reúne aquilo que é desconhecido e que está fora do alcance da compreensão imediata da experiência. Trata-se da ideia de que há algo nos objetos, nos fenômenos da natureza, na vida humana e na relação das pessoas com as outras e consigo mesmas que escapam à compreensão sensorial mais elementar. No entanto, por mais que transcenda o âmbito da experiência, *não* se trata de uma "substância espiritual oposta à substância material", isto é, o mana não representa forças ou entidades que estariam para além do mundo material. Já aqui é possível registrar um paralelo com a sociologia da religião weberiana: Weber descreve esta experiência do mana como uma "crença em espíritos" [*Geisterglaube*] que corresponde à "noção de que certos serres estão escondidos *'por trás'* e responsáveis pela atividade dos objetos naturais, artefatos, animais ou pessoas naturais dotadas de carisma"[32]. Com a aproximação neste ponto específico de Weber em relação à Horkheimer e Adorno, gostaria de insistir em como a ideia de *estar escondido "por trás"* se aproxima da descrição da *Dialética do esclarecimento*, segundo a qual o mana não é "oposto à substância material". Isto é, estar "por trás" da matéria é muito diferente de estar *"para além"* dela — em outras palavras, não implica uma transcendência em relação ao mundo[33]. Quero sugerir que, neste ponto, o vocabulário weberiano não apenas ajuda na compreensão da magia, mas também se coloca como o fundamento segundo o qual Horkheimer e Adorno a pensam. O mana, portanto, apesar de estar fora do acesso imediato, é *diesseitig*, ou, numa tradução livre, é pertencente e originário "do lado de cá", deste mundo. O que significa que, embora o "primitivo" o sinta como algo sobrenatural, o mana não está localizado e não tem origem em um outro plano, ou em um outro mundo, não é

---

[31] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 28–29; *Dialektik der Aufklärung*, 21.

[32] Weber, *Economy and Society*, 401. Grifo nosso. Cabe lembrar que aqui o termo espírito tem um significado mais geral, mais amplo e menos moral do que a noção cristã – e menos pretensiosa do que a hegeliana. O próprio Weber faz a ressalva: "no início, 'espírito' não é alma, demônio, nem deus, mas algo indeterminado, material, mas invisível, não pessoal, mas ainda assim de alguma maneira dotada de volição"

[33] Na literatura weberiana, Wolfgang Schluchter e Antônio Flávio Pierucci, por exemplo, fornecem argumentos o suficiente para explicar leitura que explica a diferença entre o "por trás" e o "para além.

essencialmente supraterreno, mas é, como escrevem Horkheimer e Adorno, o "emaranhado da natureza", faz parte dela. No vocabulário weberiano, é possível dizer que toda ação mágica é uma ação intramundana[34], que visa o mundo — e o mana faz parte dele. Como veremos adiante, trata-se de uma imagem de mundo "monista"[35], de uma cosmologia una[36], bastante diferente de uma ideia de um substância espiritual oposta à material, que se encontra um plano espiritual, transcendente, *jenseitig*, "do lado de lá", "para além", já que isso exigiria uma abstração maior. Para Weber, e também para Horkheimer e Adorno, uma imagem dualista de mundo — ou uma imagem oriunda da "duplicação da natureza"[37] — seria uma figura mais avançada do desenvolvimento, que aparecerá apenas com o desenvolvimento dos mitos e das religiões mundiais.

Uma leitura cuidadosa desta passagem e uma comparação com algumas das principais pesquisas antropológicas da época nos conduz a uma observar que Horkheimer e Adorno se aproximam não apenas de Weber, mas também da tese do livro "Esboço de uma teoria geral da magia" (1902), escrito pelos antropólogos franceses Marcel Mauss e de Henri Hubert, para quem o mana é uma "ideia mãe da magia"[38]. Recorro a Mauss e Hubert não por acaso: ambos os antropólogos são

---

[34] Não se trataria, porém, de uma ação ascética intramundana, como é o caso do protestantismo, como Weber explicará mais tarde. O conceito de ascese intramundana, termo contraditório à primeira vista, é empregado na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* para caracterizar o tipo de ação e de conduta de vida que as religiões protestantes fundamentam.

[35] A principal referência utilizada para compreender como Weber observa a imagem mágica de mundo é Wolfgang Schluchter. Reproduzo a seguir a passagem em que o autor nomeia a "a visão de mundo" da magia como "monista", bem como faz uma caracterização bastante clara: "The magic world view is monistic, although it is true that it recognizes a double world, the realm of things and events and the 'world behind the world' of souls, demons, and deities. But the idea that there are powers behind things and events, that natural processes not only happen but also have an intrinsic meaning - in other words, that the 'world' is an 'enchanted garden' - does not lead to a radical separation of the this-worldly and the other-worldly sphere and to an unbridgeable gulf between men and supernatural powers" (Schluchter, "The paradox of rationalization", 22.)

[36] A ideia de uma "cosmologia una" é utilizada pelo sociólogo da religião americano Robert Bellah em seu texto "Religious Evolution", de evidente matriz weberiana. Reproduzo uma das passagens em que esta cosmologia é caracterizada: "Primitive religions are on the whole oriented to a single cosmos - they know nothing of a wholly different world relative to which the actual world is utterly devoid of value. They are concerned with the maintenance of persnal, social, and cosmic harmony and with attaining specific goods - rain, harvest, children, health - as man have always been" (Bellah, "Religious Evolution", 360.)

[37] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 29; *Dialektik der Aufklärung*, 21.

[38] Marcel Mauss e Henri Hubert, "Esboço de uma teoria geral da magia", in *Sociologia e Antropologia*, trad. Paulo Neves, 1º ed (São Paulo: Ubu, 2017), 176.

citados na *Dialética do esclarecimento*, duas vezes para ser preciso[39], sempre que Horkheimer e Adorno vão se referir ao ritual mágico; além disso, é bom lembrar, há uma citação de Émile Durkheim, que faz parte da mesma tradição de pensamento, para ilustrar a organização social dos "primitivos"[40]. Isto é, há evidentes menções aos estudos que estes intelectuais franceses fizeram a respeito dos "primitivos" — o que é digno de nota em uma obra em que muitas das referências são omitidas. Enfim, quando comparamos as visões que Horkheimer, Adorno, Mauss, Hubert e Durkheim possuem da magia, é possível encontrar alguns pontos em comum que ajudam a compreender o argumento da *Dialética do esclarecimento*, nosso objetivo aqui. Sobretudo, dois pontos fundamentais que gostaria de ressaltar e que permitirão mais adiante compreender como Horkheimer e Adorno interpretam o processo de desencantamento do mundo de Weber: o fato de que a magia visa fins; e que ela opera exclusivamente no plano da imanência.

Como vimos, para Horkheimer e Adorno, o mana é, na imagem de mundo do "primitivo", emaranhado da natureza, é parte constitutiva de seu ambiente, é indistinta da matéria, e faz parte da concretude da natureza. Corroborando esta interpretação, Mauss e Hubert reforçam que o mana, o aspecto mais elementar da abstração mágica dos povos da Melanésia, não é transcendente, mas imanente — ao contrário, por exemplo, de Codrington, que o interpretou mana como algo de transcendente, provavelmente influenciado por sua interpretação demasiadamente cristã-europeia[41]. Procurando decompor os elementos e características fundamentais

---

[39] Ver Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento* notas 20 e 27; *Dialektik der Aufklärung* notas 20 (p. 21) e 27 (p. 29).

[40] Ver Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento* nota 25; *Dialektik der Aufklärung* nota 25 (p. 28).

[41] Codrington foi o primeiro ocidental a documentá-lo. Ao estudar os povos da Melanésia, Codrington escreve que não é possível compreender a religiosidade deles sem compreender o mana, essa espécie de "poder ou influência sobrenatural" [Robert Henry Codrington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore* (Oxford: Clarendon Press, 1891), 118.] Mais adiante ele escreve que se trata de um "poder invisível" responsável pelo curso da natureza e que reside nos "seres espirituais", seja na parte espiritual dos vivos ou nos fantasmas dos mortos [Codrington, 191.] O relato de Codrington, apesar de útil para a compreensão do tema, diverge em um ponto importante: segundo ele, há no mana algo de sobrenatural e transcendente, isto é, há um pressuposto de separação entre dois mundos. A dificuldade de Codrington é compreensível, pelo seu pioneirismo e já que não há muitos elementos da cultura ocidental que permita uma comparação direta que facilite o seu entendimento. Nicolas Meylan faz uma leitura crítica da recepção ocidental da noção de mana, mostrando como a recepção diz mais sobre o ocidente do que sobre os povos melanésios em si [ver *Mana. A History of a Western Category* (Leiden e Boston: Brill, 2017).] Embora seja difícil de compreender e de estabelecer relações com

do mana em suas diversas variações[42], Mauss e Hubert observam que nos povos da Melanésia o mana é "ação, qualidade e estado", ou, verbo, adjetivo e substantivo[43]. O mana como qualidade de algo significa que "é algo que essa coisa mana possui, não essa coisa ela mesma"[44]. Um objeto, uma pessoa, um fenômeno natural, por exemplo, são portadores de mana. Mas, se os "primitivos" entendem o mana como originário e pertencente a este mundo, é preciso notar que o mana é também substantivo, isto é, "uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente"[45]. Mauss e Hubert afirma que há na imagem mágica de mundo "uma indistinção, maior do que se costuma pensar (...) entre a noção de alma e a noção de corpo"[46]. Apesar de tudo, os sentidos podem perceber as suas representações: "ele é representado como material: é ouvido, é visto desprender-se das coisas nas quais reside: o mana faz ruído nas folhas, evade-se sob a forma de nuvens, sob a forma de chamas"[47]. Por fim, o mana é também uma ação, o movimento tanto das "almas dos antepassados e

---

elementos da cultura ocidental, a noção de mana chega até a chamada cultura pop contemporânea. Para uma descrição interessante deste trajeto ver Alex Golub, "The History of Mana: How an Austronesian Concept Became a Video Game Mechanic", *The Appendix* 2, nº 2 (abril de 2014), http://theappendix.net/issues/2014/4/the-history-of-mana-how-an-austronesian-concept-became-a-video-game-mechanic. Neste texto, o autor sugere que para uma aproximação da noção de mana com algo da cultura contemporânea, de maneira que facilite a compreensão do conceito original, a "força" da série *Star Wars* seria uma sugestão. A aproximação é ruim, ainda que qualquer uma o seja. Mas não deixa de ser curioso notar que uma ideia tão difícil da linguagem ocidental compreender se torna uma mecânica presente nos jogos eletrônicos – no fim, se torna algo bastante definido e quantificado por número.

[42] Segundo Mauss e Hubert, trata-se de uma noção que pode, de alguma forma, ser generalizada, uma vez que encontrada em outros povos: o *kramât*, na Malásia; o *deng*, entre os Ba-hnar; *hasina*, no Madagascar; o *orenda* entre os iroqueses, na América do Norte; o *wakan*, entre os Dakota, entre outros exemplos que os autores nos fornecem (Ver Mauss e Hubert, "TGM", 151–58.). Resquícios desta ideia podem ser encontrados, inclusive na cultura ocidental. Nas antigas noções gregas de φύσις (*physis*) e δυναμις (*dynamis*) há algo semelhante, mas que, na própria Grécia clássica, delas "subsiste apenas sua ossatura científica" (Mauss e Hubert, 156.). Quando Horkheimer e Adorno dizem que na cultura grega já a partir de Homero o processo de desencantamento do mundo do esclarecimento ocidental já teria deixa sua marca, eles parecem apontar este processo de remoção do conteúdo e deixar apenas a "ossatura".

[43] Há, entretanto, uma longa controvérsia sobre este ponto na literatura antropológica e linguística. É o que se vê, por exemplo nos trabalhos de Raymond Firth, "The Analysis of Mana: An Empirical Approach", *The Journal of the Polynesian Society*, n. 196, 49 (1940): 482–510; e no trabalho mais recente de Roger M. Keesing, "Rethinking Mana", *Journal of Anthropological Research*, n. 1, 40 (1984).

[44] Mauss e Hubert, "TGM", 148.

[45] Mauss e Hubert, 148.

[46] Mauss e Hubert, 71.

[47] Mauss e Hubert, 148.

dos espíritos da natureza”[48], quanto de fenômenos materiais, como “uma pedra fazer brotar os inhames ou de fecundar os porcos, de uma erva de fazer cair a chuva”[49]. Mais do que isso, Mauss e Hubert parecem reforçar a imanência do mana, quando concluem: “ele é, ao mesmo tempo, sobrenatural e natural, já que está espalhado em todo o mundo sensível, ao qual é heterogêneo e no entanto imanente”[50].

Em *Economia e Sociedade*, Weber escreve sobre a ideia de um poder extraordinário por trás de todo ato mágico:

> It is primarily, though not exclusively, these extraordinary powers that have been designated by such special terms as ‘mana’, ‘orenda’, and the Iranian ‘maga’ (the term from which our word ‘magic’ is derived). We shall henceforth employ the term ‘charisma’ for such extraordinary powers[51].

Ainda assim, Weber não entra em detalhes e pormenores a respeito da magia, das suas características e estruturas. Para ele, mais importante é compreender o ato mágico *em relação* aos atos da religião organizada. Afinal, é disso que a tese do desencantamento do mundo trata. É conhecida, por exemplo, a sua distinção clara entre o tipo de relação que, de um lado, o feiticeiro e, de outro, o sacerdote estabelecem com as forças divinas: em resumo, enquanto o feiticeiro exerce uma coerção ou procura atrair e cativar as forças, o sacerdote estabelece sua relação por meio do culto e adoração[52]. No entanto, ele insiste na ideia de que o mundo do “mana”, da “orenda” ou do “maga” pressupõe uma imagem de mundo monista, em que espíritos e forças “por trás” das coisas, dos objetos, dos fenômenos naturais, das pessoas, tal como é o mana, permeiam todos os processos orgânicos e inorgânicos[53].

---

[48] Mauss e Hubert, 149.

[49] Mauss e Hubert, 150.

[50] Mauss e Hubert, 150–51.

[51] Weber, *WuG*, 227; *Economy and Society*, 400.

[52] Weber, *WuG*, 241–43; *Economy and Society*, 424–27.

[53] Não poderia deixar de citar aqui a formulação mais concisa a respeito do caráter da magia que consegui encontrar, escrita por Pierucci. Evidentemente, Horkheimer e Adorno não partiram desta formulação. Mas como se trata de uma reconstrução de Weber bastante competente e organizada, creio que seja útil mencioná-la aqui a título de melhor compreensão: “Para a metafísica religiosa existem “este mundo” e o “outro mundo”, dois mundos, portanto. Já a magia concebe o mundo como sendo “um só com duas bandas” [*the “two-sided” world of magic*], um mundo visível que traz consigo, imanente e pouco diferente, uma espécie de *Hinterwelt* de deuses e demônios povoando invisivelmente

As imagens de mundo mágicas possuem as suas concepções do divino, mas Weber propõe uma distinção: no caso da magia se tratam de demônios[54], com os quais a relação se fundamenta, como já mencionamos, na coerção e atração; no caso da religião são os deuses, com os quais a relação se dá pelo culto. Mas mais do que a diferença entre a forma de relação, deuses e demônios se diferenciam pelo, digamos, lugar de onde se originam: enquanto os demônios estão "por trás" dos processos mundanos, são "emaranhados da natureza", os deuses são representantes de um outro plano que exercem seus poderes neste plano. Weber escreve que "as formas mais elementares de comportamento motivado por fatores religiosos ou mágicos são orientados para *este* mundo"[55]. Isto é, não tem vínculo com mandamentos de entidades que habitam um mundo divino a parte, não tem quaisquer "expectativa extramundana"[56], como é o caso das religiões mundiais. Nos termos de Horkheimer e Adorno, a imagem de mundo mágica se baseia no "princípio da imanência"[57].

Enfim, é desta imagem de mundo monista de que depende a magia. Mauss e Hubert, ao descrever o mana, o fundamento mais básico desta imagem de mundo, mostraram como ele é "uma essência manejável, mas também independente", como reproduzi anteriormente. Aqui encontramos o cerne do ato mágico: ele é justamente o conjunto de atividades e de objetos simbólicos com o intuito de realizar este manejo do mana. Nas palavras de Mauss e Hubert, trata-se de um ato realizado "por indivíduos qualificados e num rito"[58], isto é, colocado em circunstâncias específicas que preencham as características mana. Isto é, para realizar o ato mágico, o feiticeiro estabelece e exige condições prévias, rígidas e específicas para que ele possa

---

o mundo visível. São espíritos que gozam de ligeira superioridade sobre os humanos, uma superioridade muito relativa, tão precária que não consegue isentá-los de serem subjugados pela potência oculta das fórmulas mágicas estereotipadas quando corretamente manipuladas pelo feiticeiro em transe. No magismo, os espíritos podem ser conjurados, e isso significa: coagidos pelo carisma do feiticeiro, poder extraordinário que entretanto só é eficaz se somado ao carisma próprio de um ritual mítico-mágico cristalizado, estereotipado, inalterável, tradicionalisticamente respeitado e iniciaticamente transmitido, na medida do possível sem adulterações, perigosíssimas se vierem a ocorrer. Tabu é isso, afinal" (Pierucci, *O desencantamento do mundo*, 71.)

[54] Não se trata, evidentemente, da ideia cristã de demônio, como uma espécie de antagonista a Deus.

[55] Weber, *WuG*, 227; *Economy and Society*, 399.

[56] Weber, *WuG*, 227; *Economy and Society*, 400.

[57] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 26; *Dialektik der Aufklärung*, 18.

[58] Mauss e Hubert, "TGM", 149.

ocorrer, são pré-requisitos extraordinários, no sentido em que escapam à vida cotidiana, para que o manejo seja possível. O feiticeiro, é um "indivíduo com mana", que possui, temporariamente ou não, uma função especial: um indivíduo com mana maneja o mana num ato mana. Cada ritual possui características e exigências peculiares a depender de seu fim: seu lugar, seu conjunto de atos e de representações, os objetos utilizados e as restrições prévias para o mágico e aquele que demandou a magia (privações como jejuns, abstinência sexual, por exemplo). Cabe adicionar que, ao contrário de procedimentos científicos, por exemplo, estas especificidades são rígidas e completamente assistemáticas, de maneira que a função de um símbolo ou de um objeto em um feitiço não tem nenhuma relação necessária com o que ocorrerá em outros rituais na mesma comunidade.

É neste sentido que Mauss e Hubert concluem que o ato mágico, como já citado, não se encerra em si mesmo. Isto é, ele "visa fins", é um ato que tem como objetivo produzir um efeito real, por meio da influência sobre o mana. Eles escrevem que "a magia, sendo a técnica mais infantil, é talvez a técnica mais antiga", e, por isso, teria "um vínculo genealógico"[59] com a técnica[60]. Estas conclusões encontram um próximo correlato no vocabulário de Horkheimer e Adorno, e creio que seja exatamente por isso os autores se baseiam em Mauss e Hubert: a antropologia mostrou que a magia, uma das relações mais "elementares" e "primitivas" que se estabelece com a natureza, contém um elemento central da racionalidade instrumental[61]. Em alguma medida, e com ressalvas, é possível dizer que a magia já é instrumental. Mas isso somente seria possível, creio, num sentido muito limitado do que se entende por "instrumental": se é verdade que há em comum a ideia de "visar fins", faltaria para o ato mágico o sentido de ação e transformação real no mundo, concreta, algo que, para Horkheimer e Adorno, só será possível na medida em que a relação da natureza e a racionalidade passam ter a *dominação* como procedimento geral. Mas, de qualquer maneira, parece claro que há já aqui em gérmen a intenção

[59] Mauss e Hubert, 181.

[60] Weber, por sua vez, insiste nas diferenças entre a magia e a religião para mostrar como a religião, apesar de a sua racionalização a afastar da magia, tem as suas origens na magia. É o que ele faz, por exemplo, quando mostra o desenvolvimento dos atos simbólicos a partir de uma interpretação naturalista dos fenômenos mundanos [ver *WuG*, 229–32; *Economy and Society*, 403–7.]

[61] No mesmo sentido argumenta Antônio Flávio Pierucci, *A Magia*, Coleção Folha Explica (São Paulo: PubliFolha, 2001).

de transformação e domínio, o que pode ser apropriado de maneira proveitosa na *Dialética do esclarecimento*. Enfim, a diferença entre a "instrumentalidade" da ciência e a da magia fica clara na seguinte passagem: "Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto"[62]. Isto é, o que é próprio da magia, ou, o que a caracteriza em comparação com a técnica, é o tipo de relação que se estabelece com o objeto: trata-se de uma relação de assemelhação, aproximação e repetição, contidos no conceito mimese que os autores irão desenvolver. Trata-se de uma relação bastante distinta daquela que a racionalidade instrumental da modernidade europeia irá desenvolver, isto é, que se desenvolve a partir de um distanciamento em relação à natureza.

Compreender a especificidade da magia em relação à técnica moderna, isto é, a sua relação específica que estabelece com a natureza, é importante para estender o argumento de Horkheimer e Adorno, porque permite compreender mais a fundo do que se trata a racionalidade instrumental desenvolvida pelo esclarecimento, que se forma de acordo com o desencantamento do mundo. Mas, o que é mais importante para o argumento aqui, é que ele permitirá a compreender o fundamento psicanalítico que sustenta este desenvolvimento na forma de uma antropologia filosófica. Isto é, a partir da magia e da relação que ela estabelecia da natureza, poderia ser possível desenvolver um sem número de outras formas mais sofisticadas de relação com a natureza. O esclarecimento foi uma dessas formas: apesar de rejeitar a magia — desencantamento do mundo, afinal, é isso —, o esclarecimento não apenas teve a sua origem nela, como também se utiliza de formas mutiladas e reprimidas de atos mágicos, visíveis em formas de organização da sociedade e na formação da subjetividade. Enfim, por isso, é importante aqui compreender o que a *Dialética do esclarecimento* compreende pela mimese.

[62] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 25.

A "adaptação orgânica ao outro": a mimese

Como vimos, a ciência europeia e a magia dos "primitivos", de acordo com Horkheimer e Adorno, possuem algo em comum: elas não são atos em si mesmos, mas visam uma outra finalidade. No entanto, é importante reforçar que não se trata de um único e mesmo fenômeno, diferenciado somente pelo alcance e pela potência. Isto é, para Horkheimer e Adorno a diferença entre a técnica e a magia não é quantitativa, no sentido de que a técnica moderna seria apenas um poder mágico mais eficaz, mas é, sobretudo, qualitativa: seu *modus operandi*, por assim dizer, é distintivamente outro. Na letra dos autores, enquanto a ciência e a técnica operam de acordo com o "distanciamento progressivo em relação ao objeto", a magia tem como fundamento a mimese, a "adaptação orgânica ao outro" (*der organischen Anschmiegung des andere*)[63], um amoldar-se ao mesmo tempo ativo e passivo em relação à natureza — ou seja, uma relação que se dá justamente em sentido bastante diverso ao do distanciamento.

Para uma leitura da mimese não apenas da *Dialética do esclarecimento*, mas também em toda a obra posterior de Adorno, é preciso reforçar que ela não se limita ao âmbito da arte. Creio que os argumentos dos autores nos dão a entender que a mimese deve ser interpretada como uma relação antropológica mais ampla da relação da espécie humana com a natureza. Trata-se de uma relação entre sujeito e objeto que não se baseia na dominação exercida pelo sujeito sobre o objeto, mas em uma em que as próprias fronteiras entre sujeito e objeto estão borradas, indefinidas — e talvez, a própria distinção entre sujeito e objeto, como a filosofia europeia interpretou, seja inexistente. A partir de uma reflexão antropológica, tanto no sentido da antropologia enquanto disciplina das ciências sociais, quanto no de uma antropologia filosófica de matriz materialista, Adorno em sua obra tardia, por exemplo, não utiliza a mimese apenas no sentido de uma teoria estética, buscando o sentido de uma obra de arte autêntica. Embora a mimese seja muito importante em suas

[63] Horkheimer e Adorno, 168; *Dialektik der Aufklärung*, 189. Na tradução brasileira de Guido Antônio de Almeida, *Anschmiegung* é traduzido como "adaptação". A meu ver, há pelo menos duas grandes desvantagens nesta escolha. Primeiro, pode haver uma confusão entre uma *Anschmiegung* e uma *Anpassung*, também traduzida como adaptação. Mas *Anpassung* tem outro significado, trata-se de uma adaptação passiva e subjugada, como ocorre com os sujeitos nas sociedades tradicionais e no mundo administrado. Segundo, a opção por "adaptação" perde a ideia de um contato corporal e de uma busca por um conforto que o radical *schmiegen* possui (Cf. Duden). Em outras ocorrências do mesmo radical, o tradutor opta por: *sich anschmiegen* é "se ajustar"; (*das*) *Anschmiegen* é "aconchego".

reflexões sobre a arte, sua reflexão a respeito dela é mais ampla: isto é, a mimese também é evocada em uma espécie de crítica à teoria do conhecimento e ao capitalismo tardio, no sentido em que permite vislumbrar potencialidades de resistência por meio de uma experiência autêntica, que não se limita ao procedimento de conhecimento ocidental fundado na dominação[64]. Não quero dizer que a mimese tenha servido como uma espécie de modelo segundo o qual a relação com a natureza deveria se basear, certamente não é esse o caso: é um erro considerar na obra de Horkheimer e Adorno qualquer tipo de crítica ao esclarecimento e à modernidade ocidental fundamentada em qualquer tipo de nostalgia de uma mimese pré-moderna ou pré-racional. Ocorre que o argumento da *Dialética do esclarecimento* indica que há na própria racionalidade ocidental elementos miméticos reprimidos em favor de uma relação de dominação com a natureza.

Gostaria de começar a argumentação com u um exemplo bastante claro do que Horkheimer e Adorno entendem pelo "procedimento" mágico, vejamos a descrição que eles fazem da atitude que o feiticeiro assume no ritual mágico, bem como de sua relação com os elementos da natureza:

> Os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares. Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos. [...] O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave. Embora seu ofício seja a repetição, diferentemente do civilizado [...] ele ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível"[65].

Há vários pontos que podem ser destacados aqui. Em primeiro lugar, Horkheimer e Adorno querem mostrar que não há na magia uma relação de equivalência entre os elementos do ritual. Ou seja, um espírito específico deve ser conjurado para que se obtenha um resultado — não pode ser outro espírito que faça o seu papel, da mesma maneira que não pode ser uma outra máscara, ainda que idêntica aos olhos

---

[64] Na *Dialética do esclarecimento*, ainda não é possível encontrar tais potenciais de resistência, contudo. As brechas para vislumbrar possibilidades de algum tipo de experiência autêntica que permita resistência à dominação podem ser lidos na obra de Adorno na década de 1960. Ver Januário, "Modelo Crítico e Diagnóstico do Tempo Presente em Th. W. Adorno".

[65] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 24.

ocidentais. Se uma máscara ou um espírito guarda uma história específica, é apenas um objeto específico ou um ritual com minúcias muito próprias é que podem influenciá-los. São procedimentos que se aproximam dass ideias de contiguidade e simpatia dos processos mágicos, as leis mágicas, como descrevem Mauss e Hubert[66]. Assim, prosseguem Horkheimer e Adorno, o processo deve ser conduzido com elementos específicos que são portadores da contiguidade e da simpatia, de acordo com o processo e o efeito esperado: é "a sacralidade do *hic et nunc*, a singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca"[67], ou, de maneira mais curta, é o que os autores chamam de "substitutividade específica" da magia. Se emprestarmos termos benjaminianos, é possível dizer que eles possuiriam na comunidade uma dimensão aurática. Numa comunidade, não apenas cada pessoa, mas cada objeto, cada ser, são únicos, na medida em que que são portadores específicos do mana.

Segundo ponto é a ideia de que o ritual mágico contém uma representação que se relaciona com o efeito esperado. Neste sentido, Mauss e Hubert, mais uma vez, se encaixam muito bem neste esquema conceitual de Horkheimer e Adorno ao descrever a natureza mimética dos rituais mágicos. Os franceses escrevem que "o mínimo de representação que todo ato mágico comporta é a representação de seu efeito"[68]. Isto é, uma das representações envolvidas no curso do ritual mágico é a representação do efeito que se quer produzir. Esta citação possui uma forte afinidade com a seguinte formulação de Horkheimer e Adorno: "todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo a ser influenciado pela magia"[69]. Repelir um espírito responsável por uma doença, produzir chuva, fogo, afastar um predador, declarar adulto um membro da comunidade: há sempre um efeito esperado, mesmo que a sua representação em atos mágicos mais sofisticados, em que a representação imediata do efeito já não seja mais imediatamente evidente por conta de camadas históricas que se sobrepuseram ao ritual. Importante notar, entretanto, que não se trata de qualquer representação. Sobretudo, não se trata da ideia de representação das religiões ocidentais ou da ciência moderna, segundo as

[66] Ver Mauss e Hubert, "TGM", 98–125.

[67] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 25.

[68] Mauss e Hubert, "TGM", 99.

[69] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 23.

quais o representante passa progressivamente a ser, segundo Horkheimer e Adorno, um "portador ocasional do significado"[70]. Numa relação mimética com o objeto, a representação possui um vínculo forte e estreito com o próprio processo real que será influenciado. Precisa conter elementos rituais muito específicos em que a contiguidade entre os elementos presente torna qualquer troca ou substituição improváveis.

Mas, em suma, trata-se de uma representação mimética, em que a imitação ou uma representação simbólica que torna um objeto único são, para Horkheimer e Adorno, características marcantes de uma interação com a natureza fundada em uma imagem mágica de mundo. Assim, os autores mostram que o mais relevante da atitude mimética está na relação muito peculiar que estabelece com a natureza: eles escrevem que "só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente"[71]; ou ainda, expressão que serve de título para expressão, a mimese é o "adaptação orgânica ao outro". Em outra passagem, eles escrevem que a mimese é "a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza"[72]. Curioso notar como os autores interpretam essa tendência em outros autores: logo em seguida do trecho citado acima, eles escrevem que "Freud denominou-a [esta tendência] pulsão de morte, Caillois, *le mimétisme*"[73]. Eis uma porta de entrada para compreender que tipo de apropriação da psicanálise os autores fazem: creio que observar a relação que eles fazem entre Caillois e Freud, entre *le mimétisme* e a pulsão de morte, dá pistas interessantes para compreender qual é a leitura da psicanálise que a *Dialética do esclarecimento* mobiliza.

Freud é, evidentemente, o nosso ponto principal aqui. Antes, porém, vale a pena observar rapidamente como Callois interpreta o mimetismo e quais são os aspectos que Horkheimer e Adorno mobilizam o conceito. Em *Le mythe et l'homme*[74], Caillois faz uma analogia entre o mimetismo que ocorre no reino animal,

---

[70] Horkheimer e Adorno, 25.

[71] Horkheimer e Adorno, 174; *Dialektik der Aufklärung*, 196.

[72] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 212.

[73] Horkheimer e Adorno, 212.

[74] Roger Caillois, *El Mito y el Hombre*, trad. Ricardo Baeza (Buenos Aires: Ediciones Sur, 1939). Para uma leitura comparativa da ideia de mimese com um autor da Teoria Crítica, Walter Benjamin, no caso, ver Joyce Cheng, "Mask, Mimicry, Metamorphosis: Roger Caillois, Walter Benjamin and Surrealism in the 1930s", *Modernism/Modernity* 16, nº 1 (2009): 61–86, https://doi.org/10.1353/mod.0.0049.

especialmente entre os insetos, com uma tendência humana de imitação, procurando mostrar que haveria um ponto em comum entre ambos. O autor retoma inúmeras descrições de biólogos sobre a morfologia mimética de diversos animais. Tais descrições tem o intuito de mostrar que o mimetismo não possui uma função ou uma finalidade específica: isto é, para ele, não haveria um argumento ou evidências sólidos nos estudos da biologia que possam afirmar que o mimetismo, seja adquirido por seleção natural, seja como resultado de uma ação específica do animal, tenha funções reais voltadas especificamente para a sobrevivência[75]. Para Caillois, o mimetismo não se resume à natureza em seu sentido biológico, mas também habita a psique humana. As leis mágicas, tais como descritas por Mauss e Hubert, são evidências disso: a lei da contiguidade (as coisas que estiveram em contato permanecem unidas) e a lei da simpatia (o semelhante produz o semelhante) são nomeadamente citadas. Se a imitação mimética tem uma finalidade, certamente, diz o autor, ela não está ligada à adaptações para a sobrevivência, mas é a "assimilação ao meio"[76]. Isso se aplicaria tanto para o mimetismo animal, quanto para a magia mimética. Um comportamento mimético, parte de "uma perturbação da percepção do espaço"[77] borra as fronteiras da personalidade e do mundo exterior:

> o sentimento da personalidade, como sentimento da diferenciação do organismo no meio, da relação da consciência e de um ponto determinado do espaço, não tarda nestas condições em encontrar-se gravemente minado. (...) O corpo, então, cessa de solidarizar-se com o pensamento, o indivíduo remove a fronteira de sua pele e habita o outro lado de seus sentidos[78].

[75] Contra Wallace (e, por consequência, também Darwin), Caillois argumenta não é possível dizer que o mimetismo seja meramente um mecanismo de defesa contra predadores (130), já que em muitos casos não haveria qualquer utilidade neste sentido e, em outros, o mimetismo chega até mesmo a prejudicar a sobrevivência da espécie. Neste sentido, Caillois entende o fenômeno do mimetismo como um "luxo, e até mesmo um luxo perigoso" (132). Mais adiante, ele escreve que "o inútil e luxuoso mimetismo dos insetos estudados não tem outra finalidade que a puramente estética, que se trata e arte pela arte, de arte decorativa, de elegância"(145).

[76] Caillois, *El Mito y el Hombre*, 135.

[77] Caillois, 136.

[78] Caillois, 138–39.

O que leva Caillois a resumir o mimetismo, tanto o mágico, quanto o biológico, na seguinte fórmula: “a despersonalização por assimilação ao espaço”[79]. Creio que seja esta formulação do mimetismo em especial que terá ressonância na *Dialética do esclarecimento*: de um lado, a ideia da despersonalização, da perda da unidade do sujeito que ocorre por uma perda de si na natureza. Ou, como vimos acima, “a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza”. Enfim, Caillois afirma mais adiante que “esta assimilação ao espaço está acompanhada obrigatoriamente de uma diminuição do sentimento da personalidade e da vida”[80]. E ele reconhece que o comportamento mimético é perigoso, uma vez que a sensação de quase indistinção entre o corpo e o meio coloca a sobrevivência em risco.

Caillois, entretanto, vai mais longe. O mimetismo não é só uma tendência biológica inscrita nos indivíduos, mas tem uma “universalidade difícil de se colocar em dúvida”[81], o que mostra alguma tendência biologicista que Horkheimer e Adorno certamente recusariam. Mas o que nos interessa aqui é uma tendência muito peculiar que Caillois encontra no comportamento mimético: ao se despersonalizar, o mimetismo “dissimula ou abandona suas funções de relação”, de maneira que “a vida retrocede em um grau”[82]. Há uma tendência, diz Caillois, de que formas mais avançadas e complexas de vida mimetizem outras mais elementares e menos complexas, ou que no ato mimético haja uma espécie de regressão. No limite, trata-se de uma tendência ao inorgânico: segundo o autor, o inorgânico “não deixa de exercer sobre ele [o orgânico] uma espécie de sedução, continua entorpecendo-o, retendo-o, sempre disposto a fazê-lo retroceder para encher a diferença de nível que separa o orgânico do inorgânico”[83].

Certamente há uma influência forte de Freud em Caillois. Ainda mais se relacionarmos esta tendência ao inorgânico com a pulsão de morte — e, neste sentido, ganha força a comparação que citamos acima entre Caillois e Freud feita por

[79] Caillois, 139.

[80] Caillois, 140.

[81] Caillois, 134.

[82] Caillois, 141.

[83] Caillois, 147.

Horkheimer e Adorno. Enfim, o texto em que Freud apresenta a ideia de pulsão de morte é “Além do princípio do prazer” (1920). Trata-se de um texto fundamental para compreender a obra de Freud, na medida em que ele oferece uma nova configuração para um dos conceitos mais fundamentais da psicanálise: a pulsão. Até 1920, ou, pelo menos até 1914 no texto “Introdução ao narcisismo”, a teoria pulsional de Freud se baseou na dualidade entre pulsão do Eu, ou pulsão de autopreservação, e pulsão sexual. Em “Além do princípio do prazer”, Freud reforça que tanto a pulsão do Eu quanto a pulsão sexual podem ser categorizadas em uma única pulsão, já que buscam relacionar as moções pulsionais a objetos — internos, no primeiro caso, e externos, no segundo. Estabelecer estas relações tem como finalidade seguir um princípio que regeria todo o mecanismo psíquico, o princípio do prazer, segundo o qual “se empenha em conservar a quantidade de excitação o mais baixa possível, ou ao menos constante”[84]. Lembremos que para Freud, desde o início de sua teoria psicanalítica, o que caracteriza o prazer é a descarga de energia psíquica acumulada e o desprazer, por sua vez, é o aumento de energia ou sua perturbação. Segundo ele próprio, “Decidimos relacionar prazer e desprazer com a quantidade de excitação — não ligada de nenhuma maneira — existente na vida psíquica, de tal modo que o desprazer corresponde a um aumento e o prazer, a uma diminuição dessa quantidade”[85]. Freud conclui, com a ajuda de Fechner, que “o princípio do prazer deriva do princípio da constância”, ou da “tendência à estabilidade”[86].

Mas, desde o texto sobre o narcisismo, Freud resiste à ideia de estabelecer um monismo pulsional. Ao investigar com mais cuidado o princípio da constância que está aquém do princípio do prazer, isto é, serve de fundamento para ele, Freud chega a conclusões que mudam algumas das hipóteses fundamentais da psicanálise. Ele menciona fenômenos psíquicos que escapam ao princípio do prazer, não apenas o princípio da realidade ou a repressão, que impedem que determinadas pulsões sejam descarregadas, mas também da compulsão para repetição dos sintomas neuróticos e da recorrência de sonhos traumáticos — afinal, é fácil mostrar que estes dois últimos fenômenos produzem evidentes sensações de desprazer. Para Freud, é também um exemplo importante o jogo infantil do *fort-da*, no qual uma criança de um ano e meio,

[84] Freud, “Além do Princípio do Prazer”, 164.

[85] Freud, 163.

[86] Freud, 164.

sem domínio completo da linguagem repete atos simbólicos que geram desprazer. Enfim, é esta sorte de fenômenos que o leva “a supor que na vida psíquica há realmente uma compulsão à repetição, que sobrepuja o princípio do prazer”[87]. Ou ainda, ele procura “justificar a hipótese da compulsão da repetição, e esta quer nos parecer mais primordial, mais elementar, mais instintual do que o princípio do prazer, por ela posto de lado”[88]. Freud reconhece que esta suposição é uma especulação, uma vez que a experiência clínica não fornece elementos empíricos o suficiente para fundamentar a sua tese de maneira inequivocadamente científica. Suas reflexões, no entanto, além de interessantes, não apenas abriram um novo campo de investigação para a psicanálise, como também transborda as fronteiras desta disciplina, exercendo influência em uma série de outros pensadores.

Se fosse detalhar os passos argumentativos de Freud, creio que haveria o risco de escapar do meu foco aqui. Além disso, há uma bibliografia bastante vasta sobre o tema, que podem expor os passos e suas consequências de maneira muito mais competente do que a proponho aqui. Evidente que o pano de fundo que elas traçam é importante, mas me interessa aqui deixar em primeiro plano quais foram as reflexões de Freud que importam para compreender a *Dialética do esclarecimento*. O principal legado de “Além do princípio do prazer” é a redefinição da ideia de pulsão. A seguinte citação é longa, mas é fundamental para observar como Freud rearranja a ideia de pulsão e relação às suas observações com relação à compulsão à repetição, que permitem relações com a mimese:

> Mas de que modo se relacionam o caráter impulsivo e a compulsão à repetição? Aqui se nos impõe a ideia de que viemos a deparar com uma característica geral dos instintos, talvez de toda vida orgânica, que até agora não foi claramente reconhecida ou, pelo menos, explicitadamente enfatizada. *Um instinto seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior*, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica[89]

[87] Freud, 183.

[88] Freud, 184.

[89] Freud, 201–2.

Logo adiante, Freud escreve que a pulsão é “expressão da natureza conservadora do vivente”[90]. É bastante conhecida a distinção que ele estabelece entre pulsão de vida e pulsão de morte, mas aqui Freud se refere à características gerais das pulsões. O texto parece oscilar entre a conservação de um estado de coisas ou uma tendência a um estado anterior — inclinações que podem ser lidas como afins, mas guardam algumas diferenças importantes, afinal, conservar um estado e retornar a um estado anterior são coisas diferentes. Enfim, colocado em outras palavras, Freud sugere aqui que a pulsão é um impulso presente em todo organismo vivo (há aqui claramente uma pretensão de universalidade, portanto) cuja função não é propriamente fazer com que haja um desenvolvimento do organismo, mas o de restaurar um estado anterior. Assim, o que faz com que haja um desenvolvimento do organismo não é a pulsão em si, responsável por manter a inércia e a estabilidade, mas as forças externas: “os êxitos do desenvolvimento orgânico na conta das influências externas, perturbadoras e desviantes”[91]. O desenvolvimento do organismo pode ser lido como uma espécie de resultado do jogo entre as forças externas perturbadoras e as pulsões do organismo que reagem à perturbação de maneira a construir uma estabilidade.

Mas Freud leva essa premissa até seu limite. O estado anterior a que a pulsão leva o organismo a retornar é “um velho estado inicial”[92], a saber, o inorgânico: “se é lícito aceitarmos, como experiência que não tem exceção, que todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que o objetivo de toda vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes do vivente”[93]. Daí a relação com as afirmações de Caillois. Enfim, Freud reconhece que parece contraditório dizer que o organismo vivente possui dentro de si uma tendência a retornar ao inorgânico. Ele justifica que esta contradição é apenas aparente, no sentido em que a tendência à estabilidade do organismo impede quaisquer ações bruscas em direção a seu objetivo final: na verdade, o organismo, ao se adaptar e ao buscar entrar em uma espécie de equilíbrio em relação aos fatores externos, procuraria alcançar o sua finalidade última a partir desta nova configuração, resultada da estabilidade adquirida. É o que diz Freud, numa metáfora mais elegante:

[90] Freud, 202.

[91] Freud, 204.

[92] Freud, 204.

[93] Freud, 204.

“O que daí resta é que o organismo pretende morrer apenas a seu modo; tais guardiães da vida também foram, originalmente, guarda-costas da morte”[94]. É como se o organismo, que tende à morte, procurasse o caminho mais estável o possível para realizar este objetivo.

Por outro lado, as pulsões sexuais também apresentariam, à primeira vista, uma contradição com esta nova definição de pulsão. Seria de se imaginar que elas operariam contra a morte do organismo: afinal, como elas poderiam ser conservadoras e visar um estado anterior, se elas estão na base da reprodução das espécies? Freud explica, no entanto, que mesmo as pulsões sexuais são conservadoras, só que num sentido mais amplo: isto é, não apenas na perspectiva do indivíduo, mas sobretudo na perspectiva da espécie. A reprodução como geração de novos organismos em sua fase mais elementar e menos desenvolvidas é uma maneira pela qual a espécie procura resistir aos fatores externos e de buscar o retorno ao inorgânico pela sua própria lógica:

> Eles [as pulsões sexuais] são conservadores no mesmo sentido que os outros, ao trazerem de volta estados anteriores da substância viva, mas o são em medida maior, ao se revelarem peculiarmente resistentes aos influxos externos, e também num outro sentido ainda, pois conservam a vida mesma por períodos mais longos. Eles são propriamente os instintos de vida; pelo fato de agirem contra a intenção dos outros instintos — que, devido à sua função, conduz à morte [...][95]

Mas note-se que apesar de que as pulsões de vida entrem em conflito com as pulsões de morte — conflito que é fundamental para a psicanálise freudiana a partir deste texto —, ambas continuam a seguir, cada uma a seu modo, o princípio da estabilidade, da conservação e do retorno a estágios anteriores de vida, diante da perturbação dos fenômenos externos.

Conforme a obra de Freud avança, é possível notar que esta noção de pulsão de morte ganha novos contornos. Em “Mal-estar na civilização” (1930), por exemplo, Freud relaciona a pulsão de morte não apenas à tendência de conservação e retorno a um estágio anterior de desenvolvimento, mas aqui ele estabelece uma

---

[94] Freud, 206.

[95] Freud, 207.

relação direta também com a destruição e com a agressividade. Evidentemente que Freud já tinha analisado anteriormente fenômenos de agressividade, mas ocorre que desta vez eles não estão associados à sexualidade: há na humanidade, escreve, "a onipresença da agressividade e destrutividade não erótica"[96]; ou então, "o pendor à agressão é uma disposição de instinto original e autônoma do ser humano", derivadas da pulsão de morte. Para Freud, a sociabilidade e a criatividade humanas resultariam de um jogo entre pulsão de vida e pulsão de morte, em que a pulsão de morte tem papel fundamental em dessexualizar os impulsos provenientes do Eros e, por outro lado, a pulsão de vida permite que as moções pulsionais da pulsão de morte sejam associados a um objeto exterior.

Podemos ver até aqui que é visível a influência de Freud em Callois. Como vimos, para Callois bem como para Freud, o inorgânico exerce uma espécie de sedução sobre os organismos vivos. Se Freud tende a interpretar a pulsão de morte não apenas como elemento fundamental para a dessexualização dos impulsos, mas também como fonte orgânica da agressividade, Callois elaborou a tendência em retornar a um estado anterior de modo, digamos, mais observável na ação individual. Para ele, a tendência de reestabelecer um estado anterior está, por exemplo, em fenômenos da assimilação mimética tanto de animais quanto de povos "primitivos", e há até mesmo os que ainda persistem na "cultura civilizada" europeia. Neste sentido, Freud também analisou alguns fenômenos que poderiam ser interpretados como "miméticos", caso do conhecido jogo do *fort-da*. Ele se refere a um pequeno garoto normal de um ano e meio de idade que tinha o hábito de atirar objetos para longe. Freud descreve uma observação que fez do garoto e do seu hábito da seguinte maneira:

> lançava o carretel, seguro pelo cordão, para dentro do berço, através de seu cortinado, de modo que ele desaparecia, nisso falando o significativo o-o-o-o, e depois o puxava novamente para fora do berço, saudando o aparecimento dele com um alegre 'da' ['está aqui']. Então era essa a brincadeira completa, desaparecimento e reaparição, de que geralmente via-se apenas o primeiro ato, que era repetido

[96] Freud, "Mal-Estar na Civilização", 87.

> incansavelmente como um jogo em si, embora sem dúvida o prazer maior estivesse no segundo ato.[97]

A interpretação que Freud sugere desta brincadeira inocente é o que nos aproxima da ideia da mimese como "representação do seu efeito" e de "adaptação orgânica ao outro". Vejamos: antes de tudo, Freud observa que esta brincadeira testemunha uma "conquista cultural do menino", porque a brincadeira permite "a ausência da mãe sem protestar"[98]. Em outros termos, o "encenar" do desaparecimento e o reaparecimento dos objetos era uma espécie de compensação que dava a si mesmo por conseguir realizar a renúncia pulsional causada pela ausência da mãe. Aqui, a ideia da *encenação* utilizada por Freud nos é importante, porque nos remete à representação usada na mimese — no caso, a mãe é representada pelo pequeno carretel, haveria ali algum elemento de contiguidade. Se seguirmos para a interpretação de Freud para os motivos pelos quais o menino "transformou a vivência em jogo", podemos identificar duas explicações. Primeiro, que o menino "se achava em uma situação passiva, foi atingido pela vivência e, ao repeti-la como jogo, embora fosse deprazerosa, assumiu um papel ativo"[99]. Ou seja, a representação repetitiva da vivência de desprazer — a mãe vai embora, a mãe retorna — possui ao menos o alento de colocar o menino em uma posição ativa e dominante da situação. Uma segunda interpretação que Freud apresenta diz que o lançamento e o retorno repetidos do objeto "poderia constituir a satisfação de um impulso, suprimido na vida, de vingar-se da mãe por ter desaparecido para ele"[100], explicitando a ambiguidade que a relação com a mãe carrega.

Enfim, nos termos adotados por Horkheimer e Adorno, é possível afirmar que esta "transformação da vivência em jogo" que ocorre no jogo do *fort-da* se trata de uma ação mimética. Em quaisquer das interpretações acima, haveria uma representação de um fenômeno a ser influenciado, a busca de representar o seu efeito, bem como substituições específicas semelhantes às que ocorrem em um ritual mágico. Trata-se, pode-se dizer, de um conjunto de atos que, embora não se inclua

---

[97] Freud, "Além do Princípio do Prazer", 172.

[98] Freud, 172.

[99] Freud, 173.

[100] Freud, 174.

no contexto de um ritual, se assemelhariam à simpatia mimética presente, segundo Mauss e Hubert, em todo ritual mágico. Aqui o menino procura ocupar um papel ativo não pelo domínio direto e efetivo da realidade, mas por meio de repetições e representações miméticas; ou seja, nos termos da *Dialética do esclarecimento*, trata-se de uma "adaptação orgânica" à situação, de se tornar semelhante de modo a se colocar naquela situação. Tal como "o xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo", o menino também segue, com a representação específica, o princípio de que "A igualdade é o seu instrumento"[101].

A angústia e a origem do mana

Se, para compreender a imagem do mundo da qual a magia depende, a sua característica de visar fins e seu procedimento mimético, Horkheimer e Adorno se fundamentam na literatura antropológica de sua época, o mesmo não é possível dizer a respeito da origem da magia. Como já citei, os próprios autores reconhecem que este é um tópico que se encontra "envolto em sombras". Claro, eles não ignoram o que essas disciplinas têm a dizer. Mas o que dá a característica de uma antropologia filosófica para a *Dialética do esclarecimento* é a sua reflexão a respeito da origem da magia, não de uma maneira meramente especulativa, mas com a formulação de hipóteses que se fundamentam na investigação sobre o cerne da racionalidade instrumental, das etapas do desenvolvimento da relação do ser humano com a natureza no sentido de uma filosofia da história e sobre as relações psíquicas envolvidas neste desenvolvimento.

A respeito do último ponto, é preciso notar que a importância da psicanálise ganha uma dificuldade na leitura do texto. Quando explicam o procedimento mágico, isto é, aquele que opera na imanência por meio de uma representação mimética, Horkheimer e Adorno querem tomar distância de algumas formulações de Freud. É certamente o caso do Freud de "Totem e tabu". Numa das raras críticas diretas e nomeadas do livro, Horkheimer e Adorno protestam contra a caracterização que Freud

[101] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 30.

dá a respeito da magia. Como vimos, os autores descrevem que na concepção mágica de mundo não há separação entre "pensamento e realidade", ou, em outras palavras, não há ainda o que eles chamarão de "duplicação da natureza". O erro de Freud estaria, então, em pressupor já haveria na magia a duplicação da natureza, que apareceria apenas em etapas posteriores do desenvolvimento do esclarecimento, isto é, na etapa mítica. Se observarmos a citação completa de um trecho que já mencionei aqui, é possível observar a crítica dirigida à Freud. Eis a passagem:

> Como a ciência, a magia [*Zauberei*] visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na "onipotência dos pensamentos", que o primitivo se atribuiria, segundo se diz, assim como o neurótico [nota]. Não pode haver uma "superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade", quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados. A "confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo" [nota], que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade[102]

Em outra passagem do texto complementar a esta, Horkheimer e Adorno escrevem que o mana "não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer"[103]. Como é possível observar, há em "Totem e tabu", segundo os autores, uma noção "psicologista" que é anacrônica, porque pressuporia que a divisão entre sujeito e objeto, entre pensamento e realidade, esteja consolidada já nas primeiras concepções mágicas de mundo. Além disso, Freud reivindicaria que já na magia há uma espécie de dominação voltada para o mundo. É verdade que, para Horkheimer e Adorno, a magia "visa fins" e se volta diretamente para o mundo — mesmo porque só há "este mundo" na concepção monista da imagem de mundo mágica — o que à primeira vista poderia indicar uma proximidade com a interpretação de Freud. Mas o argumento da *Dialética do esclarecimento* é o de que uma relação de dominação propriamente efetiva em relação ao mundo — "uma dominação realista", na letra dos

---

[102] Horkheimer e Adorno, 25; Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 17.

[103] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 29; Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 21.

autores — só pode ser alcançada "pelo distanciamento progressivo do objeto" — o que não é o caso na visão mágica do mundo, como vimos na descrição da mimese. Eles indicam no trecho acima que a magia significa outra possibilidade de relação com a natureza, uma relação que não se fundamenta na distância em relação ao mundo e que não exige pressupostos de abstração da natureza. Em suma, a magia consiste em uma relação com a natureza que de fato visa fins, mas não é uma relação de dominação.

Vejamos rapidamente o argumento de Freud. No terceiro capítulo de *Totem e Tabu*, "Animismo, magia e onipotência dos pensamentos", Freud argumenta que o "primitivos" elaboram o que ele chama de uma espécie de "filosofia da natureza". São três as suas características principais: (i) o mundo é povoado por "inúmeros seres espirituais que lhes são benévolos ou malignos"; (ii) estes seres espirituais são responsáveis pelos fenômenos da natureza, isto é, são "as causas dos processos naturais" e "não apenas os animais e as plantas, mas também as coisas inanimadas são animadas por eles"; por último, (iii) o elemento que é "talvez o mais importante", os próprios seres humanos "contém almas" que "são portadoras de atividades espirituais e, até certo ponto, independente dos 'corpos'"[104]. Há até aqui, portanto, uma descrição do que se entende por animismo e o fundamento dos rituais mágicos e que, até este ponto, pouco diferiria das pesquisas de Mauss, Hubert, Weber, Horkheimer e Adorno. Só que para compreender o fundamento dos seres espirituais surge uma divergência bastante marcante. Para Freud, já na etapa mágica haveria um dualismo entre corpo e alma, entre natureza e espírito. Evidência disso é o trecho seguinte em que Freud não apenas reconhece o dualismo, mas chega a especular quais seriam as suas origens, mesmo reconhecendo, depois, que são hipóteses apenas inconclusivas:

> Como chegaram os homens primitivos às concepções peculiarmente dualistas em que se baseia o sistema animista? Acredita-se que pela observação dos fenômenos do sono (com os sonhos) e da morte, a ele tão similar, e pelo esforço de explicar esses estados, de tamanho

[104] Sigmund Freud, "Totem e tabu. Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 11 (São Paulo: Companhia das Letras, 2012), 122.

> interesse para todo indivíduo. O problema da morte, mais que tudo, teria sido o ponto de partida da teorização[105]

Fundamentando-se em Wundt, Spencer e Hume, Freud sugere mais adiante que o animismo "deve ser considerado a expressão espiritual do estado natural do homem"[106] — o que, como procurei mostrar anteriormente, é incompatível com as formulações de Horkheimer e Adorno. Freud parece pensar os seres espirituais como entidades não apenas "por trás" da natureza, mas também "para além" dela. Estas formulações de Freud, ainda, tentam estabelecer que animar o inanimado seria uma tendência natural dos seres humanos, uma tentativa de inscrever esta relação com a natureza na essência da psique humana. Tenderia, portanto, a naturalizar o animismo e a dualidade da natureza: há uma "dualidade original"[107], como ele afirmará, fazendo referência a Spencer. Por isso, mais grave do que cometer um anacronismo, Horkheimer e Adorno diriam que Freud partiria de pressupostos idealistas e a-históricos ao hipostasiar e naturalizar que haja na humanidade uma concepção dual de natureza.

Para explicar o fundamento da magia, Freud se utiliza da expressão do antropólogo escocês James Frazer, para quem a magia ser caracteriza por "*mistaking an ideal connection for a real one* [tomar erradamente um vínculo ideal por um real]"[108]. Isto é, a magia partiria de uma imagem de mundo subjetiva projetada na natureza, seria uma ideia que se passa por realidade, ou, então, como Freud reformula, seria "a intenção de impor às coisas reais as leis da psique"[109]. A partir disso, os "primitivos" "tomavam erradamente a ordem de suas ideias pela ordem da natureza, e por isso imaginavam que o controle que têm, ou parecem ter, sobre seu pensamento, permitia-lhes exercer um controle correspondente sobre as coisas"[110]. Ocorre que, disso decorre, escreve Freud, que "uma atitude para com o mundo que, em vista do que sabemos sobre a relações entre realidade e pensamento, só pode nos parecer uma superestimação

[105] Freud, 123.

[106] Freud, 124.

[107] Freud, 147.

[108] Freud, 126.

[109] Freud, 144.

[110] Freud, 132–33.

deste último"[111]. Daí que Freud irá formular a magia como a ideia de uma "onipotência dos pensamentos", expressão que dá título a seu capítulo, e que a observará como característica não apenas de povos "primitivos", mas também como um dos elementos centrais da neurose: eis o subtítulo do texto[112].

Se a "dualidade original" é um equívoco, tanto por fundamentar uma interpretação anacrônica de povos "primitivos", quanto por sugerir que características da racionalidade ocidental são naturais de toda a humanidade, então, para Horkheimer e Adorno, não é possível dizer que a magia tenha fundamento na "onipotência dos pensamentos", como Freud escreve. Isso, porque, uma relação de domínio em relação ao mundo só é possível depois de um distanciamento do objeto, depois que seu sentido pode ser abstraído do objeto mesmo. A respeito do vínculo entre o distanciamento e a dominação, entraremos em detalhe mais adiante. Por ora, interessa observar que há aqui uma marcação clara de quais são os conceitos de Freud que os autores irão mobilizar aqui. Isto é, na *Dialética do esclarecimento*, há uma apropriação da teoria de Freud para compreender a relação do ser humano com a natureza, que fornecerá o motor do desencantamento do mundo, isto é, do processo de esclarecimento, mas que não passa pelas formulações de "Totem e tabu". Ou seja, Freud continua importante, embora haja uma rejeição bastante clara a quaisquer tentativas de naturalização que Freud porventura tenta estabelecer. O ponto que pretendo apresentar e defender aqui é que Horkheimer e Adorno interpretam a história do esclarecimento por meio da *angústia* e da constelação conceitual em torno dela. Mas a etapa mais básica do desenvolvimento do esclarecimento, a magia, não uma influência direta de Freud, mas sim de, eu diria, uma leitura freudiana de Weber, Mauss e Hubert.

As reflexões de Horkheimer e Adorno a respeito da origem do mana tem um fundamento psicanalítico forte. A seguinte passagem é bastante direta e pode servir como um bom ponto de partida: para os autores, há "onde quer que a etnologia o encontre, o sentimento horror [*Schauder*] de que se origina o mana"[113]. O horror é, portanto, um elemento central. Se observarmos, desta vez por outro ângulo, uma

---

[111] Freud, 135.

[112]

[113] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 33.

passagem já citada, é possível reunir mais alguns elementos para nos aprofundarmos nesta questão. Reproduzo-a a seguir:

> O que o primitivo aí [no mana] sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito [*mit dem das Ungewohnte erfahren wird*] torna-se o seu nome. (...) O mana, o espírito que move, não é nenhuma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens[114].

Anteriormente, esta passagem serviu para mostrar como o mana não seria nada que estivesse "para além" da natureza, mas que é o emaranhado dela, o que mostra o aspecto monista da visão mágica de mundo. Desta vez, gostaria de destacar como a passagem compreende a gênese do mana. São várias as expressões usadas aqui: "o emaranhado da natureza" em face ao indivíduo, "o grito de terror", "o eco real da supremacia da natureza". Todos esses elementos são interrelacionados. Na verdade, Horkheimer e Adorno sugerem aqui que o som do grito dá origem ao nome do mana. Mas sua origem mesmo está na "experiência do insólito", do *Ungewohnte*, aquilo que é estranho, fora do normal, desconhecido, não-familiar, ou aquilo com o qual não se está acostumado. A experiência do insólito seria, então, a causa do terror que provoca o grito — ou, então, noutros termos, a causa do sentimento de horror do qual o mana se origina. Por sua vez, a causa da experiência não-familiar está na relação do homem com a natureza.

Só que para seguir com esta interpretação, é preciso ter algum cuidado, justamente para não cometer o mesmo equívoco que, segundo os autores, Freud teria cometido. A citação reforça o que *não é* o mana: para os autores, não se trata de "nenhuma projeção". No vocabulário de Freud, projeção é uma operação psíquica pela qual algo interno, mas cuja origem é desconhecida pelo sujeito, é atribuído a um objeto externo à psique. Ou seja, um sujeito inconscientemente nega seus próprios sentimentos, desejos ou características projetando-as em um outro externo à psique. Enfim, quando Horkheimer e Adorno dizem que a percepção "do espírito que move" não é uma projeção, eles querem dizer que não se trata de atribuir à natureza um poder e uma supremacia desejada pelos humanos: isto é, não se trata de projetar na natureza a

[114] Horkheimer e Adorno, 28–29; Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 21.

onipotência que os humanos pensam ou desejam possuir. Isso porque este mecanismo da projeção, e mesmo a onipotência, tem um pressuposto impossível de ser preenchido no esquema mágico: a separação rígida entre “pensamento e realidade”, entre o sujeito e o objeto. Em outras palavras, a projeção é impossível quando elemento individual e a natureza estão emaranhados.

De outro modo, para Horkheimer e Adorno, o mana é entendido como “eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens”. Em outras palavras, se quisermos entender este fenômeno de maneira materialista e com o auxílio da psicanálise, sugerem os autores, temos de entendê-lo não como projeção, mas como eco, eco de algo real, concreto, material — a supremacia da natureza, que ameaça não apenas o conforto, mas sobretudo a sobrevivência e a existência física da espécie humana. Assim, os autores chegam à formulação de que a noção do mana surge em relação a esta supremacia real da natureza sobre os humanos — e não em relação a uma impotência psíquica e um desejo de onipotência projetado na natureza. De maneira esquemática, o mana surge na relação com a supremacia do exterior e não do interior da psique. Ou seja, quando entendem que é a supremacia da natureza que se impõe sobre os humanos que dá origem ao mana, a um espírito imanente “por trás” da natureza, Horkheimer e Adorno estão tentando interpretar o mana em uma matriz materialista — no sentido de que ele não deriva de ideias, projeções subjetivas, mas especificamente de uma relação material dos humanos com a natureza. Portanto, é a “experiência do insólito” que está no fundamento do sentimento de horror ou no terror — e esta experiência, por sua vez, tem sua origem na “supremacia da natureza”.

Horror e terror não são conceitos fortuitos. São conceitos que possuem história no vocabulário da psicanálise. Sobretudo, estão na mesma constelação de conceitos importantes, como medo e angústia. Evidentemente, não cabe à esta pesquisa traçar todo o histórico destes conceitos. Mas o argumento aqui é mostrar como eles possuem um papel importante na interpretação que Horkheimer e Adorno fazem do processo de esclarecimento, ou, para ser mais específico, do desencantamento do mundo. Por isso, antes de prosseguirmos na interpretação destes conceitos na *Dialética do esclarecimento*, creio que vale a pena, creio, passar por uma breve apresentação das teses gerais de Freud que são afins com o processo de esclarecimento.

A duplicação da natureza: o pressuposto da dominação

No nono parágrafo do primeiro ensaio da *Dialética do Esclarecimento*[115], Horkheimer e Adorno mostram como a relação com a natureza que o mito e o esclarecimento estabelecem depende de uma "duplicação da natureza". Horkheimer e Adorno, leitores atentos de Hegel, parecem encontrar aqui uma espécie de momento histórico em que essa separação se consolida, que em termos hegelianos se trata da cisão entre sujeito e objeto. Esta separação ocorre na "transição" das religiosidades mais elementares baseadas na magia para as mais complexas, que pressupõem entidades transcendentes, fora deste mundo. Como o parágrafo é bastante longo, creio que não vale a pena transcrevê-lo todo aqui. Mas dele escolho dois trechos fundamentais para explicar esta separação característica do mito e reproduzida pelo esclarecimento.

Eis o primeiro:

> "O que o primitivo aí [no mana] sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror [*Ruf des Schreckens*] com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele [o grito de terror] fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror [*Schauder*] como sacralidade. A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém da angústia [*Angst*] do homem, cuja expressão se converte na explicação. Não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer. O mana, o espírito que move, não é nenhuma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens"[116].

Este trecho é importante no ensaio porque explica como ocorre, pelo menos de maneira analítica, como ocorre a transição de dois momentos: da visão de mundo mágica — em que não há oposição entre espírito e matéria, natural e sobrenatural, mas a natureza está emaranhada no indivíduo — para uma visão de mundo mítica — que só é possível depois da duplicação da natureza, isto é, a distinção entre natural e sobrenatural. Embora possa haver uma confusão entre magia e mito, entre ritual e culto, feiticeiro e sacerdote, e mesmo Horkheimer e Adorno parecem não utilizar estes termos de maneira rígida, essas são divisões clássicas da sociologia. Para

[115] Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 20–23; *Dialética do Esclarecimento*, 28–30.

[116] Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 21; *Dialética do Esclarecimento*, 29.

compreender isso melhor e expor o meu ponto, deixo, por ora, os elementos psicanalíticos de lado e gostaria de focar no aspecto da história e da sociologia da religião que esta passagem suscita. Creio que compreender a estrutura desta passagem da magia para o mito é fundamental para depois compreender qual é o papel que a angústia, o medo e o terror possuem na filosofia da história da *Dialética do esclarecimento*. Em outras palavras, por mais estranho que possa parecer, compreender as tipologias weberianas sobre magia e mito, bem como o processo de desencantamento do mundo, permite observar, mais tarde, como é que Freud pode ser usado para fundar uma antropologia da razão ocidental. Espero que isso fique claro no decorrer do capítulo. No fundo, para Horkheimer e Adorno, é uma leitura freudiana original que dá à teoria da racionalização ocidental de Weber o seu elemento crítico, que tira o seu idealismo tipológico e lhe confere traços de materialismo.

Mas por que Weber e não outro autor? É verdade que Horkheimer e Adorno não o citam diretamente para compreender essa passagem. Mas ocorre que a forma da escrita a que eles recorrem não dá muito espaço para citações. Mas a primeira justificativa para observar como Weber é importante para a compreensão do trecho acima é o que chamei anteriormente de *modus operandi* do esclarecimento que os autores citam nas primeiras linhas do ensaio: o desencantamento do mundo. E não há como não associar este termo a Max Weber. Em alemão, desencantamento é *Entzauberung*, uma espécie de processo em que o *Zauber* é desfeito. Por sua vez, magia, encanto ou feitiço, todos esses são termos possíveis para a tradução de *Zauber*, como descreve Antônio Flávio Pierucci[117]. E, de maneira muito resumida, a interpretação weberiana do processo de racionalização das religiões é que elas produzem uma concepção de mundo que opera contra uma concepção mágica de mundo e contra os atos e rituais mágicos, bem como produzem uma ética capaz de se infiltrar na conduta de vida cotidiana de uma comunidade — em oposição à magia, cujos rituais são eventos extraordinários[118]. Estes dois aspectos produzidos pela visão religiosa de mundo podem, inclusive, ser utilizados para medir o grau de racionalização de uma religião. Vejamos na própria letra de Weber

[117] Pierucci, 32

[118] Desencantamento como desmagificação é o núcleo do sintagma, segundo Pierucci.

> Para apreciar o nível de racionalização que uma religião representa podemos usar dois critérios básicos, que se inter-relacionam de várias maneiras. O primeiro é o grau em que uma religião despojou-se da magia; o outro é o grau de coerência sistemática que imprime à relação entre Deus e o mundo e, em consonância com isso, à sua própria relação ética com o mundo[119]

Ou seja, para Weber, o nível racionalização de uma religião pode ser medido e uma de suas réguas é o quanto ela "se despojou da magia" (*die Magie abstreifen*)[120]. Há, portanto, em Weber uma espécie de luta travada pela religião contra a magia e, por isso, a religião é uma espécie de agente do desencantamento do mundo. Pierucci chega a dizer que, para Weber, no processo de desencantamento do mundo, a magia é vista "como obstáculo, entrave, travação, pedra no caminho a ser removida da mentalidade ou atitude ou orientação econômica"[121]. E isso é adaptado na filosofia da história da *Dialética do esclarecimento*: "desencantar o mundo é destruir o animismo"[122], já que o animismo é uma das expressões da concepção mágica do mundo.

Antes de abordar diretamente a tipologia weberiana e compará-la com a leitura de Horkheimer e Adorno a respeito da magia, creio que cabe uma segunda justificativa para o uso de Weber para compreender a passagem do estágio mágico para o mítico. É Weber, porque não é Freud. Pelo menos, não o Freud de *Totem e Tabu*, e nem o Freud que explica o processo filogenético equivalente ao de esclarecimento e de racionalização. Numa das raras críticas diretas e nomeadas do livro, Horkheimer e Adorno protestam contra a caracterização que Freud dá a respeito da magia. Para os autores, na concepção mágica de mundo não há separação entre "pensamento e realidade", ou, em outras palavras, não há aquela "duplicação da natureza" que mencionei anteriormente. O erro de Freud estaria, então, em pressupor já haveria na magia a duplicação da natureza que o mito retifica. Vejamos:

---

[119] Weber, *GARS I*, 1:513.

[120] Pierucci dá um peso especial para o trecho de Weber citado acima: para ele, "o enunciado sistemático-formal essa passagem-chave constitui a verdadeira regra do método sociológico para a análise comparada das imagens de mundo religiosas e seus correspondentes modos de vida" (Pierucci 118).

[121] Pierucci, *O desencantamento do mundo*, 132.

[122] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 20.

> Como a ciência, a magia [*Zauberei*] visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na "onipotência dos pensamentos", que o primitivo se atribuiria, segundo se diz, assim como o neurótico [nota]. Não pode haver uma "superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade", quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados. A "confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo" [nota], que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade.[123]

É por isso que naquele trecho que escolhemos para analisar Horkheimer e Adorno escrevem que o mana "não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer"[124]. Já havia ali, portanto, uma crítica indireta à Freud. Essa ideia psicologista seria anacrônica, porque pressupõe que a divisão entre sujeito e objeto, entre pensamento e realidade, esteja consolidada já nas primeiras concepções mágicas de mundo, isto é, já haveria lá uma separação radical entre estes âmbitos. Além disso, Freud reivindica que já na magia haveria uma espécie de dominação voltada para o mundo. É verdade que a magia "visa fins" e se volta diretamente para o mundo, mesmo porque só há este mundo na concepção mágica. Mas o argumento de Horkheimer e Adorno é o de que uma relação de dominação propriamente dita em relação ao mundo ("uma dominação propriamente realista") só pode ser alcançada "pelo distanciamento progressivo do objeto", o que não é necessariamente o caso na visão mágica do mundo. Eles indicam no trecho acima que a magia oferece outra possibilidade: a mimese.

No terceiro capítulo de *Totem e Tabu*, "Animismo, magia e onipotência dos pensamentos", Freud descreve o que ele chama de "filosofia da natureza" elaborada pelos "primitivos". São três as suas características principais: (i) o mundo é povoado por "inúmeros seres espirituais que lhes são benévolos ou malignos"; (ii) estes seres espirituais são responsáveis pelos fenômenos da natureza, isto é, são "as causas dos processos naturais" e "não apenas os animais e as plantas, mas também as coisas

---

[123] Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 17; *Dialética do Esclarecimento*, 25.

[124] Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 21; *Dialética do Esclarecimento*, 29.

inanimadas são animadas por eles"; por último, (iii) o elemento que é "talvez o mais importante", os próprios seres humanos "contém almas" que "são portadoras de atividades espirituais e, até certo ponto, independente dos 'corpos'"[125]. Para Freud, portanto, há de fato na etapa mágica um dualismo entre corpo e alma, entre natureza e espírito. Ele até chega a especular quais são as origens deste dualismo, mesmo reconhecendo, depois, que são hipóteses apenas inconclusivas:

> Como chegaram os homens primitivos às concepções peculiarmente dualistas em que se baseia o sistema animista? Acredita-se que pela observação dos fenômenos do sono (com os sonhos) e da morte, a ele tão similar, e pelo esforço de explicar esses estados, de tamanho interesse para todo indivíduo. O problema da morte, mais que tudo, teria sido o ponto de partida da teorização[126]

Portanto, ao acompanhar Weber na explicação da magia, isto é, ao rejeitar a ideia de que a concepção mágica de mundo é dualista, Horkheimer e Adorno tem outra preocupação. Apoiado por Wundt, Spencer e Hume, Freud sugere que o animismo "deve ser considerado a expressão espiritual do estado natural do homem"[127], isto é, que animar o inanimado é uma tendência quase universal dos seres humanos. Freud tende, portanto, a naturalizar o animismo e a dualidade da natureza: há uma "dualidade original"[128], como ele afirmará, fazendo referência a Spencer. Por isso, mais grave do que cometer um anacronismo, Freud partiria de pressupostos idealistas e a-históricos ao hipostasiar e naturalizar uma concepção dual de natureza.

Weber, por sua vez, não chega a tanto. Na seção dedicada à sociologia da religião de *Economia e Sociedade*, Weber escreve que as sociedades "primitivas" em análise já foram sujeitas a um processo de abstração, o que não é um processo óbvio e nem simples: "A process of abstraction, which only appears to be simple, has usually already been carried out in the most primitive instances of religious behavior which we examine"[129]. E Weber não se preocupa em explicar como se deu este processo de abstração, porque não é este exatamente o seu objeto — e talvez porque isso

---

[125] Freud, "Totem e tabu", 122.

[126] Freud, 123. Durkheim chega a teses parecidas nas

[127] Freud, 124.

[128] Freud, 147.

[129] Weber, *Economy and Society*, 401.

envolveria especulações de difícil acesso. Mas o fato é que, ao contrário de Freud, ele não procura estabelecer algo de "original", quase natural, para as visões de mundo produzidas pela humanidade, mas, neste sentido, parte do que foi registrado por antropólogos e etnógrafos. Neste sentido específico, Horkheimer e Adorno partem de uma posição mais ou menos semelhante à de Weber. Eles não consideram a magia como a maneira mais básica de interação com a natureza. Se Weber afirma que a magia já é o resultado de uma abstração, na *Dialética do esclarecimento* os autores afirmam que a magia já é resultado de um processo histórico por trás do qual há uma "violência" que é "impossível determinar"[130]. É difícil compreender o trajeto deste processo, porque tudo o que vem antes "está envolto em sombras"[131].

Entremos, enfim, na tipologia weberiana da magia. Afinal, só é possível compreender a *Entzauberung*, um processo de despojamento da magia, se compreendermos o *Zauber*, aquilo de que se despoja. Gostaria de iniciar com uma contraposição direta de Weber em relação àquilo que acabamos de apresentar em Freud. Em *Economia e Sociedade*, Weber escreve que: "The conception of the 'soul' as an independent entity set over against the 'body' is by no means universally accepted, even in the religions of salvation"[132]. Ao contrário do que Freud afirmou em *Totem e Tabu*, as ideias de alma e de duplicação da natureza não podem ser universalizadas ou vistas como uma espécie de padrão da cognição humana. Isso porque, para Weber, a magia tem um outro fundamento. Ela parte de uma concepção de mundo segundo a qual

> certain beings are concealed 'behind' and responsible for the activity of the charismatically endowed natural objects, artifacts, animals, or persons. This is the belief in spirits. At the outset, 'spirit' is neither soul, demon, nor god, but something indeterminate, material yet invisible, non personal and yet somehow endowed with volition.[133]

A palavra para a qual gostaria de chamar atenção é *material*. Na concepção de mundo mágica, há entidades ocultas, espíritos, uma "força", "por trás" dos objetos, mas estas estes são, mesmo assim, materiais, terrenas, ainda que os sentidos não sejam

[130] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 34.

[131] Horkheimer e Adorno, 33.

[132] Weber, *Economy and Society*, 401.

[133] Weber, 401.

capazes de acessá-las diretamente. São, é possível dizer, suprassensíveis, mas não sobrenaturais. Estar “por trás” e não acessíveis não significa necessariamente estar apartado, fora. Não há uma alma imaterial e independente do mundo material, uma entidade que habita outro plano que não o terreno. Weber menciona o “mana”, a “orenda” e o “maga”, como exemplos destes poderes e entidades extraordinárias que convivem com os humanos — indício de que está a par dos estudos antropológicos da área. Mas, para seus fins, ele prefere chamar esses poderes por uma palavra bem mais ocidental, isto é, “carisma”[134].

Não há como compreender o que Weber entende por magia e por concepção mágica de mundo sem passar pela sua famosa metáfora do “jardim encantado” (*Zaubergarten*) usada para compreender a religião na China e na Índia. E se houver outra maneira, talvez não seja a que permite um acesso menos difícil. Ao menos é o que aponta Schluchter, um dos principais estudiosos da obra de Weber. A seguinte citação oferece uma boa síntese da concepção weberiana da magia:

> A visão de mundo mágica é monista, embora seja verdade que isso reconheça um mundo duplo, o domínio das coisas e eventos e o "mundo atrás do mundo" das almas, demônios e divindades. Mas a ideia de que há poderes atrás das coisas e eventos, que processos naturais não apenas acontecem, mas também têm um significado intrínseco — em outras palavras, de que o "mundo" é um "jardim encantado" — não conduz a uma separação radical entre a esfera "deste mundo" e a esfera do "outro mundo" e a um abismo intransponível entre os homens e os poderes sobrenaturais. Os homens permanecem próximos aos deuses por meio da magia, ritual e a observação dos tabus.[135]

É desta citação que tomo o termo “monismo” para caracterizar a visão de mundo mágica, o mundo como um jardim encantado. Os poderes e espíritos sobrenaturais com os quais os membros de uma comunidade mágica se relacionam não são separadas do mundo material. Eles são suprassensíveis, mas não sobrenaturais: na linguagem weberiana, é *diesseitig* e não *jenseitig*[136]. Não existe a separação rígida entre dois mundos, entre o mundano e o extramundano, o natural e o sobrenatural, o

---

[134] Weber, 400.

[135] Schluchter, “The paradox of rationalization”, 22.

[136] (intramundano, como sugere Pierucci, mas numa tradução mais literal seria algo como “deste lado”) (do Outro Mundo, sugere Pierucci; literalmente seria “do lado de lá”)

material e o espiritual, o mundo dos homens e o mundo dos deuses, entre o eu e a natureza. Isto é, no mundo mágico, não há separação entre *diesseitig* e *jenseitig*, porque o *jenseitig* sequer é concebível. Na verdade, na visão mágica de mundo não há *Seit* alguma, uma vez que, se algo tem uma *Seit*, ele já é divisível: um lado pressuporia o outro. No vocabulário da *Dialética do esclarecimento*, como veremos, Horkheimer e Adorno se referirão à etapa mágica como uma "pura imanência", caracterizada pela falta de oposição rígida entre o material e o espiritual.

A ação neste mundo é o tema da primeira subseção da primeira seção de Weber do capítulo VI, dedicado à sociologia da religião, em *Economia e Sociedade*. A primeira seção trata da origem da religião e a primeira subseção tem como título "The original this-wordly orientation of religious and magical action". Aqui o argumento fundamental, que pode parecer contraintuitivo à primeira vista, é o de que os rituais mágicos das visões de mundo religiosas mais elementares não estão voltados para algo de sobrenatural, mas são orientados para o mundo. De fato, é difícil imaginar que um olhar ocidental, mesmo que apenas mais ou menos alfabetizado na linguagem científica contemporânea, julgue rituais mágicos, como o estereótipo da dança da chuva, por exemplo, e concluir que isso não vise algo sobrenatural. Mas Weber chega a dizer que as manifestações religiosas elementares que permeiam a magia são até mesmo "relativamente racionais", no sentido em que perseguem ações que visam resultados neste mundo, ainda que não sigam sempre algo próximo do esquema de "meios e fins" da ciência moderna.

> religiously or magically motivated behaviour is relatively rational behaviour, specially in its earliest manifestations. It follows rules of experience, though it is not necessarily action in accordance with a means-end schema. (...) Thus, religious or magical behavior or thinking must not be set apart from the range of everyday purposive conduct, particularly since even the ends of the religious and magical actions are predominantly economic.[137]

Neste contexto, a magia é uma maneira de exercer influência sobre os poderes suprassensíveis tendo em vista algum resultado prático específico, voltado para "este mundo". Em dois aspectos: primeiro, porque os espíritos e poderes, o mana, são eles mesmos mundanos, ainda que nem todos tenham acesso irrestrito a eles; segundo,

[137] Weber, *Economy and Society*, 400.

porque visam uma finalidade econômica, no sentido em que se relaciona com a produção dos meios de vida e com a reprodução material da sociedade. Sobre essa espécie de finalidade econômica, que poderia aproximá-lo de uma certa leitura materialista, pelo menos no que se refere às primeiras religiões, Weber escreve que os tabus servem, de alguma maneira para atender a motivos econômicos: “numerous economic and social interests stood under the sanctions of taboos”[138], seguido de um apanhado de exemplos de proibições em comunidades nativas que podem ter uma explicação de preservação econômica.

A forma mágica de se relacionar com o mana, com os poderes e espíritos, segue a fórmula do ritual, da magia ou do feitiço. Trata-se de uma tentativa de comunicação com estes poderes, com uma linguagem muito específica. Não são todos que tem acesso a essa linguagem e, por isso, aquele que a domina, o feiticeiro (*Zauberer*), ganha uma posição peculiar nas comunidades mágicas[139]. E, como vimos, esta comunicação é “relativamente racional” porque “visa fins”, no vocabulário de Horkheimer e Adorno. A ideia é influenciar os poderes “por trás” da natureza com a finalidade alterar o curso do que está à frente, em favor do feiticeiro ou daquele que demanda o seu trabalho. Para Weber, a comunicação mágica com os demônios é uma “coerção”, em oposição às grandes religiões que se comunicam com os deuses via “adoração”

> Whoever possesses the requisite charisma for employing the proper means is stronger even than the god, whom he can compel to do his will. In these cases, religious behavior is not worship of the god but rather coercion of the god and invocation is not prayer but rather the exercise of magical formulae[140]

A seguinte formulação de Pierucci, que opõe a magia à “religião eticizada”, ajuda a compreender este ponto. Ele escreve que a magia “implica a vontade de subordinar os deuses, o oposto do proposto pela religião eticizada, a qual requer a vontade de obedecer aos mandados de um deus que premia e castiga”; e sintetiza, grifando as

---

[138] Weber, 432.

[139] É importante a diferença entre o intelectualismo e o povo em Weber. É daqui que se diferenciarão os sacerdotes e as seitas.

[140] Weber, *Economy and Society*, 423.

preposições: “submissão *dos* deuses e demônios, na primeira; submissão *aos* deuses, na última”[141].

Na visão de mundo de uma comunidade que cultiva um “jardim encantado”, as ações intramundanas são mediadas pela magia, isto é, pelos poderes e espíritos — nem bons, nem maus — que habitam este mundo “por trás” das coisas, dos animais, das pessoas. Na fórmula de Weber, a magia é uma espécie de tentativa de coerção sobre estes poderes e espíritos. Ora, se o ser humano é capaz de submeter os espíritos para que ajam de acordo com suas vontades, isso significa que, embora os espíritos sejam capazes de exercer poderes fora do alcance humano, eles não estão em um outro domínio ou em uma condição de superioridade. Em outras palavras, não há uma separação, menos ainda uma hierarquia: o feiticeiro, dotado de carisma, por meio de um ritual pleno de carisma, não apenas tem acesso aos espíritos, mas também é capaz de exercer poder sobre eles.

Horkheimer e Adorno partilham da tese weberiana de que a visão mágica de mundo é monista. Mas para compreender mais a fundo como os autores compreendem o ritual mágico é preciso que passemos pela ideia de mana. No primeiro trecho que nos propomos a analisar do nono parágrafo do ensaio “O conceito de esclarecimento”, a ideia do mana está ali presente. O mana, escrevem os autores, “não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material”[142] e o próprio ritual mágico era já uma tentativa de “influenciar a natureza”[143]. É importante lembrar que não se trata de uma generalização da relação humana com a natureza, muito menos uma naturalização, como se a atitude mágica fosse inata à humanidade. A magia já demanda pressupostos demais: “Nas primeiras fases do nomadismo, [...] o mundo já está dividido numa esfera do poder e numa esfera profana [...] o curso da natureza enquanto eflúvio do mana já está erigido em norma, que exige submissão”[144]. Mesmo assim, a etapa mágica é ainda um estágio pouco racionalizado, em termos weberianos, para falar em uma divisão entre o imanente e o transcendente, entre o *diesseitig* e o *jenseitig*, embora seja embrião dela.

---

[141] Pierucci, *O desencantamento do mundo*, 74.

[142] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 29.

[143] Horkheimer e Adorno, 21.

[144] Horkheimer e Adorno, 34.

Quem está por trás para a compreensão do mana na *Dialética do esclarecimento* é Marcel Mauss e Henri Hubert. Não apenas porque foram eles que produziram uma das teorias mais importantes sobre a magia na época, mas também, no que toca o interesse da nossa pesquisa, ele é citado como fonte por Horkheimer e Adorno. Mauss e Hubert são usados para dar algum substrato empírico para a tese weberiana, por assim dizer. Para ambos, a dimensão a respeito da dificuldade de compreender o que é o mana, "essa ideia mãe da magia"[145]. Assim, alguém ou algo pode ser mana, ter mana, ou possuir as qualidades do mana. Ou nos termos "ocidentais" seria algo como ser mágica, possuir uma qualidade mágica, ter poder mágico, estar sob efeito da magia.

Creio que uma leitura um pouco mais atenta do mana como ação, qualidade e estado, pode mostrar como a ideia de mana não é transcendente, *jenseitig*, mas imanente. Ao menos é o que Mauss nos mostra. O mana como qualidade de algo significa que "é algo que essa coisa mana possui, não essa coisa ela mesma" (148). Se se limitasse a isso, nada impediria que o mana fosse interpretado como algo transcendental como Codrington pareceu fazer[146]. Mas o mana é também "uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente" (148). Até mesmo os sentidos podem perceber as suas representações: "ele é representado como material: é ouvido, é visto desprender-se das coisas nas quais reside: o mana faz ruído nas folhas, evade-se soba a forma de nuvens, soba forma de chamas" (148). Por último, o mana é também uma ação, uma força que coloca em movimento tanto "as almas dos antepassados e dos espíritos da natureza" (149), quanto de fenômenos materiais, como "uma pedra fazer brotar os inhames ou de fecundar os porcos, de uma erva de fazer cair a chuva" (150). E com isso ele conclui, "ele é, ao mesmo tempo, sobrenatural

[145] Mauss e Hubert, "TGM", 176.

[146] Outra convergência pode ser encontrada nos primeiros estudos antropológicos sobre o mana. Codrington escreve que não é possível compreender a religiosidade deles sem compreender o mana, essa espécie de "poder ou influência sobrenatural" [Codrington, *The Melanesians*, 118.] Mais adiante ele escreve que se trata de um "poder invisível" responsável pelo curso da natureza e que reside nos "seres espirituais", seja na parte espiritual dos vivos ou nos fantasmas dos mortos [Codrington, 191.] O relato de Condrington, apesar de útil para a compreensão do tema, diverge em um ponto importante: segundo ele, há no mana algo de sobrenatural e transcendente, isto é, há um pressuposto de separação entre dois mundos

e natural, já que está espalhado em todo o mundo sensível, ao qual é heterogêneo e no entanto imanente"[147].

Outro aspecto do mana a se destacar é o fato de ser passível de manipulação. Há condições prévias para esse manejo: o agente da magia, o mágico ou o feiticeiro, é um "indivíduo com mana" e que maneja o mana num ato mana, isto é, ato realizado "por indivíduos qualificados e num rito"[148]. Cada rito muda, a depender da sua finalidade: seu lugar, seu conjunto de atos e de representações, os objetos utilizados e as restrições para o mágico e seu "cliente" para ter acesso ao mana possuem alto grau de especificidade. Mas esta qualidade de influência dos humanos na natureza é o que dá à magia "um vínculo genealógico"[149] com a técnica. Isto é, "a magia, sendo a técnica mais infantil, é talvez a técnica mais antiga"[150].

Mauss e Hubert também corroboram a ideia da *Dialética do Esclarecimento* de que magia e ciência são ações instrumentais, isto é, visam fins específicos. Apesar disso, é evidente que ambas não são idênticas. O procedimento da magia procedimento é outro: "Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto"[151], em passagem já mencionada aqui. Isto é, seu objetivo é manipular o mana, as forças mágicas, os espíritos em favor dos desejos do feiticeiro — ou de seu "cliente". É exatamente para descrever como opera a mimese que Horkheimer e Adorno citam Mauss e Hubert. Segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento*, os franceses "descrevem da seguinte maneira o conteúdo ideacional da 'simpatia', da mimese: O uno é o todo, tudo está no uno, a natureza triunfa sobre a natureza"[152]. Esta passagem de Mauss e Hubert citada por Horkheimer e Adorno está num momento da argumentação em que os antropólogos discutem os atos mágicos simpáticos, que buscam um efeito por similaridade, com a ideia de que semelhante produz semelhante, e os antipáticos, que o fazem por contrariedade. Este simbolismo observado pelos feiticeiros pode ser esquematizado em três fórmulas, escrevem os autores: "o semelhante produz o semelhante, o

[147] Mauss e Hubert, "TGM", 150–51.

[148] Mauss e Hubert, 149.

[149] Mauss e Hubert, 181.

[150] Mauss e Hubert, 181.

[151] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 25.

[152] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, nota 20.

semelhante age sobre o semelhante e o contrário age sobre o contrário, e não diferem pela ordem de seus elementos"[153]. É precisamente na similaridade que Horkheimer e Adorno descrevem um ritual mimético.

> Os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares. Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos [...] O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave.[154]

Tal como Weber, Mauss e Hubert também consideram que a magia "visa fins". No entanto, há uma diferença: para os antropólogos franceses, nem sempre a magia tenta promover uma coerção dos espíritos suprassensíveis, "por trás" da natureza. Assim, é tomando emprestado essas considerações da antropologia francesa que Horkheimer e Adorno observam que a magia pode operar em uma chave que não necessariamente implica numa atitude de dominação, ou de coerção, como afirmou Weber. Isto é, há outros meios possíveis de interação com a natureza, como é o caso da mimese. E neste ponto, Horkheimer e Adorno acompanham Mauss e Hubert: se Weber consegue descrever a estrutura dos estágios da racionalização e o seu processo, são os franceses que conseguem descrever a complexidade das atitudes derivadas de uma concepção mágica de mundo. É verdade que Mauss e Hubert também descrevem uma atitude que se assemelha com a ideia de coerção de Weber, mas esta atitude é apenas uma das possíveis no ritual mágico. E este leque de possibilidades nas formas mais elementares de relação com a natureza é o que é interessante para Horkheimer e Adorno.

A ruptura que o mito traz em relação à magia é a cisão entre o mundano e o extramundano, o *diesseitig* e o *jenseitig*. Ou a "duplicação da natureza", nos termos de Horkheimer e Adorno, onde queremos chegar. Ou, nos termos de Schluchter,

---

[153] Mauss e Hubert, "TGM", 110.

[154] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 24. Vale notar, no entanto, que este apoio em Mauss e Hubert para compreender a mimese na magia não parece muito favorável à tese de Horkheimer e Adorno. Digo isso, porque a ideia de que um rito mágico pode ser definido como um rito simpático é rejeitada por Mauss e Hubert: "Ora, esse sinal é insuficiente. Não apenas há ritos mágicos que não são ritos simpáticos, como também a simpatia não é particular à magia, pois há atos simpáticos na religião" [Mauss e Hubert, "TGM", 58.]

insistindo ainda em Weber, uma visão cosmológica dualista: os demônios, espíritos e forças suprassensíveis que habitavam a terra junto com os humanos e que estavam "por trás" dos fenômenos naturais são sublimados, passam para o outro mundo transcendente. Os deuses não estão mais na terra, mas possuem um domínio próprio, apartado do domínio humano.

> O lugar dos espíritos e demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passa a significa-los. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o sol, Hélio e Éo já tendem para o alegórico. Os deuses separam-se dos elementos materiais como a sua suprema manifestação.[155]

A duplicação da natureza, a separação entre o mundano e o extramundano, o entre o reino dos homens e o reino de deus, é um passo fundamental e bastante característico para o desencantamento do mundo. Os espíritos mágicos são despejados do mundo, eles não estão mais "por trás" das coisas, mas passam a significa-los em um outro plano: desencantar o mundo é colocar em marcha uma "política de despovoamento" do mundo. Os espíritos que habitam a terra são o fundamento da magia e, se eles não mais estão aqui, já que pertencem a um domínio transcendente a que os humanos não tem acesso direto, a própria magia perde a sua função. Esta separação entre natural e sobrenatural significa, então, um novo grau da desmagificação do mundo.

Evidentemente que isso não dá resultados instantâneos, mas faz parte um processo longo na história. Além disso, mesmo que signifique um novo grau do desencantamento, não é necessário que a separação entre mundano e extramundano, entre humano e divino, resulte em uma forma religiosa hostil à magia. Para Weber, este processo de desencantamento não ocorre apenas nas religiões abraâmicas, mas também nas religiões orientais da China e da Índia: isto é, não somente judaísmo, cristianismo e islã, mas também o confucionismo, o taoísmo, o hinduísmo e o budismo tem origem em um processo de separação entre o mundo o extramundano. Ocorre que estes processos de separação não ocorrem de maneira idêntica: há diferentes maneiras de separação, de formações ético-religiosas delas

[155] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 23.

derivadas e de relação com a visão de mundo mágica que continua presente nas religiões populares. Sua tese de que a religião protestante foi quem deu os traços culturais necessários para a modernização do capitalismo é derivada justamente da pesquisa sobre a especificidade do desencantamento do mundo feito pelar religiões ocidentais. O resultado dessa separação entre o mundo dos humanos e o mundo dos deuses é o estabelecimento de uma hierarquia entre os mundos: o mundo dos deuses é o mais elevado.

É Schluchter, mais uma vez, quem nos ajuda a compreender como Weber interpreta este processo. Creio que o problema do "sentido" (*Sinn*) é o que pode ajudar a compreender esta ruptura. Na imagem mágica de mundo, o sentido das coisas, como vimos, está "por trás" das coisas, permanece neste mundo. Por outro lado, na imagem mítica de mundo, em que há uma separação entre este mundo e o outro mundo, o sentido deste mundo passa a ser explicado não por instâncias intramundanas, mas por entidades ou forças que habitam o outro mundo. Por isso, o mundo não é mais o portador do seu sentido. Mas é preciso notar que isso não significa que ele seja desprovido de sentido: ocorre que o sentido dele não está nele mesmo, mas alocado em outro lugar, no sobrenatural. É por isso que o surgimento do mito constitui uma oposição à imagem mágica do mundo: os deuses não habitam este plano.

Evidentemente que esta ruptura não foi simplesmente inventada voluntariamente. Mas é possível observar na história das religiões indícios de que uma religião possui esta divisão mais bem estabelecida ou não. O sociólogo da religião Robert Bellah sugere que para observar este ponto seria interessante notar os princípios éticos das religiões que apontam para uma rejeição do mundo. Isto é, se a ética pregada por uma religião se baseia na desvalorização da vida mundana em favor de uma vida extramundana, onde reside o verdadeiro sentido da vida, então é possível notar que esta cisão está mais bem estabelecida. Evidentemente, esta é também uma leitura da tese weberiana do desencantamento do mundo: o mundo despojado da magia é um mundo cujo sentido não está nele mesmo. Com isso surge um novo problema: como se salvar do mundo desvalorizado.

Angústia e razão

Enfim, a angústia, como um dos afetos que resultam da defesa contra ação do exterior ao Eu, a segunda teoria da angústia de Freud é chave para a compreensão de Horkheimer e Adorno sobre a constituição racional dos humanos enquanto humanos: em "Inibição, sintoma e angústia", Freud descreve a angústia como "produto do desamparo psíquico do bebê, que é contrapartida evidente do desamparo biológico"[156]. Há outros conceitos importantes que estão na mesma constelação: o terror e o medo, que, junto com a angústia, constituem as três reações psíquicas contra o perigo. Os "selvagens" — assim como as crianças diriam Horkheimer e Adorno — possuiriam uma psique pouco desenvolvida, sequer conseguiriam estabelecer propriamente uma distinção entre a natureza e si mesmo. Trata-se de um aparato mental pouco capacitado para lidar com a constante ameaça da supremacia da natureza externa: predadores, doenças, condições climáticas, dentre outros fatores orgânicos e inorgânicos que lhe parecem aleatórios, repentinos e fora de qualquer tipo de controle. É neste sentido que a natureza é a fonte do perigo. E, por isso, também a fonte do terror, da qual o mana se origina. Horkheimer e Adorno escrevem que há um "sentimento de horror de que se origina o mana". Aqui, é possível mostrar como Freud continua essencial para o argumento de Horkheimer e Adorno. Tal sentimento de horror se expressa como um estado afetivo que é resultado do desamparo biológico e do consequente desamparo psíquico: a saber, o terror. A psique humana, continuamente atingida por sensações externas, se adapta à natureza de maneira a criar proteções a fim de evitar o retorno sentimento de horror originário.

Para evitar o terror, é possível que tenham existido diversas maneiras de estabelecer relação com a natureza. A mimese, por exemplo. Mas como Horkheimer e Adorno tem como objeto a racionalidade ocidental, trata-se de observar qual é o fundamento, qual a relação com a natureza que está na base do esclarecimento. A resposta para isso está na angústia, eis o fundamento sobre o qual o esclarecimento se desenvolveu: contra o terror da supremacia da natureza, a defesa desenhada foi baseada na angústia. Mas creio que esta tese fica clara quando os autores escrevem, por exemplo, que a

---

[156] Sigmund Freud, "Inibição, sintoma e angústia", in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 17 (São Paulo: Companhia das Letras, 2014), 80.

> duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém da angústia do homem [*stammt aus der Angst des Menschen*], cuja expressão se converte na explicação[157]

Ou, então, na ideia de que "o esclarecimento é a angústia tornada radical, mítica", que resume o argumento dos autores. Isto é, a racionalidade instrumental, o cerne do esclarecimento, não apenas se fundamenta na angústia, mas a torna radical, tal como ocorre na angústia mítica. O procedimento fundamental do esclarecimento consiste em reforçar a angústia, enraizá-la na base do processo de pensamento e da relação com a natureza. Mas se lembrarmos que o objetivo do esclarecimento é o "de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores"[158], vemos aqui uma contradição: ora, como seria possível "livrar os homens do medo" tornando radical a angústia? Eis a *dialética* do esclarecimento.

A angústia como defesa contra o terror é o elemento psicanalítico mais forte da *Dialética do esclarecimento*. Creio que isso se fica mais claro se observarmos como Freud a desenvolve. De acordo com a segunda teoria da angústia de Freud, aquela desenvolvida em "Inibição, sintoma e angústia", a angústia é "a reação à situação de perigo; dela é poupado o Eu ao fazer algo para evitar a situação ou subtrair-se a ela"[159]. No entanto, não se trata de qualquer reação do Eu. Segundo Freud, a angústia tem um local específico na dinâmica psíquica. A formulação é bastante conhecida: "o Eu é a sede da angústia (*Angststätte*)"[160]. Com isso, Freud quer dizer que a angústia tem tanto uma origem e um local de manifestação determinado. Ela tem origem no Eu, porque se trata de "um sinal emitido pelo Eu para influir sobre a instância prazer-desprazer"[161]; de outro lado, ela se manifesta no Eu, porque o Eu é a única instância psíquica que tem acesso às sensações externas e aos estados afetivos. Creio que ambos os pontos podem ser melhor compreendidos se observarmos como Freud avalia a posição do Eu no aparelho psíquico tanto em "Inibição, sintoma e angústia",

---

[157] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 29; Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 21.

[158] Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 19.

[159] Freud, "Inibição, sintoma e angústia", 68.

[160] Freud, 83.

[161] Freud, 82.

quanto em “O Eu e o Id”. Quanto a este ponto, os dois textos mostram uma continuidade e a angústia tem um papel importante em mostrar a atividade do Eu nos processos psíquicos.

Em “O Eu e o Id”, Freud dá à angústia uma dimensão que o vocabulário psicanalítico chama de topológica. Isto é, a angústia passa a estar associada a um determinado lugar psíquico ao qual é atribuído uma função específica em todo o aparato psíquico. E não é por acaso que a reorganização dos topos psíquicos ocorre neste texto, afinal, é onde Freud reelabora a sua tópica tendo em vista os resultados colhidos em “Além do Princípio do Prazer”: como a hipótese da pulsão de morte reorganiza os fundamentos sobre os quais a psicanálise articula suas ferramentas teóricas, uma segunda reorganização de outros conceitos se mostra necessária[162]. Enfim, antes de escrever em “Inibição, sintoma e angústia”, a tese de que “o Eu é propriamente a sede da angústia (*Angststätte*)”[163] nasce aqui, em “O Eu e o Id”. Aqui, a relação com o perigo continua, mas ganha em complexidade com o estabelecimento da nova tópica — ou, mais especificamente, com a elaboração do Super-eu, o local psíquico responsável por aquilo que há de “elevado” na humanidade: a consciência moral. Freud elabora aqui a ideia de que a angústia é a “expressão de um recuo ante o perigo”[164], ainda que seja preciso lembrar de que a sua teoria da angústia ainda não tenha mudado para sua segunda etapa, isto é, até aqui a angústia é resultado de uma repressão. Mas o que nos é importante aqui é a ideia de perigo é enriquecida porque possui várias fontes. Três, para ser exato: Freud escreve que o Eu desenvolve angústia porque se encontra um estado de uma “tripla servidão”[165], isto é, está diante de perigos oriundos de três direções, a saber, do mundo exterior, das pulsões oriundas do Id e do rigor do Super-eu.

Algumas palavras sobre a nova tópica podem contribuir para compreender a função da angústia. Em resumo, o que Freud tenta fazer aqui é compreender os lugares psíquicos de uma maneira mais complexa do que a distinção que fizera antes entre consciente, pré-consciente e inconsciente, isso porque a fronteira entre eles é

[162] Pulsão de morte e reorganização.

[163] Sigmund Freud, “O Eu e o Id”, in *Sigmund Freud: Obras Completas*, trad. Paulo César Souza, vol. 16 (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 71.

[164] Freud, 70.

[165] Freud, 70.

demasiado borrada e a relação no processo psíquico muito intensa. Mas isso não significa um descarte destas noções que contribuíram para compreender a mente humana. Em primeiro lugar, o Id é a parte mais profunda e mais originária da psique. Ele contém o reprimido, mas não se limita a isso, é também uma espécie de fonte e reservatório das pulsões. Freud dá a entender que seria algo próximo da "essência", da "natureza" individual, embora ele não use esse termo: "um indivíduo é então, para nós, um Id psíquico, irreconhecido e inconsciente"[166]. Mas, evidentemente, a constituição da psique do indivíduo não se limita a isso. Freud explica que se no início somos todos Id, a parte mais superficial do Id, que está em contato com as percepções e com o mundo exterior, vai se modificando devido a pressões externas. Tendo a percepção em seu cerne, o resultado do desenvolvimento deste lugar psíquico é o Eu. Entre o mundo exterior e o Id, e também como o lugar da consciência e das sensações, sua posição é muito peculiar. O Eu, resume Freud, "se esforça em fazer valer a influência do mundo externo sobre o Id e os seus propósitos, empenha-se em colocar o princípio de realidade no lugar do princípio do prazer que vigora irrestritamente no Id"[167]. A dificuldade que o Eu encontra é o fato de que ele não tem forças ele próprio para agir, mas ele depende das pulsões originárias do Id. Mas se o Eu é o lugar da consciência, isso não significa, por outro lado, que ele seja exclusivamente consciência. Isto é, há uma parte do Eu que possui "uma relação menos estreita com a consciência"[168]. E é justamente o estudo de uma das partes inconscientes no Eu que é a grande novidade teórica de Freud em "O Eu e o Id". No texto, ele a parte inconsciente do Eu e tenta compreender a sua origem e a sua função. O conceito de Super-eu surge exatamente para compreender este mecanismo peculiar. Não cabe aqui me alongar na origem do Super-eu: para ser breve, ele é oriundo da identificação com os pais, das primeiras escolhas de objeto do indivíduo, enfim, do complexo de Édipo. Aliás, o complexo de Édipo não apenas indica a sua origem, mas também é proporcional com a força que o Super-eu exerce sua função: "quanto mais forte foi o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez

[166] Freud, 30.

[167] Freud, 31.

[168] Freud, 35.

como inconsciente sentimento de culpa”[169]. O Super-eu opera, portanto, como uma espécie de interiorização da autoridade parental e resulta na formação da consciência de culpa, ou mesmo a chamada consciência moral. Se o Id corresponderia à fonte das pulsões mais básicas e muitas vezes antissociais, o Super-eu daria conta de explicar a origem dos sentimentos mais “elevados” da humanidade.

O estabelecimento da tópica nestas três instâncias ajuda a compreender de maneira mais detalhada a angústia diante da complexidade das situações de perigo. A posição fronteiriça do Eu faz com que ele tenha de mediar as moções pulsionais internas e as exigências externas, tanto às relativas à sobrevivência material e corpórea, quanto às social e culturais. Diante desta “tripla servidão”, devido às pressões oriundas do exterior, do Super-eu, do Id, o Eu parece possuir uma posição apenas passiva. No fim, fica a impressão, reconhecida pelo próprio Freud, de que o Eu se encontra em uma situação impotente, em que quase nada pode fazer diante de três forças que lhe parecem imbatíveis. O que se aproxima da formulação de Groddeck, citada pelo próprio Freud no Ensaio. Segundo Groddeck, a força das pulsões do Id é tão poderosa que ficaria difícil dizer que o Eu vive; mais adequado seria dizer que o Eu é vivido por essas forças[170].

“Inibição, Sintoma e Angústia” altera tanto a teoria da angústia de Freud quanto o posicionamento e a função do Eu na constelação da angústia. Em primeiro lugar, se antes a angústia era uma espécie de “moeda universal corrente, pela qual são ou podem ser trocados todos os impulsos afetivas, quando conteúdo ideativo a eles ligados foi submetido à repressão”[171], isto é, a angústia era o estado afetivo que resultava de uma repressão, agora Freud argumenta que a relação é contrária. As descobertas da tópica exigem pensar que, na verdade, a angústia é que precede a repressão. Nas palavras de Freud, “a postura angustiada do Eu é sempre o elemento primário e instigador da repressão”; e continua: “a angústia não provém jamais da libido reprimida”[172]. E há uma relação proporcional de intensidade entre elas: quanto maior a angústia, tanto maior a repressão - e, da mesma forma, quanto maior o perigo,

[169] Freud, 43.

[170] Georg Groddeck, *O livro dIsso* (São Paulo: Perspectiva, 1984).

[171] Freud, “Novas conferências introdutórias à psicanálise”, 534.

[172] Freud, “Inibição, sintoma e angústia”, 44.

maior a angústia. Aqui, como já descrevemos, o Eu é “a sede da angústia”, o lugar de onde se origina e onde se manifesta. Isto é, é o próprio Eu quem emite o sinal desprazeroso sentido na consciência como o estado afetivo da angústia. A partir disso, a questão é: por que o Eu, a parte da psique que é organizada e que tem acesso à percepção e à consciência iria emitir, por si mesma, o sinal do desprazer?

A resposta a isso toca na função e na força do Eu em relação ao Id. Ora, o Eu não pode influenciar o Id diretamente, sequer tem acesso a ele, embora seja formado a partir dele. No entanto, como a parte que tem acesso às exigências sociais e às ameaças físicas, o Eu não pode permitir que todas as moções pulsionais do Id encontrem satisfação. Mas o Eu não pode simplesmente impedir as moções de tentar encontrar satisfação, uma vez que não possui forças próprias e suas ações dependem das pulsões originárias do Id. A emissão do sinal da angústia é, por assim dizer, a sua arma para se defender, isto é, a angústia é “um sinal emitido pelo Eu para influir sobre a instância prazer-desprazer”[173]. Ao associar uma moção pulsional ao desprazer da angústia, se torna possível que o Eu impeça que essa moção venha a ser realizada, uma vez que o Id empresta moções pulsionais para se defender do desprazer gerado pelo Eu. Essas energias são mobilizadas pelo Eu para promover a repressão ou a formação de sintoma, por exemplo. A seguinte passagem de Freud resume esse posicionamento: “Faz-se justiça à importância biológica do afeto da angústia, reconhecendo-se a angústia como reação geral à situação de perigo: o papel do Eu como sede da angústia foi confirmado, dado ao Eu a função de produzir o afeto da angústia conforme suas necessidades”[174]. A angústia, portanto, está a serviço do Eu, o portador da consciência, da sensibilidade, e, em boa medida, da racionalidade. A angústia diz Freud, tem função semelhante a de uma vacina, “aceitando a forma atenuada de uma doença para escapar ao seu ataque pleno”[175]. O Eu é o enfermeiro que a aplica.

[173] Freud, 82.

[174] Freud, 110.

[175] Freud, 110.

Referências bibliográficas

Abraham, Karl. “Character-formation on the genital level of the libido”. In *Selected Papers of Karl Abraham*, traduzido por Douglas Bryan e Alix Strachey. Londres: Hogarth Press, 1927.

———. “Contributions to the theory of the anal character”. In *Selected Papers of Karl Abraham*, traduzido por Douglas Bryan e Alix Strachey. Londres: Hogarth Press, 1927.

———. “The influence of oral erotism on character-formation”. In *Selected Papers of Karl Abraham*, traduzido por Douglas Bryan e Alix Strachey. Londres: Hogarth Press, 1927.

Abromeit, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Adorno, Theodor W. “The actuality of philosophy”. *Telos* 31 (1977): 120–33.

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. Londres: Verso, 1979.

Angelini, Alberto. “History of the unconscious in Soviet Russia: From its origins to the fall of the Soviet Union”. *International Journal of Psychoanalysis* 82, nº 2 (2008): 369–88.

Asbach, Olaf. *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis: Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997.

Bartonek, Anders. “Karl Korsch: To Make the Right Marx Visible through Hegel”. In *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel’s Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoh Žižek*. Huddinge: Södertörns högskola, 2018.

Bellah, Robert. “Religious Evolution”. *American Sociological Review*, 3, 29 (1964): 358–74.

Benhabib, Seyla, Wolfgang Bonß, e John McCole, orgs. *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

Bonß, Wolfgang. “Critical Theory and Empirical Social Research: Some Observations”. In *The Working Class in Weimar Germany: A Psychological and Sociological Study*, por Erich Fromm, traduzido por Barbara Weinberger. Warwickshire: Berg Publishers, 1980.

———. “The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory”. In *On Max Horkheimer: New Perspectives*, organizado por Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß, e John McCole, traduzido por Kenneth Baynes e John McCole, 99–125. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

Bottomore, Tom, org. *A Dictionary of Marxist Thought*. 2º ed. Oxford / Malden: Blackwell Publishers, 1991.

Breuer, Stefan. “The Long Friendship: On Theoretical Differences between Adorno and Horkheimer”. In *On Max Horkheimer: New Perspectives*, organizado por Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß, e John McCole, traduzido por John McCole, 257–79. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

Bronner, Stephen Eric. “Karl Kautsky and the Twilight of Orthodoxy”. *Political Theory* 10, nº nº 4 (1982): 580–605.

Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: Free Press, 1979.

Caillois, Roger. *El Mito y el Hombre*. Traduzido por Ricardo Baeza. Buenos Aires: Ediciones Sur, 1939.

Carnaúba, Maria. “Teoria Crítica e Utopia”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

Cheng, Joyce. “Mask, Mimicry, Metamorphosis: Roger Caillois, Walter Benjamin and Surrealism in the 1930s”. *Modernism/Modernity* 16, nº 1 (2009): 61–86. https://doi.org/10.1353/mod.0.0049.

Claudín, Fernando. “Democracy and Dictatorship in Lenin and Kautsky” I 106 (1977). https://newleftreview.org/issues/I106/articles/fernando-claudin-democracy-and-dictatorship-in-lenin-and-kautsky.pdf.

Codrington, Robert Henry. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press, 1891.

Cohn, Gabriel. *Crítica e resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

Couliou, Benoist. “Freud, la psychanalyse et le ‘tournant’ de la Première Guerre Mondiale”. *Presses Universitaires de France* 226, nº 2 (2007): 83–96.

Dahmer, Helmut. *Libido und Gesellschaft: Studien über Freud und die Freudsche Linke*. 2º ed. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2013.

———. *Libido y Sociedad: Estudios sobre Freud y la Izquierda Freudiana*. Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1983.

Dubiel, Helmut. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Traduzido por Benjamin Gregg. Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1985.

Edwards Jr., Mark U. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1994.

Fausto, Ruy. “A polêmica sobre o poder bolchevista (Kautsky, Lenin, Trotsky)”. *Lua Nova* 53 (2001).

Febvre, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três estrelas, 2017.

Feenberg, Andrew. *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1981.

Firth, Raymond. “The Analysis of Mana: An Empirical Approach”. *The Journal of the Polynesian Society*, n. 196, 49 (1940): 482–510.

Freud, Sigmund. “Além do Princípio do Prazer”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, 14:161–239. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “Caráter e erotismo anal”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, 8:350–58. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

———. “Considerações Atuais sobre Guerra e Morte”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, 12:209–46. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “Inibição, sintoma e angústia”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, Vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

———. “Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “Introdução ao Narcisismo”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, 12:13–50. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”. In *Freud. Obras Completas (1910)*, traduzido por José Luis Etcheverry, 2º ed. Vol. 11. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

———. “Mal-Estar na Civilização”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, 18:13–123. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “Novas conferências introdutórias à psicanálise”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, Vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “O Eu e o Id”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, 16:13–74. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “O futuro de uma ilusão”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, Vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

———. “Por que a guerra? (Carta a Einstein)”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, Vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “Psicologia das Massas e Análise do Eu”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, Vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

———. “Totem e tabu. Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, Vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

———. “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”. In *Sigmund Freud: Obras Completas*, traduzido por Paulo César Souza, 6:13–172. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Friedman, Lawrence. *The Lives of Erich Fromm: Love’s Prophet*. New York, NY: Columbia University Press, 2013.

Fromm, Erich. *Beyond Freud: From Individual to Social Psychoanalysis*. Riverdale, NY: American Mental Health Foundation Books, 2010.

———. *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*. Munique: Open Publishing, 2015.

———. “Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozial Psychologie”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

———. “Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang III/1934*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

———. “Sozialpsychologischer Teil”. In *Studien über Autorität und Familie*, 2º ed. Lüneberg: zu Klampen Verlag, 1987.

———. *The Working Class in Weimar Germany*. Warwickshire: Berg Publishers, 1984.

———. “Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932*, 28–54. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

Funk, Rainer. “Erich Fromm’s Concept of Social Character”. *Social Thought & Research* 21, nº 1–2 (1998): 215–29.

———. “Introduction”. In *Beyond Freud: From Individual to Social Psychoanalysis*. Riverdale, NY: American Mental Health Foundation Books, 2010.

———. “Zu Leben und Werk Erich Fromms”. In *Erich Fromm Gesamtausgabe*, Vol. 1. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980.

Gay, Peter. *Ein gottloser Jude: Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psyhoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.

———. *Freud: Uma vida para nosso tempo*. Traduzido por Denise Bottmann. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

———. *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. Nova York: W.W. Norton Company, 2001.

Genel, Katia. *Autorité et émancipation. Horkheimer et la théorie critique*. Paris: Payot, 2013.

———. “Escola de Frankfurt e Freudo-Marxismo: Sobre a pluralidade das articulações entre psicanálise e teoria da sociedade”. Traduzido por Inara Marin e Ricardo Lira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* 1 (2017): 263–88.

———. “L’approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno”. *Astérion: Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, nº 7 (2010). http://asterion.revues.org/1611.

Golub, Alex. “The History of Mana: How an Austronesian Concept Became a Video Game Mechanic”. *The Appendix* 2, nº 2 (abril de 2014). http://theappendix.net/issues/2014/4/the-history-of-mana-how-an-austronesian-concept-became-a-video-game-mechanic.

Gonçalves, Eugênio Mattioli. “Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé”. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2015.

Groddeck, Georg. *O livro dIsso*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

Habermas, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Traduzido por Denilson Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

———. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Traduzido por Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

———. “Remarks on the Development of Horkheimer’s Work”. In *On Max Horkheimer: New Perspectives*, traduzido por Kenneth Baynes e John McCole, 49–65. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

Honneth, Axel. “A Teoria Crítica”. In *Teoria Social Hoje*, organizado por Anthony Giddens e Jonathan Turner, traduzido por Gilson Cesar Cardoso de Souza, 501–22. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

Horkheimer, Max. “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisa Social”. Traduzido por Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro. *Revista Praga: Estudos Marxistas*, nº 7 (1999): 121–32.

———. “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”. In *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1987.

———. “Art and Mass Culture”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang IX/1941*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

———. “Autoridade e Família”. In *Teoria Crítica I*, traduzido por Hilde Cohn, 1º ed, 175–236. São Paulo: Perspectiva, 2008.

———. “Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History”. In *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, traduzido por G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey, 313–88. Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1993.

———. “Bemerkungen über Wissenschaft und Krise”. In *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.

———. “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”. In *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.

———. *Crépuscule: Notes en Allemagne (1926-1931)*. Traduzido por Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Paris: Payot, 1994.

———. “Dämmerung. Notizen in Deutschland”. In *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1987.

———. “Dawn”. In *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*, traduzido por Michael Shaw. Nova York: Seabury Press, 1978.

———. “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. In *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.

———. “Die Juden und Europa”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang VIII/1939-40*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

———. “Do Problema da Previsão nas Ciências Sociais”. In *Teoria Crítica I*, traduzido por Hilde Cohn, 1º ed, 89–94. São Paulo: Perspectiva, 2008.

———. “Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era”. In *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, traduzido por G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey, 50–110. 1936. Reprint, Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1993.

———. “Egoismus und Freiheitsbewegung: Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”. In *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*, 2º ed. 4. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009.

———. “Geschichte und Psychologie”. In *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.

———. “História e Psicologia”. In *Teoria Crítica I*, traduzido por Hilde Cohn, 1º ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

———. “Historia y Psicología”. In *Teoría Crítica: Max Horkheimer*, traduzido por Edgardo Albizu e Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

———. “History and Psychology”. In *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, traduzido por G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey. Cambridge, Mass. / Londres: The MIT Press, 1993.

———. “Materialismo e Metafísica”. In *Teoria Crítica I*, traduzido por Hilde Cohn, 1º ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

———. “Materialismus und Metaphysik”. In *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.

———. “Observações sobre Ciência e Crise”. In *Teoria Crítica I*, traduzido por Hilde Cohn, 1º ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

———. “Sobre o Problema da Verdade”. In *Teoria Crítica I*, traduzido por Hilde Cohn, 1º ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

———. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. In *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas: Textos Escolhidos*, traduzido por Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, 125–62. Coleção “Os Pensadores”, XLVIII. São Paulo: Abril, 1975.

———. “The Authoritarian State”. *Telos* 15 (1973): 3–20.

———. “The End of Reason”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang IX/1941*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

———. “Vorwort”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

———. “Zum Problem der Wahrheit”. In *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.

Horkheimer, Max, e Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 19º ed. Frankfurt am Main: Fischer, 2010.

———. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Traduzido por Guido Antonio Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

Howard, Michael Charles, e John Edward King. “Berstein, Kautsky and the Revisionist Controversy”. In *A History of Marxian Economics*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Huang, Nian-Sheng, e Carla Mulford. “Benjamin Franklin and the American Dream”. In *The Cambridge Companion to Benjamin Franklin*. Cambridge / Nova York: Cambridge University Press, 2008.

Isaacson, Walter. *Benjamin Franklin: uma vida americana*. Versão ebook. Traduzido por Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Jacoby, Russell. *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*. Boston: Beacon Press, 1975.

Januário, Adriano. “Modelo Crítico e Diagnóstico do Tempo Presente em Th. W. Adorno”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

Jay, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2008.

———. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1984.

———. "Positive and Negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Vision of Interdisciplinary Research". In *Permanent Exiles: Essays on the Intelectual Migration from Germany to America*, 107–19. Nova York / Oxford: Columbia University Press, 1986.

Kautsky, John H. "Karl Kautsky's Materialist Conception of History". *International Journal of Comparative Sociology* XXX (1989).

Kautsky, Karl. *The Road to Power*. Chicago: Samuel A. Block, 1909.

Keesing, Roger M. "Rethinking Mana". *Journal of Anthropological Research*, n. 1, 40 (1984).

Kellner, Douglas. *Karl Korsch: Revolutionary Theory*. Austin e Londres: University of Texas Press, 1977.

———. "Korsch's Revolutionary Historicism". *Telos* 26 (1975).

Kessel, J. H. J. van. "Benjamin Franklin: The personification of Max Weber's 'spirit of capitalism'". *Philosophical Age*, 2006, 159–69.

Korsch, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Traduzido por João Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

Kracauer, Siegfried. *Die Angestellten: Aus dem neuesten Deutschland*. 14º ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016.

Löwy, Michael. "Weber against Marx? The Polemic with Historical Materialism in the Protestant Ethic". *Science & Society* 53, nº 1 (1989): 71–83.

Lukács, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Traduzido por Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Luxemburgo, Rosa. "Reform or Revolution". In *The Essential Rosa Luxemburg. Reform or Revolution and The Mass Strike*. Chicago: Haymarket Books, 2008.

Malinowski, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society*. Londres / Nova York: Routledge Classics, 2003.

Marcuse, Herbert. “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang III/1934*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

Marin, Inara. “Psicanálise e Emancipação na Teoria Crítica”. In *Curso Livre de Teoria Crítica*, 227–50. Campinas: Papirus, 2008.

Marx, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

Marx, Karl, e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. Traduzido por Rubens Enderle, Nélio Schneider, e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

Mauss, Marcel, e Henri Hubert. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In *Sociologia e Antropologia*, traduzido por Paulo Neves, 1º ed, 47–187. São Paulo: Ubu, 2017.

McKim, Donald K. *The Cambridge Companion to Martin Luther*. The Cambidge Companion. Nova York: Cambridge University Press, 2003.

Meylan, Nicolas. *Mana. A History of a Western Category*. Leiden e Boston: Brill, 2017.

Mezan, Renato. *Freud: A Trama dos Conceitos*. 4º ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

———. “O inconsciente segundo Karl Abraham”. *Psicologia USP* 2, nº nº 1 (1999).

Michels, Robert. *Sociologia dos partidos políticos*. Traduzido por Arthur Chaudon. Coleção Pensamento Político 53. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Miller, Martin A. “Freudian Theory under Bolshevik Rule: The Theoretical Controversy during the 1920s”. *Slavic Review* 44, nº 4 (1985): 625–46.

Monzani, Luiz Roberto. *Freud: O movimento de um pensamento*. 3º ed. 1989. Reprint, Campinas: Editora Unicamp, 2014.

Morgan, David W. “The Father of Revisionism Revisited: Eduard Bernstein”. *The Journal of Modern History* 51, nº 3 (1979): 525–32.

Müller, Jan-Werner. *What is populism?* Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Nobre, Marcos. *A Teoria Crítica*. 3º ed. Coleção Filosofia Passo-a-Passo 47. 2004. Reprint, Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

———. *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

———. "Limites da imanência: um exercício de dialética negativa". Traduzido por Adriano Januário. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* AOP (Advance Online Publication) (2020).

———. *Lukács e os Limites da Reificação: Um Estudo sobre História e Consciência de Classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.

———. "Max Horkheimer: A Teoria Crítica entre o Nazismo e o Capitalismo Tardio". In *Curso Livre de Teoria Crítica*, 35–52. Campinas: Papirus, 2008.

———. "Weber: Racionalização e Desencantamento do Mundo". In *Curso Livre de Teoria Crítica*, 3º ed. Campinas: Papirus, 2008.

Nobre, Marcos, e Inara Marin. "Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento". *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 20 (dezembro de 2012): 101–22.

Offer, John. *Herbert Spencer and Social Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Pierucci, Antônio Flávio. *A Magia*. Coleção Folha Explica. São Paulo: PubliFolha, 2001.

———. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. Edição: 1. São Paulo: Editora 34, 2003.

Reich, Wilhelm. *Análise do Caráter*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

———. "Dialectical materialism and psychoanalysis". In *Sex-Pol: Essays 1929-1934*. New York: Vintage Books, 1972.

———. "Psychoanalysis in the Soviet Union". In *Sex-Pol: Essays 1929-1934*. New York: Vintage Books, 1972.

———. *The Mass Psychology of Fascism*. 2º ed. Nova York: Orgone Institute Press, 1946.

Rose, Gillian. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Brooklyn, NY: Verso, 2014.

Rouanet, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. 2º ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

Rush, Fred. “Conceptual Foundations of Critical Theory”. In *Cambridge Companion to Critical Theory*, organizado por Fred Rush. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Saak, Eric Leland. *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Scaff, Lawrence A. “Max Weber and Robert Michels”. *American Journal of Sociology* 86, nº 6 (1981): 1269–86.

Schluchter, Wolfgang. “The paradox of rationalization: On the relation of ethics and world”. In *Max Weber’s Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1984.

———. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s Developmental History*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1981.

Schmidt, Alfred. “Die ‘Zeitschrift für Sozialforschung’. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung”. In *Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang I/1932*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

———. “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy”. In *On Max Horkheimer: New Perspectives*, traduzido por John McCole, 25–47. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

Scott, Tom. *Thomas Müntzer: Theology and revolution in the German Reformation*. Nova York: Palgrave Macmillan, 1989.

“Seele”. In *Duden Wörterbuch*, [s.d.]. https://www.duden.de/rechtschreibung/Seele.

Skinner, Quentin. *The foundations of modern political thought*. Vol. 2: The age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Sochor, Lubomír. “Lukács e Korsch: a discussão filosófica dos anos 1920”. In *História do Marxismo IX. O Marxismo na Época da Terceira Internacional: Problemas da Cultura e da Ideologia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Stark, Werner. “The Place of Catholicism in Max Weber’s Sociology of Religion”. *Sociological Analysis* 29, nº n. 4 (1968): 202–10.

Steger, Manfred. *The quest for evolutionary socialism. Eduard Berstein and social democracy*. New York: Cambridge University Press, 1997.

Teixeira, Mariana Oliveira do Nascimento. “Razão e reificação: Um estudo sobre Max Weber em História e Consciência de Classe, de Georg Lukács”. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

Weber, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Traduzido por José Marcos Mariani Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

———. “A ‘objetividade’ do conhecimento na ciência social e na ciência política”. In *Metodologia das Ciências Sociais. Parte 1.*, traduzido por Augustin Wernet. São Paulo: Cortez Editora, 1973.

———. “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”. In *Ensaios de Sociologia. Max Weber*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

———. “Ciência como vocação”. In *Ciência e Política: duas vocações*, 18º ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

———. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1968.

———. “Einleitung”. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. 1. Tübingen: Mohr, 1920.

———. *Ensaios de Sociologia: Max Weber*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

———. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Traduzido por H. H. Gerth e C. Wright Mills. Nova York: Oxford University Press, 1946.

———. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. 1. Tübingen: Mohr, 1920.

———. “Introdução do autor”. traduzido por M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi, 14º ed. São Paulo: Editora Pioneira, 1999.

———. “Política como vocação”. In *Ciência e Política: duas vocações*, 18º ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

———. “Religious rejections of the world and their directions”. In *From Max Weber: Essays in Sociology*, traduzido por H. H. Gerth e C. Wright Mills. Nova York: Oxford University Press, 1946.

———. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1922.

———. “Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung”. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. 1. Tübingen: Mohr, 1920.

Wiggershaus, Rolf. *Max Horkheimer: Unternehmer in Sachen »Kritische Theorie«*. Frankfurt am Main: Fischer, 2013.

———. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Traduzido por Michael Robertson. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1995.

Yamawake, Paulo. “Caráter e Antropologia em Max Horkheimer”. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2015.