

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SIMONE BERNARDETE FERNANDES

**A dimensão subjetiva da dominação social: a recepção de Nietzsche na
teoria crítica de Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940**

SÃO PAULO

2019

SIMONE BERNARDETE FERNANDES

**A dimensão subjetiva da dominação social: a recepção de Nietzsche na
teoria crítica de Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940**

Versão original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: Teoria das Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

SÃO PAULO

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total e parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação

Serviço de biblioteca e documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Fernandes, Simone Bernardete.

A dimensão subjetiva da dominação social: a recepção de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940 / Simone Bernardete Fernandes; orientador Luiz Sérgio Repa. – São Paulo, 2019.
272f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Teoria das Ciências Humanas.

1. Teoria crítica; 2. Interiorização; 3. Subjetividade;
4. Crítica da razão; 5. Repressão.

Fernandes, Simone Bernardete.

A dimensão subjetiva da dominação social: a recepção de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos

Instituição: Universidade Federal do ABC

Julgamento:

Prof. Dr. John Abromeit

Instituição: Buffalo State College (State University of New York)

Julgamento:

Prof. Dr. Rúrion Melo

Instituição: FFLCH – Universidade de São Paulo

Julgamento:

Agradecimentos

Agradeço à FAPESP, sem a qual a realização desta pesquisa não seria possível, pelas bolsas de iniciação científica, mestrado e de estágio no exterior (processos nº 14/18687-5, 15/24880-5 e 16/21410-0 - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)). Agradeço também à Capes pela concessão de bolsa. O departamento de filosofia da Universidade de São Paulo e o CEBRAP propiciaram a realização desta pesquisa.

Ao meu orientador, Luiz Sérgio Repa, presente em todas as etapas deste trabalho e sempre muito atencioso, com sugestões inspiradoras e grande rigor. Agradeço pela enorme confiança depositada neste trabalho e pelo encorajamento desde que o procurei pela primeira vez em 2013.

Ao professor John Abromeit, cujo trabalho já me inspirava muito antes de conhecê-lo, pelo gentil acolhimento em Buffalo, pela leitura atenta do meu trabalho, por suas sugestões durante o estágio no exterior e por ter aceitado participar da minha defesa.

A Rúrion Melo e Fernando Costa Mattos, não apenas pelas suas contribuições por ocasião da participação na banca de qualificação, mas pela enorme gentileza durante estes anos e pela participação em minha defesa.

Pela inspiração e apoio, agradeço a Ricardo Terra, Yara Frateschi, Nathalie Bressiani e Monique Hulshof.

A Mariê, Luciana, Geni, Lucas, Rúben e Susan, bem como a todos os funcionários do departamento de filosofia da USP, que me deram um enorme suporte.

Aos colegas de grupos de estudo e de orientação que muito gentilmente leram parte volumosa deste trabalho e contribuíram com seus comentários e sugestões.

Pela amizade, pelo carinho e pelo cuidado ao longo destes anos, agradeço a Luciane e Sérgio Miranda, Richard, Tatiane, Jaqueline, Regina, Thiago, Chiara, e aos amigos e amigas da filosofia da USP, entre eles: André, Angélica, Beatriz, Caroline, Leonardo Siqueira Antonio e Leonardo Musumeci.

Resumo

Fernandes, S. B. *A dimensão subjetiva da dominação social: a recepção de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Esta dissertação examina a recepção de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer explicitando o modo como a sua filosofia é apropriada nos quadros teóricos das décadas de 1930 e 1940 para a investigação dos bloqueios à emancipação de ordem subjetiva, com foco sobre a noção de interiorização [*Verinnerlichung*]. Nos anos 1930, para compreender a fixação dos indivíduos à autoridade e a manipulação das massas são analisados os efeitos das renúncias e da interiorização dos instintos em meio a uma antropologia da sociedade burguesa. Na década de 1940, está em jogo o vínculo da razão esclarecida com a dominação, relacionado à dominação de si e dos outros que permearam a formação da subjetividade desde a sua pré-história, compreendido com referência à ideia de interiorização do sacrifício. Com base nestas diferentes aproximações com a filosofia de Nietzsche, pretende-se explicitar o papel desta filosofia no pensamento de Horkheimer argumentando, em primeiro lugar, que esta aproximação remonta aos anos 1930 e não à influência de Adorno na elaboração da *Dialética do esclarecimento* e, em segundo lugar, que as contradições internas desta filosofia e as suas contradições com a teoria crítica são produtivas para a filosofia de Horkheimer.

Palavras-chave: teoria crítica; interiorização; subjetividade; crítica da razão; repressão.

Abstract

Fernandes, S. B. *The subjective aspect of social domination: Nietzsche's reception in Horkheimer's critical theory from the 1930s and 1940s* (Masters Dissertation). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This dissertation thematizes the reception of Nietzsche's philosophy in Horkheimer's critical theory from the 1930s and 1940s, investigating how it is appropriated for an analysis of the obstacles to social emancipation situated on the subjectivity, with especial attention to the recourse to the concept of internalization [*Verinnerlichung*]. In the 1930s, the fixation of the individuals on authority and the manipulation of the masses are investigated through an analysis of the effects of the renunciation and the internalization, in the context of an anthropology of the bourgeois society. In the 1940s, Horkheimer and Adorno explicit the entailment of enlightened reason on domination, arising from the domination of oneself and of the others that permeated the subjective formation since its pre-history, described with the resource to the idea of internalization of sacrifice. Based on these different approximations with Nietzsche's philosophy, this dissertation intends to reveal the role of this philosophy in Horkheimer's thought, arguing, in the first place, that it goes back to the 1930s and it is not a consequence of Adorno's influence in the process of elaboration of the *Dialectics of Enlightenment*, and, secondly, that the contradictions internal to this philosophy and its contradictions with critical theory are productive for Horkheimer's philosophy.

Keywords: critical theory; internalization; subjectivity; critique of reason; repression.

Lista de abreviaturas

Textos de Horkheimer / Horkheimer e Adorno

- AF: “Autoridade e família”, de *Estudos sobre autoridade e família* (1936)
DDR: “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934)
DE: *Dialética do esclarecimento* (1944)
EG: “Egoísmo e movimento de libertação: para uma antropologia da época burguesa” (1936)
ER: *Eclipse da razão* (1947)¹
FR: “O fim da razão” (1941)
GS: *Gesammelte Schriften* – obras completas de Horkheimer em alemão
MM: “Materialismo e moral” (1933)
RG: “As *rackets* e o espírito” [Die Rackets und der Geist (GS12)] (1939-1942)
SK: “Sociologia das relações de classe” [Zur Soziologie der Klassenverhältnisse (GS12)] (1943)
SPV: “Sobre o problema da verdade” (1935)
TTTC: “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937)
ZfS: *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941)

Textos de Nietzsche

- A: *Aurora* (1881)
ABM: *Além do bem e do mal* (1886)
CI: *Crepúsculo dos ídolos* (1889)
EH: *Ecce Homo* (1888)
GC: *A Gaia Ciência* (1882)
GM: *Genealogia da moral* (1887)
HDH e HDH II: *Humano, demasiado humano* (respectivamente: a versão original de 1878 e os aforismos de 1979 e 1980)
NT: *O nascimento da tragédia* (1872)
Zaratustra: *Assim falou Zaratustra* (1883)²

Os fragmentos póstumos foram citados com base na versão digital e de acesso aberto de suas obras completas em alemão (*Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche* edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari), em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (acessado em 19.02.2018). Segue-se os padrões de citação consagrados, informando ano e numeração. Exemplo: *Nachlass/FP* ano, n.x[x].

¹ Esta obra é aqui citada com base em seu texto original em inglês (Horkheimer, 2013), mas também foi consultada a edição brasileira da editora Unesp (2015).

² As obras de Nietzsche acima mencionadas foram citadas com base na tradução brasileira de Paulo César de Souza para a Companhia das Letras (como especificado nas referências bibliográficas), à exceção de *O nascimento da tragédia* (tradução de J. Guinsburg, pela mesma editora).

Sumário

Introdução	11
-------------------------	-----------

Capítulo 1 - A recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1930: a interiorização dos instintos na história da sociedade burguesa	24
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

1. Quadro geral dos escritos de Horkheimer na década de 1930	28
2. A antropologia da época burguesa	32
2.1. A autoridade na história da sociedade burguesa e na história da filosofia	34
2.2. Os traços de caráter na passagem do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista.	40
3. Da repressão aos instintos à crueldade típica da sociedade burguesa	48
3.1. A condenação do egoísmo como traço fundamental da sociedade burguesa	48
3.2. A interiorização dos instintos	56
3.3. “O tipo particular de terror historicamente operante nos tempos mais recentes”: aspectos negativos da interiorização e o ressentimento	62
3.4. Uma perspectiva diferente com relação à crueldade: “a liberdade em relação aos poderes ideológicos escravizadores”	66
4. Considerações finais	73

Capítulo 2 - A recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1940: aspectos subjetivos da dominação e racionalidade instrumental	81
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

1. A teoria crítica de Horkheimer nos anos 1940: ampliação do aparato de dominação e os prejuízos à individualidade autônoma	87
1.1 O declínio da crítica da economia política e a primazia da política	89
1.2 Dominação social direta: a teoria de <i>rackets</i>	92
1.3 A indústria cultural como reforço da dominação	98
1.4 Do diagnóstico à modificação das bases metodológicas da teoria crítica de Horkheimer	104
2. A erosão da autonomia individual e a investigação genética do indivíduo	109
2.1 Ontogênese e filogênese na teoria crítica dos anos 1940	110
2.2 Relações entre a psicanálise e a filosofia de Nietzsche nas investigações filogenéticas	113
2.3 Origens do interesse na “investigação genética do indivíduo” na <i>Dialética do esclarecimento</i>	118

3. A introdução da crítica à razão com base na investigação filogenética da formação da subjetividade	121
4. O estudo do mito e da epopeia: esclarecimento e formação da subjetividade	130
4.1 Aspectos míticos do esclarecimento.....	132
4.2 O mito e a epopeia como esclarecimento	138
4.3 Epopeia: esclarecimento e individuação	144
5. Interiorização / introversão do sacrifício na <i>Dialética do esclarecimento</i>	152
5.1 O processo de hominização: memória, domesticação e razão instrumental.....	153
5.2 Aspectos relacionados à dominação na constituição da razão	159
6. Considerações finais	181
Capítulo 3 – Contradições da recepção de Nietzsche na teoria crítica	187
1. Breve contexto da recepção de Nietzsche na Alemanha dos anos 1930 e 1940	189
2. Nietzsche, segundo Horkheimer	200
2.1 Nietzsche como pensador antiautoritário e psicólogo	202
2.2 Nietzsche como filósofo da burguesia no contexto de uma história materialista da filosofia	207
2.3 Nietzsche <i>Aufklärer</i> : o esclarecimento como permanente crepúsculo dos ídolos e a utopia presente no conceito de razão.....	211
3. Nietzsche e as bases da teoria crítica	233
3.1 Marx e Nietzsche.....	234
3.2 A literatura sobre teoria crítica e a recepção de Nietzsche.....	237
4. Considerações finais	252
Considerações finais da dissertação	254
Apêndice: da tradução de alguns conceitos nietzscheanos e freudianos	258
Referências	262

Introdução

As caracterizações da filosofia de Nietzsche variam consideravelmente nos escritos de Horkheimer das décadas de 1930 e 1940. Ainda na passagem dos anos 1920 para os anos 1930, em um aforismo de *Dämmerung* (1926-1931), Nietzsche é qualificado como um “filósofo da classe dominante” (Horkheimer, 1986, p.46), por desprezar as classes mais baixas e desejar mantê-las subordinadas. Mas no decorrer da década de 1930, como nota Martin Jay, é estabelecida uma admiração “dúbia” em relação a Nietzsche (cf. Jay, 2008, p.93). Por exemplo, em “Materialismo e moral” (1933) afirma-se que o seu projeto de uma genealogia da moral estaria alinhado ao sentimento moral que, no presente, significava a “preocupação com a evolução e a felicidade da vida” (cf. MM, p.72), mas também que este filósofo “entende mal o movimento do presente por ignorar as leis econômicas” (MM, p.73) e que “perde a agudeza do olhar quando pergunta como se realizaria a sociedade ideal desenhada pela moral verdadeira” (MM, p.74). Em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934), declara-se que a filosofia de Nietzsche expressa um “protesto contra o aprisionamento da vida individual pela crescente concentração do capital” (DDR, p.99)³ e especialmente que, “ao reinterpretar a impotência, [Nietzsche] viu o significado social da capacidade psíquica de converter a necessidade em virtude” (DDR, p.131). Em “Autoridade e família” (1936), aponta-se que Nietzsche teria percebido a relação entre a formação do aparelho psíquico dos membros de uma sociedade e a violência e a coação que atuam em sua constituição, por meio de sua interiorização [*Verinnerlichung*] (cf. AF, p.182), e, em “Egoísmo e movimento de libertação” (do mesmo ano), as noções de interiorização e ressentimento desempenham papel chave.⁴ Na década de 1940, na *Dialética do esclarecimento*,⁵ Horkheimer e Adorno recorrem à filosofia nietzscheana para a conceitualização do esclarecimento em dupla

³ Os ensaios “Materialismo e moral” (doravante MM) e “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (doravante DDR) serão citados com base na tradução brasileira de Hilde Cohn na coletânea *Teoria crítica I*. Cf. Horkheimer, 2011e; 2011b.

⁴ “Autoridade e família” (doravante AF) é a contribuição de Horkheimer aos *Estudos sobre autoridade e família*, trabalho interdisciplinar do Instituto de pesquisa social. Este ensaio será citado com base na tradução brasileira de Hilde Cohn na coletânea *Teoria crítica I*. O ensaio “Egoísmo e movimento de libertação: para uma antropologia da época burguesa” (doravante EG) foi originalmente publicado na *ZfS* de 1936; será aqui citado com base na tradução em língua inglesa, publicada em *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Cf. Horkheimer 2011a e 1993a.

⁵ A *Dialética do esclarecimento* (doravante DE), escrita em parceria com Adorno, foi finalizada em 1944 e publicada em 1947. A obra será citada com base na tradução brasileira de Guido Antonio de Almeida. Cf. Adorno e Horkheimer, 2006.

chave, de libertação dos poderes estabelecidos e de retorno à dominação, para desvelarem o papel da dominação na formação da subjetividade e para descreverem o aspecto corrosivo do esclarecimento em oposição a todas as formas de pensamento com que se confronta. O seu juízo pode ser resumido na afirmação de que Nietzsche conhecia “como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento. Foi ele que formulou sua relação contraditória com a dominação” (DE, p.47).

Tendo em vista esta diversidade de representações, pretende-se compreender os objetivos da aproximação com a filosofia de Nietzsche, examinar os conceitos envolvidos nessa recepção, as suas decorrências para o refinamento dos diagnósticos de tempo e como se articulam metodologicamente à teoria crítica de Horkheimer, nunca perdendo de vista o interesse na emancipação que a caracteriza. Algumas observações devem ser feitas sobre a emancipação, conceito central à teoria crítica. A formulação de Horkheimer do ímpeto da teoria crítica para a emancipação parte da “crítica dialética da economia política” (TTTC, p.138, nota 26), mas tendo em vista as mudanças históricas que apontam para o esvaziamento do potencial revolucionário do proletariado. Ela ainda visa à transformação do todo social que implique que os indivíduos não mais estejam vinculados a “um organismo irracional”, em referência à necessidade de mudança na estrutura econômica fundamental da sociedade, que é de ordem classista (TTTC, p.139;157;162), o que Horkheimer considera ser possível pois esta configuração social é constituída pela ação humana (TTTC, pp.138-139). A sociedade emancipada é descrita como uma “coletividade de homens livres, tal como seria possível em virtude dos meios técnicos existentes”, “na qual cada um tem as mesmas possibilidades de desenvolvimento” (TTTC, pp.145-146) e, assim, em que a humanidade possa “determinar ativamente a sua própria forma de vida” (TTTC, p.156) como sujeito consciente. A abolição da sociedade de classes seria o caminho mais imediato desta libertação, desde que orientada por formas livres de associação humana.⁶

⁶ Horkheimer não identifica em seu tempo um modelo de emancipação já em vias de realização. Em primeiro lugar, observe-se que a liberdade e autonomia almejadas não foram atingidas com o regime político que se seguiu à Revolução de 1917 abolindo a sociedade de classes e instituindo uma economia planificada. Desde meados da década de 1930, Horkheimer e seus colaboradores mais próximos no Instituto de pesquisa social, Marcuse e Pollock, nutriam desconfiças, que posteriormente se converteram em distanciamento, com relação ao regime soviético, uma vez que ele não veio a representar a ampliação da liberdade humana, mas opressão e autoritarismo (cf. Dubiel, 1985, pp.15-20; 41-44). A forma de vida emancipada tampouco se coaduna imediatamente com algumas de suas premissas, a constituição uma sociedade fundada no trabalho e de uma economia planificada: em *Dämmerung* (1926-1931), Horkheimer já criticara as tendências ascéticas da esquerda em relação à constituição de uma sociedade de trabalho; e a partir de 1933, Pollock, economista do Instituto, passa a observar que não há uma identidade entre planificação econômica e sociedade emancipada. Em “Observações sobre crise econômica” (1933), Pollock

Para situar as possibilidades de constituição de uma sociedade emancipada, parte-se do estabelecimento do que veio a ser chamado “diagnóstico de tempo” (cf. Nobre, 2013), ou seja, da investigação de obstáculos e potenciais de emancipação fundados nas condições presentes na sociedade (cf. TTTC, pp.138; 146-153).⁷ Por isso, em sua posição de partida, a teoria crítica toma a crítica dialética da economia política marxiana como modelo, mas se modifica de acordo com a dinâmica da sociedade, buscando contribuições da teoria tradicional, voltando-se à história da sociedade burguesa, à história da filosofia e à psicanálise freudiana, entre outras áreas do conhecimento. Como será exposto, tanto na década de 1930 como nos anos 1940 a aproximação com a filosofia de Nietzsche visa sobretudo à compreensão de obstáculos para a emancipação, mas há diferenças significativas na dimensão e nos métodos empregados para a investigação da origem de tais bloqueios. Por isso, a referência aos diagnósticos de tempo destes períodos é indispensável para a compreensão da recepção de Nietzsche.

No que diz respeito aos anos 1930, um marco importante para o estabelecimento de seu diagnóstico de tempo é o primeiro trabalho empírico do Instituto de pesquisa social, *A classe trabalhadora na Alemanha de Weimar: um estudo psicológico e sociológico*, coordenado por Erich Fromm a partir de 1929. Seus primeiros resultados publicados em 1936 apontam para a existência de tendências autoritárias até mesmo entre uma parcela dos trabalhadores alemães, o que se comprovaria pela sua integração ao nacional-socialismo. Desde o começo da década, como manifesto no discurso de posse de Horkheimer como diretor do Instituto em 1931 e no ensaio “História e psicologia” (1932), considera-se que as razões do bloqueio dos potenciais de emancipação estariam fundadas na estrutura psíquica dos indivíduos, formada em interação com condicionantes históricos e econômicos, - o que justifica a opção por abordagens interdisciplinares e, especialmente, a aproximação entre marxismo e psicanálise (cf. Horkheimer, 1999, pp.130-131). Em “Autoridade e família” e “Egoísmo e movimento de libertação: para uma antropologia da época burguesa” (ambos de 1936), a percepção de que é insuficiente explicar a cumplicidade dos indivíduos na manutenção de “formas sociais antiquadas”

vislumbra que a economia planificada poderia vir a ser implementada no capitalismo; torna-se cada vez mais evidente para os membros do Instituto que ela não era sinônimo de emancipação, tendo em vista que na União Soviética estava aliada a um regime autoritário. Posteriormente, nos anos 1940, esta cisão entre planejamento e emancipação desemboca na elaboração do conceito de capitalismo de estado, que é visado por Horkheimer como “estado autoritário”. Os seus trabalhos passam então a enfatizar a necessidade de reversão das tendências presentes na sociedade que levam à barbárie e à guerra. Cf. *Dämmerung* (Horkheimer, 1986, pp.110;120), Rugitski, 2017 a respeito do artigo de Pollock de 1933 e Dubiel, 1985, p.43 sobre a posição de Horkheimer e Marcuse.

⁷ Em referência a “Teoria tradicional e teoria crítica”, publicado na *ZfS* de 1937. Cf. Horkheimer, 1980.

por meio da coerção do Estado e das classes dominantes ou da “ilusão das massas quanto a seus interesses materiais” (AF, p.190) conduz à investigação dos condicionantes psíquicos que se formam durante o desenvolvimento da sociedade burguesa e atuam na formação e manutenção das ideologias. É nesse contexto que ganha relevância a recepção de Nietzsche, mais especificamente da *Genealogia da moral*. Alguns aspectos de sua análise das consequências psíquicas da interiorização dos instintos e do redirecionamento do ressentimento assim engendrado são transpostos por Horkheimer para o contexto do desenvolvimento da sociedade burguesa. Como afirma John Abromeit, é nesse momento que emerge uma “abordagem mais apreciativa e dialética de Nietzsche que permaneceria inalterada ao longo da *Dialética do esclarecimento*” (Abromeit, 2011, pp.281-282).

Nos anos 1940, em face da barbárie representada pelas vitórias do nacional-socialismo e do fascismo na Europa e da integração das massas ao capitalismo, os potenciais de emancipação parecem definitivamente bloqueados. Reelaborando contribuições de Friedrich Pollock sobre a noção de capitalismo de estado, Horkheimer afirma que o estado autoritário, conceito que se refere não apenas aos estados fascistas, é a única forma de governo no presente.⁸ Estaria em operação um complexo aparato de dominação, caracterizado pela direção da economia pelo Estado, formado por burocracias, por uma organização social que toma a forma de *rackets*, ou seja, de instituições mafiosas que funcionam na base da proteção e da extorsão, e pelo apelo da indústria cultural. Tais afirmações colocam em questão a possibilidade de derrocada do capitalismo apregoada pela crítica da economia política marxista e instigam à busca por um novo procedimento crítico. Além disso, a consideração de que a autonomia e capacidade de resistência dos indivíduos estariam plenamente subjugadas por comportamentos normalizados, ou seja, por uma atitude de adaptação e conformação com relação ao poder e pela mentalidade factual (DE, p.18), impelem a uma investigação voltada à formação da subjetividade e ao questionamento dos potenciais emancipatórios da racionalidade. É nesta crítica à razão orientada pela exposição da origem dos sujeitos no contexto da dominação da natureza interna e externa que a importância argumentativa das menções a Nietzsche é mais evidente.

A presente dissertação se ocupa da recepção de Nietzsche nos anos 1930 e 1940 considerando a investigação dos bloqueios subjetivos à emancipação fundamental não

⁸ Veja-se os ensaios de Pollock “Is National-Socialism a New Order?” e “State Capitalism: its possibilities and limitations”, publicados *ZfS*, e o texto de Horkheimer “The Authoritarian State”. Cf. Pollock, 1941, pp.440-455; 1941a, pp.200-225; Horkheimer, 1982b.

apenas para a compreensão desta recepção, mas como tema central no pensamento de Horkheimer. Pois, em distintos diagnósticos e quadros teóricos nestes dois períodos, são realizadas investigações ontogenéticas, no estudo do vínculo entre a vida familiar e a socialização em grupos e a propensão dos indivíduos a se submeterem à autoridade, e filogenéticas,⁹ na antropologia do indivíduo burguês, nos 1930, e na formação subjetiva nos primórdios da humanidade, nos anos 1940. Estas investigações têm um caráter complementar e estão interrelacionadas, atingindo as distintas formas pelas quais a dominação participa no processo de formação das subjetividades. Para vislumbrar as distintas articulações da filosofia de Nietzsche em investigações filogenéticas nestes dois períodos, têm importância central a noção de interiorização [*Verinnerlichung*] e os seus desdobramentos. Este é o conceito privilegiado para tal pois, embora tal recepção não se esgote nele, é o núcleo das demais questões envolvidas na aproximação com sua filosofia e tem precedência na ordem explicativa. Afinal, nos trabalhos dos anos 1930, observa-se que a interiorização dos instintos e o redirecionamento do ressentimento daí oriundo operam como fator de coesão social, ao constituírem uma determinada disposição psíquica que propicia a submissão à autoridade e a manipulação das massas através da canalização de instintos sádicos contra certos grupos sociais.¹⁰ Na década de 1940, na alusão ao mito de Ulisses na *Dialética*, aponta-se que a interiorização do sacrifício que permeia o processo de formação subjetiva implica na constituição de uma racionalidade instrumental que porta um vínculo com a dominação e vem a se reduzir a ela no presente. Assim, o conceito de interiorização é acionado para explicitar os obstáculos subjetivos à emancipação, no contexto da sociedade burguesa (nos anos 1930) e, com significados e implicações diferentes, em referência a um processo de esclarecimento que remonta primórdios da relação de dominação que a humanidade estabeleceu com a natureza externa e interna (nos anos 1940).

Esta dissertação contará com três capítulos, sendo que os dois primeiros se ocupam das distintas referências à noção de interiorização e de suas decorrências para as possibilidades de emancipação, em escritos de Horkheimer dos anos 1930 e 1940, respectivamente. O terceiro capítulo pretende, com base no exposto até então, propiciar

⁹ Horkheimer faz alusão a esta dupla via de investigação (ontogenética e filogenética) em *Eclipse da razão* (cf. ER, p.112;115).

¹⁰ A noção de “interiorização da autoridade” também é acionada em investigações ontogenéticas e será apresentada neste trabalho no contexto de “Autoridade e família”, em referência ao estudo freudiano da formação do supereu na relação com a figura paterna.

uma compreensão mais geral da recepção de Nietzsche no pensamento de Horkheimer e das interpretações da literatura posterior.

No primeiro capítulo desta dissertação, após a contextualização das linhas gerais do trabalho de Horkheimer na década de 1930, o emprego do conceito de interiorização dos instintos será explicitado em detalhe. Esta noção é empregada em dois âmbitos: nos *Estudos sobre autoridade e família* e no projeto de uma antropologia da época burguesa.¹¹ Apesar de uma finalidade em comum, de investigar a dimensão subjetiva da dominação na sociedade burguesa, estes trabalhos se voltam a objetos de estudo distintos. No primeiro caso, predomina uma investigação ontogenética do papel da estrutura familiar na reprodução da ordem social, ao incutir nos indivíduos o respeito à autoridade, e as mudanças nas relações familiares observadas no presente. Nesse cenário, a noção de interiorização *da autoridade* é empregada em sua acepção psicanalítica, referente à formação do supereu (seguindo Freud). Por sua vez, o objeto da análise filogenética de “Egoísmo e movimento de libertação”, que em uma correspondência o autor denomina “o ensaio sobre Nietzsche” (Horkheimer, 2007, p.65), é o que se compreende como o “tipo particular de terror historicamente operante nos tempos mais recentes” (idem, *ibidem*), decorrente da repressão [*Verdrängung*] e da subsequente interiorização dos instintos, cuja história é identificada em alguns levantes que favoreceram o desenvolvimento da sociedade burguesa.¹²

¹¹ Pode-se considerar, pela sua metodologia, que o projeto de uma antropologia da época burguesa abarca os estudos sobre autoridade, os ensaios de 1935 sobre antropologia filosófica, de 1936 sobre o egoísmo e também pode ser aproximado de “Montaigne e a função do ceticismo” (1938), na medida em que ainda se fazem presentes neste último trabalho análises dos traços de caráter da burguesia e das classes mais baixas em relação a condicionantes materiais e há uma extensa pesquisa histórica sobre o período de consolidação da sociedade burguesa, considerando o papel da Reforma em relação às classes mais baixas, o ceticismo, enquanto expressão de elementos essenciais ao pensamento burguês, e sua mudança de sentido após a consolidação da burguesia. Cf. Horkheimer, 1993b.

¹² Importa esclarecer sobre o conceito de repressão [*Verdrängung*] e a percepção de que o instinto subsiste no inconsciente após a repressão e busca outras vias de satisfação. Já em seus escritos de juventude, Nietzsche aponta a ineficácia da repressão, referindo-se, na passagem a seguir, ao estado dionisíaco: “um domínio direto era impossível, e se fosse possível seria, porém, por demais perigoso: pois o elemento detido em sua efusão então abriria caminho noutra parte e penetrava todas as veias da vida” (Nietzsche, 2005b, p.25; ver também Giacoia Jr., 2005, p.158). Na *Genealogia da moral*, este termo não é empregado, mas está implícito na descrição do início da vida em comunidade e na percepção de que nossa cultura padece com o ascetismo (GM I-6; II-16). O pressuposto de que instintos não satisfeitos portam uma força que há de ser redirecionada permeia seu estudo da “má-consciência” e do “ressentimento”, sendo que no primeiro caso “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (GM II-16) e, no segundo caso, o sacerdote “*muda a direção* do ressentimento” (GM III-15) oriundo do sofrimento psíquico e que ameaça a comunidade de dissolução. Assim, os instintos estariam engajados em um constante jogo de comando e obediência na interioridade (cf. Wotling, 2013, p.236; 1997, p.7; *Nachlass/FP* 1885, n.1[61]). Na psicanálise freudiana, este conceito é desenvolvido no estudo do destino dos instintos que encontram resistências que buscam torná-los inoperantes, das situações em que a sua satisfação causaria ao mesmo tempo prazer e (com maior força) desprazer, por ser irreconciliável com outras demandas (cf. Freud, 2010b, p.63). Também se parte do pressuposto de que os instintos [*Trieben*] não podem ser aniquilados (“no caso

Observe-se que a concepção de interiorização nietzscheana integra um processo que porta aspectos positivos e negativos. Como aspecto positivo, emerge a constituição da capacidade de ser responsável (estendida em disciplina e autonomia), a consciência moral [*Gewissen*]. Mas, de modo mais significativo, seu aspecto negativo envolve a formação da má consciência [*schlechtes Gewissen*], que se origina “[n]a hostilidade, [n]a crueldade, [n]o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos [*Instinkte*]” (GM, II-16),¹³ e também implica o ressentimento daí oriundo, a busca pela origem do sofrimento, que é redirecionada para a interioridade em forma de culpa (cf. GM, II-15, 18). Ao identificar uma tendência à condenação do egoísmo no desenvolvimento da sociedade burguesa, Horkheimer se refere a este quadro conceitual. Tal qual na genealogia nietzscheana, emergem dessa renúncia aos instintos os atributos essenciais à ampliação do domínio sobre a natureza, “autodisciplina, responsabilidade e zelo pelo trabalho” (EG, p.83). Porém, o que é mais significativo para Horkheimer, também há correspondência quanto à formação da má consciência e do ressentimento redirecionado contra certos grupos sociais pelos líderes destes movimentos. Nos anos 1930, tais instintos manifestavam-se contra cada indivíduo em particular, na forma de “devoção auto sacrificial”, mas também “em um espírito de luta contra potenciais inimigos nacionais” (Horkheimer, 1993c, p.173),¹⁴ de modo que se considera que “o ressentimento contra a nobreza” daqueles

de um instinto a fuga não serve pois o Eu não pode fugir de si mesmo” (idem, p.62)), mas ainda mais importante é a distinção entre a atitude irracional/inconsciente em relação aos instintos e o seu controle racional/consciente, expressa na diferença entre repressão [*Verdrängung*] e condenação [*Verurteilung*]. A essência da repressão é “rejeitar e manter algo afastado da consciência” (idem, p.63), mas ela “não impede a representante do instinto de prosseguir existindo no inconsciente, de continuar se organizando, formando derivados e estabelecendo conexões” (idem, p.64). Mecanismos de criação de substitutos para a manifestação dessa força são expostos no texto *Repressão* (1915). Por outro lado, enquanto controle racional dos instintos, a “rejeição baseada no julgamento [*Urteilsverwerfung*] (condenação [*Verurteilung*])” (idem, p.62) é apontada como um bom recurso contra o instinto. A distinção entre o controle racional/consciente dos instintos e a repressão irracional/inconsciente é fundamental para Horkheimer, pois ele se ocupa das consequências da repressão em face das demandas irracionais pela renúncia aos instintos na sociedade burguesa e pondera sobre a possibilidade de controle consciente dos instintos em uma sociedade organizada racionalmente. Veja-se, por exemplo, as afirmações de Jessica Benjamin (em relação aos trabalhos dos anos 1940, mas já aplicáveis a este contexto), que destaca a importância da “distinção entre controle racional dos instintos e simples repressão” para a teoria crítica, considerando que “em uma ‘sociedade irracional’ o Eu só pode cumprir a demanda de domesticar os instintos ao agir irracionalmente ou inconscientemente” (Benjamin, 1977, p.43; cf. também p.52). Acerca da tradução dos termos *Verdrängung* e *Unterdrückung*, vide apêndice a esta introdução.

¹³ Sobre a tradução dos termos *Instinkt* e *Trieb* por instinto, veja-se também o apêndice ao final da dissertação.

¹⁴ Veja-se o ensaio “Observações sobre antropologia filosófica” (1935), que explicita o método e o diagnóstico subjacentes ao ensaio de 1936.

levantantes e o antissemitismo do presente compartilham “funções psíquicas semelhantes” (EG, p.101).

No segundo capítulo, será abordado outro emprego da noção de interiorização, nas formas de interiorização (ou introversão) do sacrifício na *Dialética*, agora voltado à crítica da razão com base na formação da subjetividade e em um contexto que extrapola a história da sociedade burguesa. O ponto de partida são as tentativas de dominação da natureza “por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza” (DE, p.49), que escapa fortalecido após experimentar as seduções que se apresentam ao seu “eu” e ameaçam sua sobrevivência. O processo de formação da subjetividade é apresentado pelos autores no aspecto afirmativo da individuação em oposição ao destino e em seu momento negativo, a dominação de si, a negação do aspecto natural do homem, a submissão ao poder de modo a se autoconservar por meio da astúcia e a primazia da racionalidade instrumental. Neste contexto, são integrados à discussão o estudo do jovem Nietzsche sobre o papel do *agon* na epopeia homérica, que caracteriza a formação do herói em oposição ao destino, e a descrição nietzscheana da domesticação do homem na *Genealogia da moral*.

Com maior destaque sobre este momento negativo da formação subjetiva, toma-se como paradigma as renúncias de Ulisses, com foco sobre o sacrifício em sua passagem pelas sereias na *Odisseia*. Trata-se de um processo de dominação da natureza em que o herói aprende a dominar a si e aos outros (representados pelos marinheiros) de modo a se conservar. Em face da disparidade de poder em relação à natureza, no entanto, o herói é obrigado a empregar a astúcia para sobreviver. Ulisses cumpre o contrato de troca, mas ao mesmo tempo o fraudava na medida em que passa pelas sereias com os ouvidos cobertos de cera, desempenhando ao mesmo tempo o papel de vítima e sacerdote. Neste movimento, a sobrevivência do herói é obtida por meio da negação de si, de seu aprendizado de submissão ao poder. Por isso, a interiorização do sacrifício, cuja violência mutila a própria subjetividade que se forma (DE, p.51), é considerada uma “catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente” (DE, p.52).

Neste contexto, a noção de interiorização (ou introversão) do sacrifício tem papel central¹⁵ pois permite compreender em que sentido a “negação [da natureza no homem],

¹⁵ Há uma distinção, na teoria freudiana, entre os conceitos de introversão e a interiorização. Como apontam Laplanche e Pontalis (1992, p.245), o termo introversão, quando empregado por Freud, designa um momento em que a libido “se afasta da realidade, que perdeu valor para o indivíduo pela renitente frustração, e volta-se para a vida da fantasia, na qual cria novas formações de desejo e reanima os traços de formações anteriores, esquecidas” (Freud, 2010a, p.175).

núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica” (DE, p.53) que coloca em risco a civilização. Assim, a noção de interiorização permite o estabelecimento do vínculo entre a irracionalidade mítica e o esclarecimento pela via da formação da subjetividade, constituindo-se como o aspecto mais relevante para que seja traçada uma aproximação com a filosofia nietzscheana nesta obra em virtude do seu vislumbre da relação entre esclarecimento e dominação.

Neste contexto, para a elaboração da sua compreensão do sacrifício como contrato de troca entre homens e deuses ou entidades míticas, os autores mencionam “a interpretação materialista de Nietzsche do sacrifício e da troca” (DE, nota 6, pp.215-216) apresentada na *Genealogia da moral*, obra da qual o relato do processo de formação de Ulisses carrega diversos elementos, como a descrição da “domesticação do homem”, da formação da memória e da racionalidade instrumental e a concepção da astúcia como artifício de preservação da vida.

A opção pelo foco sobre a *Dialética* em detrimento de *Eclipse da razão*¹⁶ advém do fato de, apesar de algumas similaridades com a *Dialética*, estas conferências terem sido proferidas em oposição a tendências da tradição de pensamento em língua inglesa, sobretudo aquelas que o autor considera ameaçarem o pensamento filosófico: o pragmatismo e o positivismo. Nietzsche é mencionado nestas conferências apenas brevemente: em uma crítica do positivismo, em uma alusão ao seu posicionamento no pensamento filosófico contra a ontologia e em uma referência ao estatuto do indivíduo na sociedade de massas. A investigação dos efeitos da dominação sobre os sujeitos na conferência “Revolta da natureza” é levada a cabo através da noção de interiorização da dominação. Ao analisar a socialização na família e em grupos e a formação das instâncias psíquicas do eu e do supereu partindo e indo além da teoria freudiana, esta investigação tem foco ontogenético, embora também vise a história da humanidade quando se refere ao processo de trabalho. A crítica à razão em “Meios e fins”, por sua vez, não tem por centro a formação subjetiva, como é o caso na *Dialética*.

Neste ponto, uma observação deve ser feita no que diz respeito à noção de interiorização, conceito chave neste trabalho. Falou-se, até então em interiorização da autoridade, dos instintos, da dominação e do sacrifício. Tomar este mesmo fio condutor

¹⁶ *Eclipse da razão* (doravante ER): conferências proferidas por Horkheimer em 1944 e publicadas com alterações em 1947, aqui citadas com base no original em língua inglesa (cf. Horkheimer, 2013). Consultou-se também a edição brasileira da editora Unesp (Horkheimer, 2015). Para um estudo do contexto de realização destas conferências e das diversas modificações no texto final, cf. Schmidt, 2007.

não significa nivelar estas formulações. Ao contrário, pretende-se enfatizar as suas diferenças e distintas decorrências para as possibilidades de emancipação em cada quadro teórico. A noção de interiorização remonta tanto à filosofia de Nietzsche quanto à teoria freudiana. Em ambos os casos, inicia um processo que porta aspectos positivos e negativos. Quanto à filosofia de Nietzsche, seus aspectos positivos (como interiorização dos instintos) são a constituição de consciência, capacidade de lembrar e fazer promessas, ou seja, responsabilidade; ao passo que na teoria freudiana (na interiorização da autoridade) se referem à “criação de consciência, aceitação de valores” (Benjamin, 1978, p.39). Mas seus desdobramentos negativos são a concomitante criação da má consciência e do ressentimento, para Nietzsche, e repressão, culpa e a atitude de “assumir responsabilidade pelos atos dos outros como respostas inevitáveis a seu próprio comportamento” (idem, ibidem), na psicanálise freudiana. Na teoria crítica de Horkheimer dos anos 1930, estes aspectos positivos ainda têm espaço, embora tenham papel secundário; ao passo que nos anos 1940 predominam definitivamente os seus desdobramentos negativos.

De modo sucinto, os qualificadores empregados por Horkheimer devem ser esboçados em sua especificidade. Nos anos 1930, a interiorização da autoridade faz referência ao quadro teórico freudiano e ao estudo da formação do supereu, sendo enfatizado que a dinâmica da estrutura familiar reflete a estrutura social. A percepção de que a socialização na família pode favorecer a reprodução da autoridade é um tema de interesse para a teoria crítica devido ao diagnóstico de que a submissão à autoridade representara um importante obstáculo à emancipação, bloqueando mudanças na estrutura da sociedade e abrindo caminho para regimes autoritários. Por sua vez, compreendida com referência a conceitos nietzscheanos, a interiorização dos instintos aplica-se ao desenvolvimento da sociedade burguesa, em que a necessidade de repressão aos instintos e às demandas materiais das classes mais baixas faz necessário o seu redirecionamento para a interioridade. Isso permite, por um lado, a emergência da disciplina de trabalho que caracteriza a sociedade capitalista e estabelece o nível de desenvolvimento das relações de produção que torna viável a superação desta ordem. Por outro lado, a privação das massas gera, em vocabulário nietzscheano, uma má consciência que se volta para a interioridade, uma atitude niilista e o ressentimento que teria sido historicamente manipulado pelos líderes burgueses em favor da manutenção da autoridade. Até este ponto, a emancipação depende da superação destes bloqueios à ação das massas em defesa de seus interesses.

Na *Dialética*, a noção de interiorização do sacrifício expõe o vínculo entre os procedimentos míticos e a razão esclarecida, sendo ambos caracterizados pela dominação da natureza interna e externa. Devido ao seu vínculo com a dominação, a razão esclarecida tende a dissolver todas as concepções com que se defronta, a atuar de modo alienante em relação aos seus objetos e a ser totalitária. Neste contexto, a possibilidade de emancipação reside apenas na capacidade do pensamento esclarecido de, por meio de uma autorreflexão, barrar as suas próprias tendências regressivas, reflexividade para a qual a *Dialética* pretende contribuir, com auxílio de Nietzsche, ao opor ao esclarecimento as suas tendências regressivas como um espelho (DE, p.97).

No terceiro capítulo, pretende-se apresentar um quadro geral da caracterização da filosofia de Nietzsche por Horkheimer, com ênfase sobre as contradições internas à sua filosofia e sobre as contradições entre esta filosofia e a teoria crítica expostas em textos dos anos 1930 e 1940. A partir da recepção de Nietzsche, observa-se que Horkheimer se relaciona com as demais filosofias por meio de negações determinadas que propiciam uma apropriação crítica e interessada na emancipação.¹⁷ Como visto, após ser apresentado como “filósofo da classe dominante” (Horkheimer, 1986, p.46) nos aforismos de *Dämmerung* (1926-1931), a partir dos anos 1930 há um estudo aprofundado deste filósofo por parte de Horkheimer, atestado pelo próprio autor (cf. Horkheimer, 2007, pp.64-65). A partir de então, como ressalta Agnes Gayraud, Horkheimer critica interpretações que aproximavam Nietzsche de correntes irracionaisistas de seu tempo (cf. Gayraud, 2010, p.20) que tendiam à transfiguração do sofrimento dos indivíduos e à exortação da autoridade¹⁸ e argumenta contra a vinculação de sua filosofia ao nacional-socialismo (cf. Horkheimer, 1937).¹⁹ Mais importante do que isso, Horkheimer julga que a filosofia nietzscheana fornecia armas contra essas tendências, opondo-se a leituras que neutralizavam o caráter crítico de seu pensamento, como em sua crítica a Jaspers.²⁰

¹⁷ Têm-se em conta, aqui, além da menção a alguns trabalhos de Horkheimer, a explicitação de Abromeit da sua história materialista da filosofia nos anos 1930 (cf. Abromeit, 2011, p.228).

¹⁸ Em diversos escritos, Horkheimer se refere a essa corrente irracionaisista, mencionando Max Scheler, Nicolai Hartmann, Othmar Spann, Oswald Spengler, Ludwig Klages, Edgar Dacqué, Ernst Jünger, entre outros. Cf. DDR, pp.99;106-8;126 e MM, p.61.

¹⁹ Trata-se de “*Bemerkungen zur Jaspers ‘Nietzsche’* [Observações sobre o Nietzsche de Jaspers]” (1937), resenha de *Introdução à filosofia de Nietzsche*, de Jaspers, livro publicado em 1936. A repercussão deste livro fora da Alemanha preocupava especialmente Horkheimer e Löwith, mas também Adorno, que fez menções ao tema na resenha de um livro sobre Kierkegaard em 1939.

²⁰ Horkheimer critica a leitura existencialista de Nietzsche proposta por Jaspers por dissolver antagonismos deste pensamento, ao tentar torná-lo aceitável à mentalidade burguesa, e por não enfatizar aspectos de sua filosofia que apontavam contra interpretações nacionalistas e antisemitas. Para informações adicionais sobre o contexto de publicação da resenha, cf. Chaves, 2010, pp.152-160.

Quanto a este elemento crítico, na década de 1930, a par de sua compreensão equivocada do presente e de seu déficit histórico e dialético,²¹ Nietzsche é caracterizado como um filósofo antiautoritário capaz de prover um conhecimento profundo da psicologia individual.²² Nos anos 1940, esta concepção da filosofia de nietzscheana voltada à subjetividade de certo modo se mantém pois ela expressaria, ainda que de maneira não intencional, a verdade por trás da “moral dos senhores”, na medida em que “o ódio pelos instintos atrofiados denuncia objetivamente a verdadeira natureza do mestre, disciplinador, que só se manifesta em suas vítimas” (DE, p.85). O seu papel na exposição do esclarecimento como um “permanente crepúsculo dos ídolos” (DE, p.23) no excuro II da *Dialética* recebe destaque, momento em que Nietzsche é incluído no “horizonte da autocrítica e da autorreflexão da consciência esclarecida” (DE, p.245), nutrindo-se do próprio ímpeto do esclarecimento de livrar a humanidade dos grilhões da superstição. Por outro lado, este seu ímpeto antiautoritário se reveste de um caráter corrosivo contra as formas de pensar que o precedem, sobretudo contra a moral, e o seu entusiasmo pela vigência da lei do mais forte o aproxima das tendências regressivas do presente.

Na medida em que se percebe que o sujeito livre de tutela, produto do esclarecimento tal como apresentado por Kant, não é um sujeito moral e pode ser bem representado por um personagem do Marquês de Sade, Nietzsche e Sade são colocados ao lado de Kant como “implacáveis realizadores do esclarecimento” (DE, p.15), mas como aqueles que, ao contrário de Kant, tomaram “a ciência ao pé da letra” (DE, p.98). Essa postura tanto os aproxima do totalitarismo como abre espaço para a liberação de uma certa utopia, contida especialmente na negação da compaixão, que os autores identificam com a resignação.²³

²¹ Sobre o suposto déficit histórico da filosofia de Nietzsche, ver “Egoísmo e movimento de libertação” e “Sobre o problema da verdade”. Sobre sua falta de dialética, veja-se “Materialismo e moral” (1933) e “Observações sobre antropologia filosófica” (1935); e, posteriormente, a fala de Horkheimer em um programa de rádio sobre Nietzsche (1950). Cf. EG, pp.109,399n; SPV, p.173; 1993c, p.165, MM, p.73; Adorno, Gadamer, Horkheimer, 2000, p.57 (SPV: “Sobre o problema da verdade”, citado com base na tradução brasileira de Hilde Cohn, na coletânea *Teoria crítica I*).

²² Veja-se também “Materialismo e moral” (1933); “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934); “Observações sobre o Nietzsche de Jaspers” (1937); as correspondências de Horkheimer; e, posteriormente, o programa de rádio sobre Nietzsche (1950). Cf. Horkheimer, MM, p.73; DDR, p.131; 1937, p.409; 2007, pp.61-62; Adorno, Gadamer, Horkheimer, 2000, p.62.

²³ Na *Dialética*, a compaixão aparece como signo de resignação, na medida em que “ao reservar aos azares do amor ao próximo a tarefa de superar a injustiça, a compaixão acata a lei da alienação universal, que ela queria abrandar, como algo inalterável” (DE, p.86), confirmando assim a dominação como fato. Esta posição representa uma crítica a um importante aspecto da filosofia de Schopenhauer que, como atesta Horkheimer em 1968, representou seu primeiro contato com a filosofia e permaneceu em seu arcabouço teórico – tendo especial importância em sua obra posterior aos anos 1940. Cf. Horkheimer, 2011, p.4. Para

O presente trabalho, ao se atentar à *Dialética do esclarecimento* partindo da evolução prévia do pensamento de Horkheimer, questiona a concepção corrente na literatura posterior de que Adorno é o principal responsável pela presença da filosofia de Nietzsche nesta obra. Exemplo dessa visão são o artigo de Habermas (2007), em que é postulada uma maior hesitação de Horkheimer quanto à crítica à razão, e os trabalhos de Rath (1987) e Bauer (1999), que afirmam haver uma posição supostamente mais positiva em relação a Nietzsche no excurso I devido à escrita de Adorno, ao passo que o excurso II seria mais crítico em relação a ele por ter sido escrito por Horkheimer. Estas leituras tendem a diminuir a originalidade do pensamento de Horkheimer, considerando que certos temas de seus escritos devem ser atribuídos exclusivamente a Adorno. É fato documentado que o processo de escrita da *Dialética* foi dividido entre os autores (excurso I de Adorno, excurso II de Horkheimer) e, assim, parece haver um trabalho mais meticuloso de cada um nestes excursos (cf. Habermas, 2007, p.284, Noerr, 2002, p.224), mas daí não se pretende tirar como consequência a cisão da autoria da obra e das teses correspondentes a cada excurso. Tendo em vista as amplas discussões conjuntas, publicadas nas obras completas de Horkheimer (GS, 12), considera-se aqui, como Schmid Noerr, que “a autoria do livro, que não pode ser necessariamente reduzida ao ato de escrever o texto, deve, em última análise, ser atribuída a ambos juntos” (Noerr, 2002, p.221). Além disso, como se observa da análise dos excursos, no excurso I não há uma avaliação da posição de Nietzsche em relação ao pensamento filosófico e às tendências regressivas do presente, na medida em que ela é empregada ali como ferramenta de crítica. Isso é proposto apenas no excurso II, tendo os excursos, assim, abordagens estruturais diferentes em relação ao pensamento filosófico. O capítulo três desta dissertação tratará justamente destas polêmicas na literatura e dentro do Instituto em torno da recepção de Nietzsche.

Deste modo, serão questionados nesta dissertação as interpretações da literatura posterior sobre a autoria distinta de cada excurso e as suas decorrências para a compreensão do pensamento de Horkheimer, em relação à sua suposta hesitação quanto à crítica à razão e à desconsideração de sua prévia recepção de Nietzsche. Expõe-se, ao contrário, que a leitura de Nietzsche por Horkheimer em desenvolvimento desde os anos 1930 tem afinidades com temas de ambos os excursos da *Dialética*.

a caracterização dessa aproximação na literatura de comentário, cf. Abromeit, 2011, p.160; Jay, 2008, pp.86-87; Schmidt, 1993, p.28.

Capítulo 1 - A recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1930: a interiorização dos instintos na história da sociedade burguesa

Neste primeiro capítulo, pretende-se investigar a recepção da filosofia de Nietzsche na década de 1930, explicitando sua relação com o diagnóstico de tempo de Horkheimer, os conceitos envolvidos em sua recepção e suas decorrências para as possibilidades de emancipação. Para tal, o foco é sobre os *Estudos sobre autoridade e família* e o projeto de uma antropologia da época burguesa, uma vez que, embora haja menções a Nietzsche em outros escritos do período, é neste quadro que tais referências ganham substância e há uma apreciação desta filosofia como ferramenta crítica, que se estende até a *Dialética do esclarecimento* (cf. Abromeit, 2011, pp.281-282).

O primeiro contato de Horkheimer com a filosofia nietzscheana ocorreu nos anos 1910 e uma leitura crítica emergiu após seu posterior contato com a ética da compaixão schopenhaueriana – o que pode ser constatado nas menções negativas em relação à ideia de “além do homem” [*Übermensch*] em suas incursões literárias (cf. Abromeit, 2011, pp.46-48). No aforismo “Nietzsche e o proletariado”, publicado na coletânea *Dämmerung* (1926-1931), Horkheimer qualifica Nietzsche como um “filósofo da classe dominante”, sendo não apenas indiferente às desigualdades sociais e à miséria das classes mais baixas, mas um apologeta desta situação. Fazendo menção aos “Ditirambos de Dionísio”²⁴ e a “aristocratas utópicos”, Horkheimer critica o apreço de Nietzsche pelos ideais nobres e o conceito de além do homem como a celebração das classes dominantes, tendo sido atribuído às massas obedientes e passivas o papel de propiciar o seu sustento e a sua vida de ócio (cf. Horkheimer, 1986, p.46). Ao mesmo tempo, considera-se a possibilidade de um aproveitamento da filosofia de Nietzsche, contra as suas intenções, pela práxis revolucionária, na medida em que propiciava a tomada de consciência de que o medo era o único obstáculo ao rompimento da ordem vigente:

Nietzsche zombou do cristianismo porque seus ideais procediam da impotência. O amor do homem, a justiça, a caridade: todos eles, segundo ele, haviam transformado em virtude suas debilidades, dado que não podiam vingar-se, ou, melhor ainda, porque haviam sido demasiado covardes para vingar-se. (...) Ele mesmo [Nietzsche] incutiu nas massas que só o medo lhe impede de romper este aparato. Se eles entendessem realmente isto, mesmo Nietzsche poderia contribuir para transformar a sublevação dos escravos na moral em práxis proletária (idem, ibidem).

²⁴ Poemas líricos de Nietzsche de 1891, em que Zaratustra é personagem de destaque. Cf. Nietzsche, 2007.

Esta menção a Nietzsche está intrinsecamente ligada à ainda presente possibilidade de uma revolução proletária, que seria relativizada nesta mesma coletânea de aforismos e vista com crescente ceticismo no decorrer dos anos 1930.²⁵ Mas também há referências a temas que seriam importantes nos anos seguintes: a “transvaloração dos valores” [*Umwertung*]²⁶ (neste caso, como mudança das debilidades em virtudes), a problematização do além do homem e de sua relação com as massas e uma incipiente percepção de que motivos psicológicos podem servir a explicar o bloqueio da práxis.

Em meados dos anos 1930, as menções à filosofia nietzscheana tendem a ser mais apreciativas, embora intercaladas com algumas críticas contundentes. Trata-se de uma admiração “dúbia”, como afirma Martin Jay (2008, p.93), expressa nos ensaios “Materialismo e moral” (1933), “Sobre o problema da verdade” e “Observações sobre antropologia filosófica” (ambos de 1935); mas também de uma defesa da filosofia nietzscheana contra qualquer leitura que abrisse caminho para sua aproximação com o nacional-socialismo (especialmente na resenha “Observações sobre o Nietzsche de Jaspers”, de 1937). Em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934), pela primeira vez Horkheimer se apoia em conceitos nietzscheanos para se referir às consequências da repressão, da interiorização dos instintos e da transvaloração dos valores operada pelo irracionalismo (em analogia com os sacerdotes na *Genealogia da moral*). Tal investigação voltada à psicologia já indica os rumos de sua recepção.²⁷

A filosofia de Nietzsche passa a ter papel de destaque nas argumentações de Horkheimer nos textos de 1936, “Autoridade e família” e “Egoísmo e movimento de libertação: para uma antropologia da época burguesa”. Ambos abordam os bloqueios psíquicos dos potenciais de emancipação relacionados a motivações psicológicas, sendo que o primeiro conduz uma análise predominantemente ontogenética, que investiga a importância da estrutura familiar para a manutenção da autoridade, e o segundo tem uma perspectiva filogenética de investigação da formação do indivíduo burguês, no contexto do estudo dos movimentos que favoreceram o desenvolvimento da sociedade burguesa e

²⁵ No aforismo “A impotência da classe trabalhadora alemã” (Horkheimer, 1986, p.85), Horkheimer aponta que a cisão de interesses dentro da classe proletária dificulta a sua ação conjunta. No prefácio de 1933, escrito dois anos após a elaboração dos aforismos, Horkheimer admite contradições internas entre eles, uma vez que foram escritos em um período de seis anos (cf. Horkheimer, 1986, p.17) e têm um intencional caráter não-sistemático. Refletindo sobre as mudanças políticas na Alemanha de Weimar, Horkheimer julga menos provável a irrupção de uma revolução proletária, e assim, “dado que estas ideias pertencem a um tempo anterior à vitória definitiva do Nacional Socialismo, referem-se a um mundo já superado” (idem, *ibidem*).

²⁶ Sobre a tradução deste termo, vide o apêndice ao final da dissertação.

²⁷ Estas diferentes concepções serão apresentadas em detalhe no decorrer deste trabalho. Cf. MM, pp.73-74; SPV, p.173; Horkheimer, 1993c, p.165; Horkheimer, 1937, pp.408-413; DDR, p.130.

das origens da crueldade manipulada politicamente contra inimigos da burguesia, em analogia com a manipulação nacional-socialista. Em ambos os casos, procura-se explicitar a interação entre os traços de caráter dos membros de determinadas classes sociais, formados simultaneamente por processos ontogenéticos e filogenéticos, e as condições materiais da sociedade, recorrendo-se, assim, à história e à psicanálise. Nesse cenário, a interiorização [*Verinnerlichung*] e suas consequências são essenciais para a compreensão dos bloqueios dos potenciais de emancipação.

Assim, tendo em vista a recepção de Nietzsche nos anos 1930 com foco sobre o conceito de interiorização, este capítulo se inicia com a apresentação do quadro teórico e do diagnóstico de tempo dos anos 1930 (1); a seguir, volta-se ao projeto de uma antropologia da época burguesa, suas diretrizes metodológicas e conteúdo, especialmente o papel da psicanálise (2); por fim, aborda o emprego da noção de interiorização dos instintos na acepção oriunda da filosofia nietzscheana e seus desdobramentos, dentro de uma perspectiva filogenética (3).

Uma observação deve ser feita sobre as referências à psicanálise neste capítulo. Devido à centralidade do conceito de interiorização para o presente trabalho e ao fato de a teoria freudiana e a filosofia nietzscheana compartilharem um propósito similar no arranjo teórico dos anos 1930, no terreno compartilhado dos bloqueios *psíquicos* à emancipação, ainda que o foco deste trabalho seja a filosofia de Nietzsche é imprescindível referir-se também à psicanálise. O débito da teoria crítica com a psicanálise freudiana é enfatizado pelo próprio Horkheimer em carta a Leo Löwenthal (outubro de 1942): o pensamento freudiano é caracterizado como “uma das *Bildungsmächte* [pedras angulares] sem as quais a nossa filosofia não seria o que é” (citado em Jay, 2008, p.150). Como observa Abromeit, Horkheimer inicialmente orientou seus estudos universitários colocando a psicologia no centro de seus interesses, seguida da filosofia e da economia. Ainda que o sistema universitário alemão fosse ainda bastante conservador em relação a novas disciplinas, foi possível entrar em contato com a psicanálise, a partir da decisão de iniciar um trabalho analítico que se caracterizou mais como uma prática de aprendizagem, com Karl Landauer em 1927. Em 1929, Horkheimer foi um importante apoiador da fundação do Instituto psicanalítico de Frankfurt, da qual participaram Frieda-Fromm Reichmann, Landauer e Fromm, prezando não só as técnicas terapêuticas, mas “o espírito e a letra do pensamento de Freud” (*Materialen aus dem Sigmund Freud Institut Frankfurt* apud Abromeit, 2011, p.193; cf. Abromeit, 2011, pp.185-196; Whitebook, 1995, pp.1-3).

Erich Fromm é a figura central para a introdução na psicanálise no Instituto de pesquisa social nos anos 1930 e a sua formação acadêmica como sociólogo e psicólogo favorecia a transição entre estas áreas do conhecimento. O primeiro contato de Horkheimer com Fromm data de meados dos anos 1920, sendo esta colaboração consolidada a partir de 1928, diminuindo de intensidade nos anos 1937 e 1938 até o seu afastamento definitivo em 1939, devido principalmente à sua postura revisionista, caracterizada pelo abandono da teoria da libido freudiana.²⁸ Expressando tal fidelidade à teoria da libido freudiana, mantida durante a década de 1940, em sua colaboração com Adorno, Horkheimer afirma que “psicologia é sempre psicologia do indivíduo” e que “psicologia sem libido não é de modo algum psicologia” (carta de Löwenthal de outubro de 1941, citada em Jay, 2008, p.150). Devido ao papel destacado da psicanálise nos trabalhos em que a filosofia de Nietzsche ganha relevância, é essencial fazer referência a conceitos compartilhados por estes quadros teóricos, as noções de repressão, interiorização,²⁹ racionalização da crueldade e inconsciente,³⁰ e à reabilitação (com base no trabalho de Fromm) do conceito freudiano de caráter, que permeia as análises em que a filosofia de Nietzsche se faz presente. Importa também observar que, ao passo que nos

²⁸ Suas contribuições de maior repercussão sobre o trabalho de Horkheimer foram: a colaboração no estudo empírico sobre as atitudes dos trabalhadores na Alemanha, a partir de 1929; o trabalho de 1930, *O dogma de Cristo*, em que investiga a função social da religião cristã primitiva (em algumas de suas fases) como satisfação substitutiva, atuando em favor da estabilidade social (cf. Fromm, 1965, pp.7; 18-20); os ensaios publicados na edição de 1932 da revista do Instituto, que visam a explicitar sua proposta metodológica, “Método e função de uma psicologia social analítica” e “Caracterologia psicanalítica e sua relevância para a psicologia social”; e a participação nos *Estudos sobre autoridade e família*, pesquisa empírica do Instituto. Sobre este tema, cf. Fromm, 1977a, p.135 – nota 2; Fromm, 1977, p.166 e, sobre outras divergências, Jay, 2008, p.135-150.

²⁹ A respeito do conceito chave deste trabalho, é preciso esclarecer que não se pretende explicitar em detalhe as diferenças no emprego do conceito de interiorização nos quadros teóricos freudiano e nietzscheano. Pretende-se apresentar a inserção da teoria freudiana no pensamento de Horkheimer apenas na medida em que ilumine alguns aspectos da recepção de Nietzsche. A comparação entre conceitos nietzscheanos e freudianos traz dificuldades consideráveis pois, como explicita Assoun, há situações em que determinada palavra comum encobre “considerável diferença de conteúdo e de regime do conceito: enquanto alguma outra analogia de conceito surpreendente se expressa por terminologia muito diferente” (Assoun, 1989, p.90, nota 3). Por exemplo, a teoria dos instintos de ambos contém importantes diferenças de sentido entre si e no decorrer de suas trajetórias intelectuais. Por outro lado, noções aparentemente alheias entre si podem ser alvo de analogias por parte de estudiosos, como a vontade de potência nietzscheana e a libido freudiana. Cf. idem, pp.93-125; 159-166.

³⁰ A noção de inconsciente não será referida diretamente, mas está implícita nas análises de Horkheimer. Posteriormente, em um programa de rádio nos anos 1950 sobre Nietzsche, Horkheimer afirma: “sabeis bem sr. Gadamer, como ele [Nietzsche] foi o precursor de Freud, na medida em que, antes dele, impregnou toda sua filosofia do inconsciente, na medida em que escreveu: ‘eu fiz isso’, diz minha memória. ‘Eu não posso ter feito isso’, diz meu orgulho, e permanece inflexível. Por fim - a memória cede’. Esta é, de uma maneira maravilhosa, como atalho, a doutrina do inconsciente” (Adorno; Gadamer; Horkheimer, 2000, p.62). A passagem citada (em itálico) se encontra em *Além do bem e do mal* (ABM, 68) e é mencionada pelo próprio Freud em *Psicopatologia da vida cotidiana* (cf. Assoun, 1989, p.73). Veja-se também *Aurora*, II-119, que apesar de não mencionado pelos autores explicita a ideia de inconsciente e diferencia impulsos inadiáveis (a exemplo da fome) de outros que podem ser satisfeitos por meio de compensação.

anos 1940 a investigação filogenética é levada a cabo com referências a Nietzsche e a Freud, nos anos 1930 a psicanálise tem um papel importante apenas nas investigações ontogenéticas.

1. Quadro geral dos escritos de Horkheimer na década de 1930

Antes de discutir os escritos de 1936 em que a recepção de Nietzsche se consolida, faz-se necessária uma breve apresentação do contexto em que estão inseridos. No começo dos anos 1930, ao assumir o cargo de diretor do Instituto de pesquisa social, Horkheimer apresenta seu plano de pesquisas interdisciplinares, aquele que viria a ser chamado o “materialismo interdisciplinar”. É proposta uma reformulação do papel da filosofia social, inspirada pela crítica da economia política marxista, em influência recíproca com os estudos empíricos, “pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que numa comunidade de trabalho duradoura se unissem” (Horkheimer, 1999, p.128). Para enfrentar os desafios colocados à filosofia social em seu tempo, Horkheimer conduz estudos teórico-metodológicos, sendo parte considerável deles vinculados a um projeto sobre *lógica dialética*, que se ocupa, como ressalta Abromeit, da “diferença entre a dialética idealista e materialista, [d]o papel da psicologia em uma teoria crítica da história e sua crítica ao ego abstrato da filosofia da consciência” (Abromeit, 2011, p.301), almejando “identificar, no nível mais geral, o papel, as possibilidades e as limitações da própria teoria dentro da sociedade burguesa” (idem, p.303).³¹ Especialmente o caráter histórico das categorias dentro de uma teoria materialista é ressaltado pelo autor. Além disso, há trabalhos voltados aos problemas da teoria social contemporânea³² e dois estudos empíricos conduzidos pelo Instituto, *A classe trabalhadora na Alemanha de Weimar: um estudo psicológico e sociológico* (1929) e *Estudos sobre autoridade e família* (1936).

³¹ Fazem parte desta vertente os textos “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934), “Sobre o problema da verdade” (1935), “O mais recente ataque à metafísica” (1937) e “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937), estudos preliminares para um projeto maior que culminou na elaboração da *Dialética do esclarecimento* - que, entretanto, representa uma realização apenas parcial deste projeto pois segue um caminho distinto daquele inicialmente esboçado. Cf. Abromeit, 2011, pp.301-2.

³² Em referência a “Um novo conceito de ideologia?” (1930), “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais” (1931), “Observações sobre ciência e crise” (1932), “História e psicologia” (1932) e “Do problema da previsão nas ciências sociais” (1933).

No texto programático de 1937, “Teoria tradicional e teoria crítica”, a ideia de uma teoria crítica da sociedade é formulada como estando “impregnada do interesse por um estado racional” (TTTC, p.132)³³. Tendo sua origem na crítica dialética da economia política formulada por Marx e Engels, ela se diferencia da utopia pois, visando à emancipação, porta “a prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas” (TTTC, p.146), baseada em “uma imagem do futuro, surgida da compreensão profunda do presente” (TTTC, p.147), sempre atualizada. Entre outras diferenças, este é um aspecto essencial que a distingue da assim chamada “teoria tradicional”, que, quando aplicada à vida social, pretende restringir-se a descrever o encadeamento causal dos fenômenos sociais, aspirando à neutralidade.

Mais uma importante característica da teoria crítica é a busca por permanente atualização, tendo uma relação essencial com a práxis histórica:

A relação essencial da teoria com o tempo não se baseia na correspondência de partes isoladas da construção teórica com o período histórico (...), mas na transformação permanente do juízo existencial teórico sobre a sociedade, uma transformação que está condicionada pela sua conexão consciente com a *práxis* histórica (TTTC, p.156).

Essa transformação permanente do juízo existencial teórico se dá pela elaboração do que podemos denominar novos “diagnósticos de tempo” (cf. Nobre, 2013), acompanhando a dinâmica social do presente, na qual:

a forma básica da economia de mercadorias, historicamente dada e sobre a qual repousa a história mais recente, encerra em si as oposições internas e externas dessa época, e se renova continuamente de uma forma mais aguda e, depois de um período de crescimento, de desenvolvimento das forças humanas, de emancipação do indivíduo, depois de uma enorme expansão do poder humano sobre a natureza, acaba emperrando a continuidade do desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie (TTTC, p.152).³⁴

O diagnóstico apresentado em 1937, como ressalta Marcos Nobre, absorve aprendizados oriundos das pesquisas do Instituto, que apontam para o bloqueio de potenciais de emancipação devido às mudanças econômicas na passagem do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista no final do século XIX, aos novos meios de controle social mobilizados pelo aparato nacional-socialista, à diferenciação social dentro do proletariado e sua aproximação com o nacional-socialismo (cf. Nobre, 2013, pp.49-51) – percepções já presentes em certa medida em trabalhos anteriores.

³³ “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937) é citado com base na tradução brasileira da coleção *Os pensadores* – cf. Horkheimer, 1980.

³⁴ Em termos do conteúdo do diagnóstico de Horkheimer, a este movimento corresponde aquilo que Abromeit (2011, p.330) denomina a “dialética da sociedade burguesa”, a ser elucidada a seguir.

O estudo das consequências da passagem ao capitalismo monopolista atravessa o trabalho do Instituto.³⁵ No domínio econômico, de uma forma de dominação mais ligada à propriedade jurídica dos meios de produção passa-se a um contexto de crescente concentração de capital, em que grandes indústrias são administradas por magnatas e *managers*, cujos interesses o Estado protege (cf. Horkheimer, 1993b, p.289). Esta concentração econômica abre espaço para novos meios de controle social, por meio da “elaboração consciente de ideologia” (TTTC, p.158) não mais constante e substancial, como no período liberal, mas agora na forma de “um slogan após o outro” (cf. Horkheimer, 1993b, p.296), e também para as subseqüentes mudanças na atitude dos indivíduos. Especialmente o questionamento acerca do proletariado como destinatário da teoria merece destaque. Como explicita Horkheimer, na origem marxiana da teoria crítica, é da posição do proletariado que deriva o anseio não utópico por uma organização social racional, na medida em que esta classe vivencia a contradição existente em seu tempo, ou seja, o fato de que a miséria do presente não advém de limitações técnicas, mas da orientação da produção, que não é voltada ao interesse de todos. Em seu tempo, o caso paradigmático da ênfase no potencial revolucionário do proletariado é Lukács em *História e consciência de classe* (1923), para quem a posição do proletário no sistema de produção lhe garantiria uma tal compreensão das contradições do capitalismo que esta classe tendia a se tornar o sujeito revolucionário e assim libertar toda a sociedade.³⁶ Distintamente, em 1937, seguindo um desenvolvimento de seu pensamento durante esta década, Horkheimer pondera que a condição do proletariado não garante o conhecimento correto do absurdo de sua situação atual (TTTC, pp.142-143), questionamento que fora de extrema importância para o esboço e o desenvolvimento das pesquisas empíricas do Instituto nos anos 1930.

Para lidar com o problema da consciência dos indivíduos de seus interesses materiais, já em 1929 fora conduzida por Erich Fromm uma investigação empírica entre os trabalhadores alemães de colarinho azul e branco³⁷ sobre a “relação entre filiação a

³⁵ Há indícios da importância conferida a essa passagem ao capitalismo monopolista em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”, “Autoridade e família”, “Observações sobre antropologia filosófica” e “Teoria tradicional e teoria crítica” e na literatura de comentário. Cf. DDR, p.125; AF, p.201; 1993c, p.164; TTTC, p.158; Dubiel, 1985, pp.21-2; Rouanet, 1986, p.57.

³⁶ De acordo com Lukács, o proletário se percebe como simples objeto dos acontecimentos sociais, vê refletida na experiência de venda da força de trabalho como mercadoria a sua própria quantificação e abstração e, devido a essa autoconsciência de mercadoria, é capaz de ir “além do imediatismo deste estado” (Lukács, 2012, p.337) e superar a reificação (idem, p.406). Sobre as contribuições de Lukács para a teoria crítica, cf. Nobre, 2001.

³⁷ Essa questão já havia sido abordada nos aforismos de *Dämmerung* (1926-1931), em que se descreve a diferença de interesses econômicos que dividia os trabalhadores, expressa na divisão partidária entre o

partidos e estrutura de caráter, de modo a compreender a profundidade e a consistência das opiniões políticas dos indivíduos (...) [e] a força de sua influência no comportamento de uma pessoa” (Fromm, 1984, p.61). Os resultados deste estudo apontam consideráveis incongruências entre a posição eleitoral declarada e certo tipo ideal que é normalmente atribuído a cada posição política, que envolve atitudes, emoções e paixões, comportamento face à autoridade e às outras pessoas.³⁸ Chama a atenção especialmente o baixo índice de respostas classificadas no tipo “revolucionário”, sobretudo quando o conteúdo “político” da questão não era evidente, ou seja, em questões atitudinais, sobre personalidades históricas admiradas e da aceitabilidade de punição corporal. Conclui-se que até mesmo entre eleitores de esquerda podia ser encontrada “uma fixação latente e massiva pela autoridade” (Bonß, 1984, p.179) e em alguns casos até mesmo uma atitude “rebelde autoritária”, disposições que abriram caminho ao avanço do nacional-socialismo:

A esquerda era atraente para eles [os tipos psicológicos rebelde-autoritário] sobretudo porque representava a luta contra uma autoridade que não aliviara a crise geral e que se mostrava ela mesma extremamente fraca face aos ataques de seus oponentes. Eles eram indiferentes a outros objetivos, como a felicidade, a liberdade e a igualdade. Na medida em que os partidos de esquerda eram os únicos que apelavam para os seus impulsos rebeldes, eles os apoiavam entusiasticamente (...) a propaganda nacional-socialista mais tarde começou pela mesma base: o nacional-socialismo também ofereceu um canal para sentimentos rebeldes; a diferença foi que, no entanto, os símbolos de poder e autoridades que atacava eram a república de Weimar, o capital financeiro e os judeus. Ao mesmo tempo, as novas ideologias estabeleceram novas autoridades: o partido, a comunidade radical e o *Führer*, cuja força era salientada pela brutalidade. Deste modo, as novas ideologias satisfaziam duas necessidades ao mesmo tempo – tendências rebeldes e o latente desejo por completa submissão (Fromm, 1984, pp.226-227).

KPD e o SPD (respectivamente, partidos alemães comunista e socialdemocrata) e em que são abordadas as consequências da reificação sobre a sociedade em geral (cf. Horkheimer, 1986, p.85). Mas é a partir do primeiro estudo empírico do Instituto que ganha destaque o questionamento pela via *psicológica* da possibilidade de os trabalhadores se engajarem em uma revolução. A pesquisa *A classe trabalhadora na Alemanha de Weimar: um estudo psicológico e sociológico* teve seus questionários distribuídos em 1929 e o último questionário foi recebido pelo Instituto em 1931. No entanto, o estudo não foi publicado nas décadas seguintes devido à perda de questionários no período de emigração para os Estados Unidos e sobretudo às divergências internas no Instituto envolvendo Erich Fromm a partir de meados dos anos 1930. Seus primeiros resultados foram apresentados em 1936, junto com o estudo sobre autoridade e família e sua primeira publicação completa data de 1980, em alemão, e 1984, em inglês. Mesmo assim, como ressalta Bonß, este estudo tem grande importância histórica, por ser o único nesse período a analisar cientificamente a percepção subjetiva dos trabalhadores sobre sua realidade social, e científica, como uma primeira experiência de realização de pesquisas empíricas relacionadas à sociologia no período e por sua significância para o desenvolvimento do materialismo interdisciplinar. Cf. Bonß, 1984, p.3.

³⁸ O tipo de atitude em relação à autoridade esperado de uma posição de esquerda envolveria, para Fromm, a demanda de liberdade para si e para os outros, identificação com os mais fracos, ódio a todo poder que restringisse a liberdade e uma visão crítica do mundo. A atitude autoritária, por outro lado, é aquela em que o indivíduo se vê subordinado a um poder superior, em relação ao qual se sente enfraquecido, em que almeja e se compraz da subjugação dos outros e se sente impotente em relação ao seu destino e ao destino da humanidade. Quanto ao comportamento em relação aos outros, seria esperado, no caso da esquerda, uma atitude de solidariedade e, no caso da direita, a busca de vantagem individual. É descrita também uma atitude reformista, que aceita a autoridade, desde que esta não se imponha muito fortemente. Cf. Fromm, 1984, pp.209-210;215-6.

Fromm considera como resultado mais importante do estudo a descoberta de que havia só uma pequena proporção de eleitores de esquerda aderentes “em pensamento e sentimento” à linha socialista, salientando o fracasso da esquerda em alterar tal *estrutura de caráter*.³⁹ Para o presente trabalho, a significância deste estudo reside na própria colocação da questão, que já indica uma percepção incipiente de que os trabalhadores poderiam ser suscetíveis ao nacional-socialismo, e na elaboração das noções de caráter autoritário e rebelde.

A seguir, será exposto como, nos trabalhos que dão continuidade a essa investigação das estruturas de caráter dos indivíduos no que diz respeito à submissão à autoridade e à atitude rebelde ou belicosa em relação aos outros, há uma aproximação da filosofia nietzscheana para a abordagem das consequências da repressão aos instintos que vêm a se estabelecer como bloqueios à emancipação.

2. A antropologia da época burguesa

Os trabalhos de 1936 em que a recepção de Nietzsche se consolida, “Egoísmo e movimento de libertação” e “Autoridade e família”, voltam-se a diferentes objetos, mas compartilham objetivos e premissas metodológicas. Os objetos de análise são, em “Autoridade e família”, a formação, na família, de uma estrutura de caráter que favorece a submissão à autoridade, e, em “Egoísmo e movimento de libertação”, o redirecionamento, pelos líderes de movimentos de massa que favoreceram a burguesia, da agressividade decorrente do ascetismo da sociedade burguesa em direção a determinados grupos sociais. Ao passo que na primeira obra predomina a perspectiva ontogenética, a segunda é constituída exclusivamente por uma investigação filogenética. Estes diferentes âmbitos são acessados para investigar o bloqueio os potenciais de emancipação derivado de uma determinada condição psíquica formada durante o desenvolvimento da sociedade burguesa. Muito além da manipulação ideológica, esta condição estaria ancorada na renovação constante do caráter psíquico dos membros dos

³⁹ Os dados apontam para 15% dos eleitores de pleno acordo em “pensamentos e sentimentos” com partidos de esquerda (KPD e SPD), 25% com médio acordo, mas livres de traços de personalidade contrários ao esperado, e 20% que expressavam uma tendência autoritária clara, havendo, além desses percentuais, casos inconclusivos e ambivalentes (cf. Fromm, 1984, p.228). Isso representa “uma inesperada divergência entre a dicotomia hipotética de direita-esquerda e a posição efetiva, que não apenas coloca em questão a viabilidade do construto [da pesquisa] como a visão de realidade da esquerda de Weimar” (Bonß, 1984, p.27).

grupos sociais, em interação com seu papel no processo histórico, especialmente com os condicionantes econômicos. Estes elementos psíquicos e econômicos seriam inseparáveis, como ilustra esta consideração do autor:

As modificações na estrutura psíquica que caracterizam não só as culturas individuais, mas também dentro de cada grupo isolado determinado por elas, são consideradas momentos de um processo cujo ritmo foi ditado na história pela evolução e pela contínua transformação da relação dos homens com a natureza dada a cada vez na reprodução de sua vida, ou seja, foi ditado pela necessidade econômica (DDR, p. 178).

Por isso, os trabalhos de Horkheimer se referem à história da sociedade burguesa e da filosofia (com foco especial sobre os condicionantes econômicos) e à psicologia (mais especificamente, a certa compreensão da psicologia social inspirada na psicanálise freudiana e pautada em determinada leitura do dualismo freudiano entre instintos de autoconservação e libidinais e nas noções de plasticidade da libido, caráter e interiorização). É especialmente importante para o presente estudo compreender o papel da psicologia (enquanto disciplina especializada) na teoria crítica de Horkheimer, tendo em vista sua abordagem da filosofia de Nietzsche, que enfatiza suas contribuições como “psicólogo”. Deste modo, será possível marcar as motivações, as similaridades e diferenças na aproximação com a filosofia nietzscheana.

Sobre a presença da psicanálise e da filosofia de Nietzsche na teoria crítica, as observações de Katia Genel são elucidativas:

“A violência é parte da explicação psíquica e cultural da dominação, que Horkheimer elabora a partir da ideia segundo a qual todo o aparelho psíquico da sociedade, ao menos no que diz respeito aos dominados, é concebível como a interiorização, a racionalização e a complementação da violência física. Ele se baseia nas análises de Freud [*O mal-estar na civilização*] e, quase sem transição, sobre uma passagem da *Genealogia da moral* em que Nietzsche recorda que a pretensa ‘natureza social’ do homem advém da lembrança das violências por meio das quais os homens tornaram-se sociáveis e civilizados (...) As referências a Nietzsche e a Freud são colocadas a serviço de um mesmo argumento, segundo o qual a violência é transformada, convertida, interiorizada; se o primeiro se baseia na ideia de que a coerção é originariamente a raiz das representações morais, em meio às quais é transformada, o segundo enfatiza o fato de que a consciência resultante da culpabilidade ou da agressividade volta-se contra si mesmo (Genel, 2013, p.233).

De modo breve, vale apontar que, neste capítulo sobre os trabalhos de Horkheimer dos anos 1930, há convergência com esta afirmação de que teorias nietzscheana e freudiana “são colocadas a serviço de um mesmo argumento”, o que faz com que a transição entre estes quadros teóricos seja, muitas vezes, sutil. Mas considera-se que, ao se focar na análise da recepção de Nietzsche, é possível traçar suas particularidades de outro modo. Afinal, a filosofia de Nietzsche também tem como tema central o redirecionamento da agressividade, nas formas de má consciência e ressentimento. Especialmente a análise do *ressentimento* marca uma particularidade da recepção de Nietzsche, que enfatiza o risco

de o ressentimento voltar-se contra outros indivíduos (e, após atuação do sacerdote ascético, é descrito o voltar-se contra si deste sentimento). Para Horkheimer, é significativa especialmente esta percepção de que o ressentimento pode ser voltado contra os outros, e, propondo um deslocamento em relação ao sacerdote ascético nietzscheano, propõe uma análise dos líderes burgueses enquanto figuras que redirecionam o ressentimento contra grupos sociais que desejam sobrepujar ou aniquilar. Além disso, Horkheimer diferencia Nietzsche e Freud no que diz respeito à postura em relação à crueldade, tendo em vista a concepção freudiana de instinto de morte e uma atitude mais branda de Nietzsche em relação à repressão aos instintos. Freud, por sua vez, oferece uma análise de importância crucial da família como instituição mediadora para a formação dos indivíduos e também para a manutenção da autoridade.

2.1. A autoridade na história da sociedade burguesa e na história da filosofia

Devido ao papel concedido à história, a antropologia da época burguesa se diferencia das antropologias filosóficas que a precedem. As antropologias filosóficas até então postulam características que constituiriam uma essência humana uniforme;⁴⁰ por sua metodologia dialética, teriam dificuldade em “reconhecer que no processo histórico se originam novas qualidades individuais e sociais” (AF, p.190). Distintamente, na antropologia da época burguesa, Horkheimer, apoiado no materialismo histórico, leva em conta a gênese histórica e social dos indivíduos e sua interação com o processo histórico.

O processo histórico é compreendido, por um lado, com base na “convicção hegeliana da existência de estruturas e tendências supra-individuais e dinâmicas” (Horkheimer 2011c, p.17); mas, como Marx e Engels, não se afirma haver um poder espiritual independente em ação; tampouco se postula um sentido unívoco na história. Há ênfase sobre o fato de que “os processos vivos se caracterizam tanto por reviravoltas estruturais quanto por um desenvolvimento contínuo” (AF, p.190). Deste modo, há um duplo movimento em que:

as relações entre grupos sociais originam-se da constelação cambiante entre sociedade e natureza. Estas relações são fatores determinantes na criação da composição espiritual e histórica dos indivíduos, ao passo que esse caráter resultante, por sua vez, afeta a estrutura social (Horkheimer, 1993c, p.152).

⁴⁰ Como exemplo de antropologia filosófica, o autor cita Scheler, um representante mais recente desta tendência. Cf. Horkheimer, 1993c, pp.151-156.

Horkheimer ressalta que a história da sociedade burguesa é marcada por um processo de liberação da autoridade, que se caracteriza pelo desenvolvimento da autonomia e da independência interior, seguido de um retorno dessa autoridade sob outras formas. Observe-se que por autoridade compreende-se, nas palavras de Horkheimer, a “capacidade, consciente ou inconsciente, codeterminadora de cada passo do indivíduo, de se adaptar e subordinar, a virtude de responder afirmativamente a situações existentes como tais no pensar e no agir, de viver na dependência de ordens dadas e vontade alheia” (AF, p.191). Em sua amplitude, este conceito engloba tanto um aspecto positivo, uma atitude racional em relação à autoridade, expressa na disciplina no trabalho que favorece o desenvolvimento humano, como a submissão cega e irracional, a incapacidade de se autodeterminar que tem por decorrência social o bloqueio da práxis e a manutenção de condições de vida indignas (cf. AF, p.193).⁴¹ Este conceito de autoridade também é amplo em termos históricos. Para Horkheimer, a autoridade tem sido “uma realidade decisiva para toda a história vivida até agora” (AF, p.191) e a distinção entre as formas que entravam o desenvolvimento humano e as formas progressistas só pode ser traçada por meio da observação da situação social em sua totalidade.

De acordo com o autor, nos primórdios da sociedade burguesa “esperava-se que, aplicando irrestritamente a todos os problemas da vida a razão livre da tutela medieval, o livre arbítrio das forças intelectuais de cada indivíduo suscitasse a ascensão ilimitada da sociedade, o crescimento contínuo do bem-estar geral” (DDR, p.102). Esse movimento, tendo em vista a sua concepção de história, não é predeterminado ou tem sentido unívoco, mas é uma tendência identificada ao se olhar para o passado. Isso também se faz presente nas relações traçadas por Horkheimer entre a história da sociedade burguesa e o pensamento filosófico. Como nota Peter Stern, à história da sociedade burguesa

⁴¹ Para Katia Genel (em *Autorité et émancipation: Horkheimer et la Théorie critique*), a abordagem da autoridade na sociedade burguesa é tema fecundo para a compreensão dos trabalhos de Horkheimer dos anos 1930 e 1940: “na medida em que a autoridade foi um tema de pesquisa recorrente dos anos 1930 aos anos 1940, seu estudo permite fazer aparecer as linhas de continuidade que ligam esses períodos, a fim de compreender genealogicamente como o projeto interdisciplinar marcado inicialmente pela confiança nas ciências pôde ceder lugar à crítica radical da razão. Desde os anos 1930, Horkheimer e os teóricos do Instituto analisaram os mecanismos da autoridade que ligaram os trabalhadores à ordem existente e impediram as transformações sociais; a questão da ancoragem da crítica e da perda de seu destinatário já está colocada” (Genel, 2013, p.16). Nesse sentido, esta autora também adota um conceito amplo de autoridade (com base na formulação de Horkheimer em “Autoridade e família”), que abarca desde a disciplina no trabalho até a ausência de capacidade crítica, a cooptação dos operários pelo nacional-socialismo, a forma de operação da indústria cultural, o antisemitismo, o fascismo e o stalinismo. Ainda que não seja o caso de explicitar aqui as relações entre cada um destes fenômenos e o conceito amplo de autoridade formulado por Horkheimer, a referência a este quadro teórico é importante para a compreensão da recepção de Nietzsche.

correspondem, na história da filosofia, os esforços dos filósofos em se desvencilharem “da autoridade da tradição, e estabelecer a razão e/ou a experiência como o critério válido de conhecimento” (Stirk, 1992, p.17). Note-se que, já em escritos dos anos 1920, Horkheimer valoriza o Iluminismo francês, por perceber nele a culminação deste processo de liberação e, em “Autoridade e família”, menciona Descartes como precursor da luta contra a autoridade, seguido por Locke e Kant.⁴²

No presente, por considerar que o avanço das forças produtivas permite a emergência de uma organização social racional, livre da forma de autoridade caracterizada como submissão cega e servil, Horkheimer concebe como retrógrada a prevalência dessa forma de autoridade, o que justifica a ênfase de seu trabalho em um sentido restrito do termo, como entrave à emergência dessa nova ordem. Na década de 1930, enfatiza-se, portanto, a prevalência da autoridade como uma contradição histórica:

O pensamento burguês tem início como luta contra a autoridade da tradição e contrapõe-lhe a razão de cada indivíduo como fonte legítima de direito e verdade. Ele termina por divinizar a mera autoridade como tal, que é tão vazia de conteúdo como o conceito de razão, desde que justiça, felicidade e liberdade deixaram de ser para a humanidade palavras de ordem históricas (AF, pp.194-195).

Em “Autoridade e família”, Horkheimer aponta o gradual desenvolvimento de um movimento similar na história da filosofia: “as autoridades aparentemente são derrubadas e reaparecem filosoficamente na forma de conceitos metafísicos. Nisto, a filosofia é apenas um reflexo daquilo que aconteceu socialmente” (AF, p.199).⁴³ Tal movimento é perpassado pela desvalorização dos ideais iluministas propagados pela burguesia nascente, de realização de justiça, felicidade e liberdade, e pela perda até mesmo do potencial crítico da religião.⁴⁴ Anteriormente, seguindo concepções marxistas, estes anseios emancipatórios face à sociedade feudal eram percebidos como “condição necessária ao estabelecimento da futura sociedade socialista” (Abromeit, 2011, p.400).⁴⁵ Assim, em diferentes instâncias, são anulados canais de expressão de injustiça e de crítica, pois, mesmo contendo elementos ideológicos, esses valores típicos do pensamento burguês permitiam tal expressão.

⁴² Cf. AF, pp.195-196. Sobre o iluminismo francês, cf. Abromeit, 2011, pp.105-108.

⁴³ O autor ilustra esta afirmação tomando como paradigma a filosofia de Fichte. Cf. AF, pp.196-202.

⁴⁴ Quanto à religião, veja-se menções em *Dämmerung*, “Pensamentos sobre religião” e “Sobre o problema da verdade” – cf. Horkheimer, 1986, p.82, 2002a, p.129, SPV, p.170.

⁴⁵ Quanto aos ideais iluministas, veja-se menções em *Dämmerung*, “Observações sobre antropologia filosófica” e “Teoria tradicional e teoria crítica” - cf. Horkheimer, 1986, p.34, 1993c, p.166, TTTC, p.159.

Com relação a esta “dialética da sociedade burguesa”,⁴⁶ a filosofia de Nietzsche se é situada em um contexto em que a burguesia, tendo sua posição consolidada, é confrontada com a contradição entre seus ideais e a irracionalidade ainda vigente na vida social. Em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”, as filosofias de Nietzsche e Bergson são caracterizadas como “antirracionalistas”, mas progressistas (DDR, p.99), porque ao mesmo tempo expressam essa contradição, ou seja, “a insegurança da burguesia na sua tradição humanística”, mas também um “protesto contra o aprisionamento da vida individual pela crescente concentração do capital” (DDR, p.99). Em outras palavras, “Nietzsche expressa mais a crítica de uma burguesia em declínio do que a veneração da consolidação de poder do capital” (Horkheimer, 1993b, p.304). Este elemento crítico viria a desaparecer nas filosofias irracionalistas (DDR, p.99) contemporâneas ao autor.⁴⁷ Estas tendências são relacionadas a valores como devoção e renúncia em face da situação social:

A glorificação da pessoa consciente de seus deveres mas ao mesmo tempo autônoma, tal como aparece na filosofia racionalista de Leibniz a Fichte, converte-se - por exemplo, em Max Scheler — na exaltação ao sentido do sofrimento. A devoção e a renúncia, que afinal se revelam inequivocamente como virtudes da obediência e da negação dos próprios interesses, transformam-se em convicção geral e demonstram a adequação de grande parte dos indivíduos à sua situação atual. O homem não se reconhece mais como fim, mas essencialmente como meio (DDR, p.99).

Nesse sentido, Horkheimer marca a passagem de “um antirracionalismo progressista, originariamente reativo, para um irracionalismo universal, ligado estritamente a um conceito totalitário de Estado” (DDR, p.99).⁴⁸

Para o autor, as filosofias irracionalistas contemporâneas expressavam a situação dos indivíduos no contexto do capitalismo monopolista. Procede-se a um questionamento radical da postura individualista da filosofia da consciência, que tivera primazia no capitalismo liberal – durante o qual a busca da vantagem econômica era não apenas base do empreendedorismo que lhe é característico, mas também uma atitude que parecia

⁴⁶ A ideia de uma dialética da sociedade burguesa, cunhada por John Abromeit, refere-se a esta dinâmica em que os ideais que permeiam a ascensão burguesa expõem seu potencial para a constituição de uma sociedade emancipada, mas terminam por ser abandonados após a consolidação da burguesia como classe dominante, com o triunfo do capitalismo liberal no século XIX. Cf. Abromeit, 2011, p.417.

⁴⁷ São mencionados Max Scheler, Nicolai Hartmann, Othmar Spann, Oswald Spengler, Ludwig Klages, Edgar Dacqué, Ernst Jünger, entre outros. Cf. DDR, pp.99;106-8;126.

⁴⁸ Além da emergência dessas novas filosofias, há o risco de obscurecimento deste elemento de crítica e de mobilização de elementos destas filosofias pelo *status quo*. Sobre isso, observe-se esta passagem em seu artigo sobre Bergson na *ZfS*, que pode ser estendida à filosofia nietzscheana, tendo em vista as tentativas de apropriações nacionais-socialistas de sua filosofia: “a mesma dinâmica histórica que então pressionou a porção emergente e progressiva da burguesia para se tornar, antes e depois da guerra, sequaz dos grupos economicamente competentes, altera também o sentido ativista da filosofia da vida, fazendo dela, amiúde contra a intenção de seus autores e à revelia do cunho progressista de crítica social, um elemento da ideologia nacional-socialista do presente” (Horkheimer, 2000, p.69).

poder trazer resultados, ganhos reais nos aos indivíduos. No capitalismo monopolista, esta busca da vantagem individual se torna fútil, devido ao completo descontrole dos indivíduos sobre a vida social – um contexto em que já não se tem controle algum sobre o prêmio por seus esforços de empreender, pois a riqueza se encontra concentrada em monopólios (cf. DDR, pp.120-126). Também a ideia de harmonia, afinada à possibilidade de se estruturar o mundo racionalmente e vinculada ao ímpeto de conciliação de interesses essencial ao funcionamento do período liberal, é substituída por ideias como “o trágico, o heroísmo e destino” (Horkheimer, 2011d, p.33) e pela negação dos interesses dos indivíduos como sendo irrelevantes,⁴⁹ traços que se afinam mais com “a luta pelo mercado mundial entre poucos grupos influentes” (idem, ibidem). Isso implica também outro tipo de relação para com a autoridade, de aceitação das condições tais quais se apresentam. Nesse quadro,

o irracionalismo fornece, então, a teoria de que a essência desses indivíduos continua a existir na unidade histórica abrangente à qual eles pertencem a cada vez e - se fossem apenas obedientes - não teriam com que se preocupar: seu Eu melhor seria acolhido na comunidade após a morte (DDR, pp.133-4).

Exemplo disso seria a doutrina de Othmar Spann, em que “o indivíduo está, por assim dizer, realmente presente apenas como componente, como membro da mesma [sociedade], é, por conseguinte, o derivado” (DDR, p.126). Isso conduz a uma situação em que, em oposição à proposta moral kantiana, “o homem não se reconhece mais como fim, mas essencialmente como meio” (DDR, p.99).

Percorrendo os trabalhos de Horkheimer, é possível identificar em que consiste esse elemento de protesto ainda existente na filosofia de Nietzsche e que seria afastado nas filosofias irracionalistas – na medida em que Nietzsche se posiciona contra a exortação da autoridade, as tendências transfiguradoras de algumas filosofias e o ascetismo da sociedade burguesa. Este terceiro aspecto será abordado com mais detalhe no item 3 deste trabalho. Quanto à autoridade, esta percepção se faz presente em uma alusão à Segunda Consideração Extemporânea, “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”, em “Autoridade e família”.⁵⁰ O trecho citado é:

⁴⁹ Note-se aqui o emprego da noção de interesse como tendo uma acepção positiva. Como outros elementos do pensamento burguês, o *autointeresse* aponta para além da sociedade burguesa, na medida em que a renúncia instintual das massas e seu trabalho árduo são solicitadas sem um fundamento racional para cada indivíduo, ou seja, apenas beneficiando o desenvolvimento da classe burguesa. Como crítica a essa renúncia e defesa do interesse das classes mais baixas, o autointeresse pode ter um papel emancipatório, mas, como visto, encontra bloqueios psicológicos para seu pleno desenvolvimento. Os esclarecimentos sobre o emprego do termo “egoísmo” a seguir (item 3.1) levam adiante esta questão.

⁵⁰ Em “Origens da filosofia burguesa da história” (1930), Horkheimer também alude à Segunda Extemporânea, mas com propósitos distintos. Nessa passagem, argumentando contra concepções utópicas

[Hegel] implantou nas gerações fermentadas por ele aquela admiração diante da ‘potência da história’ que praticamente converte todos os instantes em admiração do sucedido e conduz à *idolatria do fatual*: culto este para o qual, agora, aprendeu-se universalmente a usar a formulação muito mitológica e além disso bem além: ‘levar em conta os fatos’. Mas quem aprendeu antes a curvar as costas e inclinar a cabeça diante da “potência da história” acaba por acenar mecanicamente, à chinesa, *seu ‘sim’ a toda potência, seja esta um governo ou uma opinião pública ou uma maioria numérica*, e movimenta seus membros precisamente no ritmo em que alguma “potência” puxa os fios. Se todo sucedido contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é o triunfo do lógico ou da ‘Ideia’ – então, depressa, todos de joelhos, e percorrei ajoelhados toda a escada dos ‘sucedidos’! Como, não haveria mais mitologias reinantes? Como, as religiões estariam à morte? Vede simplesmente a *religião da potência histórica*, prestai atenção nos padres da mitologia das Ideias e em seus joelhos esfolados! Não estão até mesmo todas as virtudes no séquito dessa nova crença? Ou não é abnegação quando o homem histórico se deixa reduzir a um espelho objetivo? Não é grandeza renunciar a toda potência no céu ou sobre a Terra, adorando em cada potência a potência em si? Não é justiça ter sempre nas mãos os pratos de balança das potências e observar com finura qual delas, sendo mais forte e mais pesada, se inclina?” (Nietzsche, 1999a, p.284 – citado em AF, pp.211-212).

Com base nesta passagem, Horkheimer afirma que Nietzsche percebeu claramente a concatenação desta tendência de retorno da autoridade na filosofia idealista.

Também pode-se observar que a filosofia de Nietzsche é alheia às tendências irracionais que pressupõem a primazia da comunidade sobre o indivíduo, que exaltam à renúncia e proporcionam um sentido para o sofrimento.⁵¹ Esta é uma diferença importante até mesmo em relação à filosofia de Bergson, da qual Nietzsche fora aproximado enquanto antirracionista. Pois, por estar preso à metafísica, Bergson pressupõe um sentido espiritual nos acontecimentos e tende a uma visão contemplativa em relação ao passado, obscurecendo o sofrimento dos indivíduos concretos (cf. Horkheimer, 2000, pp.68,71-72,81) e, assim, sua filosofia terminaria por atuar como meio de consolação e transfiguração, tendo uma função similar à religião e ao irracionalismo contemporâneo de Horkheimer. Por sua vez, a filosofia de Nietzsche, não estando presa à metafísica, opõe-se a toda sorte de subordinação dos indivíduos em nome de uma entidade coletiva, essência ou totalidade e apresenta uma abordagem anti-idealista e

de história, aponta a negação de um suposto “poder” ou “espírito” atuante na história como um elemento produtivo da filosofia nietzscheana. Ao mesmo tempo, há uma crítica a Nietzsche que não é retomada posteriormente, eco de uma recepção que inicialmente tendia a ser predominantemente crítica. Ela consiste em afirmar que Nietzsche idealiza “a história natural e a biologia”. Cf. Horkheimer, 1993, p.373.

⁵¹ Em *Aurora*, Nietzsche demonstra ter observado tendências de submissão à autoridade em seu tempo, ao diferenciar o sacrifício como “devoção entusiasmada” da moral sóbria da obrigação e a racionalidade que requer autocontrole, rigor e obediência, explicitando que a primeira provê “o inebriante pensamento da união com o poderoso, homem ou deus, ao qual se consagram: regalam-se no sentimento do seu poder, novamente testemunhado por um sacrifício” (A, IV-215). Abordando mais especificamente o nacionalismo no capítulo 8 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche critica a cultura alemã e se refere a uma “febre nervosa nacionalista” que, entre outros alvos, se volta contra os judeus. As restrições aos judeus são criticadas como manifestações do “instinto de um povo cuja natureza é ainda fraca e indefinida” (ABM, 251). As considerações de Horkheimer sobre o insuficiente desenvolvimento psíquico das massas e sua descrição do caráter masoquista, que se submete à autoridade por encontrar prazer em participar do poder superior (cf. AF, p.222; e Genel, 2013, p.120, nota 37), afinam-se a estas considerações de Nietzsche, explicitando em que sentidos é possível compreender as afirmações de Horkheimer de que Nietzsche vislumbrara as disposições psíquicas subjacentes à sociedade burguesa (cf. Horkheimer, 1937, p.408).

comparativamente mais “materialista”, no sentido de que se questiona sobre a origem de nossos valores considerando as motivações instintuais subjacentes.⁵²

2.2. Os traços de caráter na passagem do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista

O estudo da história da sociedade burguesa e da filosofia é também a investigação das decorrências de um dado contexto econômico, a passagem do capitalismo liberal ao monopolista, como exposto em “Observações sobre antropologia filosófica” (1935):

O período de transição para a fase monopolista dos sistemas econômicos é caracterizado por uma mudança nos seres humanos. (...) como quaisquer outros mecanismos econômicos que originalmente facilitavam o desenvolvimento de qualidades humanas, mas que agora perderam seu significado ou vieram a significar seu oposto, ódio e desconfiança ganham prevalência nos relacionamentos humanos em tempos de crescente crise econômica (Horkheimer, 1993c, pp.173-4).

O recurso à psicologia, com foco sobre a mudança no caráter dos indivíduos desde os primórdios da sociedade burguesa, deve-se à percepção de que ainda que os fatores econômicos tenham importância central, e se constate que “a consciência [*Bewußtsein*] do homem muda com a sua atividade econômica” (Horkheimer, 2011c, p.20), as manipulações ideológicas não são suficientes para explicar os obstáculos à emancipação em seu tempo:

Na raiz deste momento histórico particularmente importante não estão apenas manipulações ideológicas (...) mas, sim, a estrutura psíquica total destes grupos, isto é, o caráter de seus membros se renova constantemente em relação com o seu papel no processo econômico (idem, p.21).⁵³

Como observa Katia Genel, “a articulação entre Freud e Marx se impõe então ao Instituto para aprofundar a dimensão subjetiva do marxismo, mas de acordo com uma análise negativa, visando a explicar o fracasso da revolução proletária e a ligação das massas ao nazismo” (Genel, 2010, p.4). Metodologicamente, a psicanálise serviria para preencher uma lacuna na teoria marxista, como mediação entre base e superestrutura,⁵⁴ explicitando a “transposição psíquica das condições socioeconômicas” (Rouanet, 1986, p.51). Esta

⁵² A filosofia de Nietzsche é considerada mais “materialista” em relação a estas metafísicas consoladoras, na medida em que, por exemplo, no prefácio de *Genealogia da moral*, Nietzsche teria posto uma pergunta “materialista” ao questionar-se sobre a origem dos valores “bom” e “mau” (cf. MM, p.72).

⁵³ Afirma-se em “Autoridade e família”: “o modo de agir dos homens (...) não pode ser explicado somente pelos processos econômicos que ocorreram no momento imediatamente anterior. Ao contrário, os diversos grupos sempre agem com base no caráter típico de seus membros, que se formou em conexão tanto com a evolução social anterior quanto com a atual. Este caráter origina-se da atuação da totalidade das instituições sociais que funcionam de maneira específica para cada camada social” (AF, p.180).

⁵⁴ Abordam esta questão: Dubiel, 1985, pp.35;156-7; Jay, 2008, p.140; Löwenthal, 1987, p.51.

diretriz do Instituto vai, assim, na contramão da ortodoxia que considerava a psicanálise incompatível com a teoria marxista, posição compartilhada até mesmo por Lukács (cf. Jay, 2008, pp.133-134; Jay, 1984, p.203).

Trata-se de uma ênfase na psicologia individual, mas tomando a psicologia social como ponto de partida para compreensão dos mecanismos psíquicos que atuam nos indivíduos.⁵⁵ No estudo da psicologia individual, Horkheimer considera que deve-se avançar “até estes fatores psíquicos mais profundos, por meio dos quais a economia determina o homem; ela será mormente psicologia do inconsciente” (Horkheimer, 2011c, p.21). Seu interesse se volta, por isso, à psicanálise freudiana, integrada no quadro disciplinar do Instituto por meio da colaboração com Erich Fromm.

Mas para a aplicação de elementos da teoria freudiana em um projeto de psicologia social, haveria, de acordo com Fromm, algumas dificuldades, pois a teoria freudiana não aborda a contento a relação entre a ordem social e os fenômenos estudados, como é o caso do estudo da família por Freud, que não leva em conta seus antecedentes sociais e de classe. Não obstante, segundo Fromm, o próprio Freud aproximara a psicanálise da psicologia social, na medida em que não abstraiu por completo das relações sociais como elemento modificador dos instintos (por exemplo, em *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921). Outro trabalho de Freud apreciado é *Futuro de uma ilusão* (1927): Fromm enaltece a investigação de Freud sobre a religião, por seu método e conteúdo que, com algumas ressalvas, poderia ser aproximado de uma psicologia social materialista. Já *O mal-estar na civilização* (1930), segundo Fromm o último escrito de Freud vinculado à psicologia social, é criticado por não desenvolver aspectos materialistas. Embora neste trabalho Freud ainda tematize a sublimação das disposições pulsionais humanas e certa “tensão” entre o ímpeto à liberdade e as reivindicações da civilização, Fromm considera problemática a importância concedida ao instinto de morte [*Todestrieb*], que caracteriza como uma concepção especulativa, não empírica (cf. Fromm, 1977a). Horkheimer, como veremos, também tece críticas severas à noção de instinto de morte.

A aproximação com a psicanálise freudiana no Instituto se dá, assim, pela via de sua “primeira teoria dos instintos”. Nesta teoria, são assinalados os instintos de autoconservação (ou instintos do Eu) e libidinais (sexuais, ou Eros).⁵⁶ Com este

⁵⁵ Erich Fromm, já em *O dogma de Cristo* (1930), propunha a superação da oposição teórica entre psicologia individual e social nestes termos, seguindo considerações de Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*. Cf. Fromm, 1965, pp.11-12;14.

⁵⁶ Após meados dos anos 1910, Freud passa a considerar os instintos de autoconservação como parte integrante dos instintos libidinais. A partir de *Além do princípio do prazer* (1920), introduz a noção de

arcabouço teórico, Fromm afirma que a psicanálise é capaz de “mostrar como a situação econômica é transformada em ideologia, através dos impulsos instintuais [*Triebregungen*] dos homens” (Fromm, 1977a, p.154, tradução modificada)⁵⁷ - pois, devido à possibilidade de redirecionamento dos instintos libidinais, a esta plasticidade da libido,⁵⁸ seria possível que as satisfações das massas se adequassem ao *status quo*. Desta perspectiva, a percepção de que “motivos aparentemente ideais são, na realidade, a expressão racionalizada de necessidades instintivas, libidinais” (idem, p.155) implica que estes instintos libidinais, quando redirecionados, podem retardar o processo social, contribuindo para a formação de ideologias e para a manutenção das relações de dominação vigentes na sociedade. Fromm explica o fato de a superestrutura ideológica algumas vezes modificar-se mais lentamente do que a infraestrutura econômica com base na consideração de que os traços de caráter dos indivíduos estariam alicerçados em uma estrutura libidinal⁵⁹ que tem certa “inércia”, requerendo um período de adaptação a novas condições (cf. idem, pp.156-157).⁶⁰

instinto de morte e considera que este visa ao retorno a um estado inorgânico e é em parte direcionado para o exterior na forma de agressividade e destruição. O próprio autor reconhece o *status* especulativo desse conceito e a dificuldade em fundamentá-lo empiricamente, que fizeram com que fosse bastante questionado no meio psicanalítico. Cf. Freud, 2010c, pp.169 e Laplanche e Pontalis, 1992, pp.404-405;407-413.

⁵⁷ Sobre a tradução deste termo, vide o apêndice ao final da dissertação.

⁵⁸ Horkheimer afirma que Freud “mostrou como tais reivindicações se diferenciam de tal maneira da fome, que esta reclama uma satisfação mais direta e mais constante, ao passo que aquelas são grandemente adiáveis, moldáveis e passíveis de satisfação através da fantasia. No entanto, entre os dois tipos de instintos, 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” (Horkheimer, 2011c, p.25).

⁵⁹ Sobre o conceito de estrutura libidinal, trata-se do desenvolvimento de uma ideia, baseada em Freud, de uma estrutura que “é por um lado supra-individual; por outro lado é ela mesma ancorada no indivíduo: como a estrutura individual, se desenvolve através dos mecanismos de repressão e sublimação; mas estes, representando um contexto sociopsicológico, só podem ser deduzidos das condições socioeconômicas de uma situação dada e podem ser vistos como o fator central no desenvolvimento de sentimentos e consciência nas diferentes classes da sociedade” (Bonß, 1984, p.21).

⁶⁰ Nesse caso, trata-se da noção de “atraso cultural”, empregada por Horkheimer para explicitar como “esferas relacionadas diretamente com a economia se transformam mais rapidamente que outras áreas culturais” (AF, p.189), atraso esse que se relaciona à constituição psíquica dos indivíduos: “sua persistência resulta do fato de que os membros de determinados grupos sociais - adquiriram, graças à sua posição no conjunto da sociedade, uma condição psíquica em cuja dinâmica determinadas concepções desempenham um papel importante; em outras palavras, de que os homens persistem nelas apaixonadamente. Todo um sistema de instituições, pertencente ele mesmo à estrutura da sociedade, se acha em ação recíproca com esta determinada condição psíquica, de tal forma que ele, de um lado, reforça-a continuamente e ajuda-a reproduzir-se e, de outro, ele mesmo é conservado e fomentado por ela” (AF, p.190). Em sentido mais amplo, note-se que abordagem de Horkheimer da relação entre a cultura, a psicologia individual e os condicionantes materiais não é reducionista, no sentido em que considera, por um lado, “a especificidade histórica da cultura”, mas também a sua “autonomia relativa”, o que faz com que sua relação com a economia não seja mecânica – como observa Abromeit (2013, pp.55;61) – e que a mediação psicológica seja um importante fator. A cultura pode, assim, servir de reflexo das condições materiais da sociedade, mas também pode atrasar ou acelerar as mudanças históricas. O atraso cultural não é, portanto, o único desdobramento possível. Um exemplo oposto seria “a filosofia das Luzes, que teria acelerado e antecipados as modificações históricas da revolução Francesa” (idem, p.61).

Observa-se também que a manutenção da autoridade se dá com a mediação do mecanismo cultural, que visa a “fortalecer no íntimo dos próprios dominados o necessário domínio dos homens pelos homens que determina a forma da história até agora” (AF, p.190). Nos *Estudos sobre autoridade e família*, Horkheimer enfatiza a predominância da família “entre as circunstâncias que influenciam de modo decisivo a formação psíquica” (AF, p.214) dos indivíduos. Para tal, a relação com a figura paterna é decisiva, afinal, é através da interiorização da relação com a autoridade do pai que se forma o supereu. Como resalta Rouanet, os valores interiorizados são aqueles vigentes socialmente, o que faz com que haja “correspondência entre a normatividade intrapsíquica e a normatividade social” (Rouanet, 1986, p.59). Devido a uma visão crítica sobre tais valores, por favorecerem a dominação, na teoria crítica, a ideia de interiorização é introduzida para “compreender como as pessoas se tornam cúmplices em sua própria sujeição” (Benjamin, 1977, p.42). Por isso, antes de passar à recepção de Nietzsche, interessa esclarecer sobre o emprego freudiano da noção de interiorização, tal como abordado no âmbito do Instituto, isto é, vinculado por Fromm ao conceito de caráter sadomasoquista.

Na psicanálise freudiana, interiorização [*Verinnerlichung*] é um “processo pelo qual certas relações intersubjetivas são transformadas em relações intrassubjetivas (interiorização de um conflito, de uma interdição, etc.)” (Laplanche e Pontalis, 1992, p.245).⁶¹ Nesse sentido, Jessica Benjamin⁶² descreve a concepção de interiorização de Freud como uma exposição de “como os indivíduos transformam a si mesmos ao fazerem consigo o que foi feito a eles” (Benjamin, 1978, p.39).

Especialmente tendo em vista a interiorização da autoridade, há ênfase em um certo desenvolvimento:

Freud distinguiu o processo de interiorização do simples medo de uma autoridade externa e o compreendeu como um avanço no desenvolvimento do “eu”. Quando o “eu” interioriza, faz “interna” uma relação em que ele era anteriormente dominado de fora, de tal modo que uma parte do “eu” atua como agente de autoridade em relação à outra parte (Benjamin, 1977, p.44).

⁶¹ Como observam Laplanche e Pontalis, o termo interiorização [*Verinnerlichung*] costuma ser empregado como sinônimo de introjeção [*Introjektion*], mas há que se ressaltar que introjeção se aplica sobretudo a objetos e a qualidades, tendo um sentido próximo de identificação, ao passo que a interiorização na teoria freudiana diz respeito sobretudo a uma relação. Cf. Laplanche e Pontalis, 1992, pp.244-248-249.

⁶² Jessica Benjamin discute o diagnóstico de perda da autoridade paterna e suas consequências para a autonomia e para a possibilidade de crítica tendo em vista os trabalhos de Horkheimer e Adorno dos anos 1930 e 1940 e problematiza esta questão com base em estudos feministas e sobre a intersubjetividade. Ainda que em “The end of internalization” sejam enfatizados os textos dos anos 1940, por considerar-se que apenas nessa década houve uma “real integração de Freud na teoria crítica (...) e mais definitivamente na *Dialética do esclarecimento*”, tese não compartilhada nesta dissertação, a sua descrição do papel estrutural da interiorização na teoria freudiana e na teoria crítica, engendrando ao mesmo tempo a aceitação da autoridade e a possibilidade de autonomia, é de utilidade para este trabalho também em referência aos textos dos anos 1930. Cf. Benjamin, 1977 e Benjamin, 1978.

Trata-se do supereu, agência interna criada no contexto da repressão do complexo de Édipo, em que “o eu infantil fortificou-se para essa obra de repressão, estabelecendo o mesmo obstáculo dentro de si” (Freud, 2011a, p.31). Essa instância “encarna a proibição externa (moralidade)”, a “criação de consciência, aceitação de valores” (Benjamin, 1978, p.39). Além disso, no sentido amplo da teoria da repressão e da neurose, “envolve a negação consciente da experiência do medo e é impotente em face da figura de autoridade” (idem, ibidem), ou seja, envolve também repressão, culpa e uma atitude de “assumir responsabilidade pelos atos dos outros como respostas inevitáveis a seu próprio comportamento” (idem, ibidem). O exemplo fornecido por J. Benjamin em termos sociais é do desempregado que assume sua condição como decorrente de um fracasso pessoal, ao invés de situá-la no cenário de uma crise mundial que afeta milhões de trabalhadores.

Em vista destes dois aspectos, a noção de interiorização freudiana é marcada por um paradoxo em que “a rejeição da autoridade só pode ter lugar através de sua aceitação prévia” (Benjamin, 1977, p.42), pois é o mesmo processo que propicia sua aceitação que faz emergir “aqueles aspectos da consciência em que a resistência pode ser localizada – razão crítica, individuação, integridade” (idem, ibidem). Partindo daí, é possibilitado um desenvolvimento que Katia Genel descreve da seguinte forma:

o reforço do eu, ou seja, ou desenvolvimento de um eu que não procura mais a proteção do supereu e pretende domar os instintos por si mesmo - a condenação pelo eu substituindo a repressão [*refoulement*] - permite estabelecer uma relação positiva com a autoridade, relação que ajuda a censurar [*reprimir*] os instintos. Esta condenação é uma defesa que não subtrai à consciência uma parte da realidade psíquica e, portanto, não enfraquece o eu (Genel, 2013, p.121).⁶³

Tais considerações se afinam com o afastamento da autoridade na fase de ascensão da sociedade burguesa e com algumas das características essenciais ao estabelecimento do capitalismo liberal: “o esforço de autodomínio fomenta e é fomentado pela ilusão de que se pode ser responsável por tudo, determinar seu próprio destino por si só” (Benjamin, 1978, p.39). Mas, para explicar o retorno da autoridade que diagnosticam em seu tempo, em um contexto em que “a oposição entre indivíduo e sociedade é elevado a um fato da natureza” (idem, p.45), Horkheimer e Fromm voltam-se àquele aspecto da interiorização dentro da família que implica em um “desenvolvimento da faculdade racional para aceitação das condições dadas, em vez de crítica” (idem, p.38).

⁶³ Sobre a tradução deste trecho, um esclarecimento se faz necessário: *refoulement* é uma tradução em francês comum para *Verdrängung*, repressão. *Répression*, por sua vez, costuma ser empregada para traduzir *Unterdrückung*, aqui traduzida como censura. Souza (2010) observa que essa distinção usualmente implica que *refoulement* se dá no inconsciente e *répression* ocorre como mecanismo consciente como segunda censura – ainda que ressalve que nem sempre os termos em alemão permitem demarcar essa diferença no texto freudiano. Cf. Souza, 2010.

Um segundo instrumento essencial a estes estudos é a já mencionada noção de caráter. De acordo com a teoria freudiana, os traços de caráter dos indivíduos são formados como mudanças das “disposições instintuais humanas” (Freud, 2010, p.59) ao longo da evolução cultural e se apresentam como uma estrutura fundamental com traços comuns:

o caráter é uma organização geral da personalidade que tem uma certa constância: ele comanda os modos de comportamento que podem ser em si patológicos ou que correspondem às grandes afecções psiconeuróticas (como o caráter obsessivo) ou até mesmo aos estados da evolução libidinal (Genel, 2013, p.138).

Assim, na acepção freudiana, além de se ligar à patologia individual, os traços de caráter também são apresentados “como sublimações ou formações de reação de certos impulsos instintuais [*Triebregungen*] que são de natureza sexual” (Fromm, 1977, p.163), decorrendo especialmente nos estágios pré-genitais do desenvolvimento sexual.

Fromm enfatiza a formação de caráter enquanto “traços relativamente estáveis e socialmente adaptados” (Fromm, 1977, p.163), explicitando que “os traços de caráter comuns à maioria dos membros de uma sociedade são condicionados pela natureza peculiar dessa sociedade” (idem, p.177), um processo que se inicia na formação psíquica da criança. Também seguindo esta interpretação, Horkheimer afirma que os grupos sociais agem com base no “caráter típico de seus membros, que se formou em conexão tanto com a evolução social anterior quanto com a atual” (AF, p.180). Daí decorre a possibilidade de se analisar o caráter social inerente a diferentes períodos históricos, mais especificamente ao estágio de evolução do processo de produção.

Em relação ao presente, considera-se que se dissemina uma estrutura de caráter autoritária ou sadomasoquista, favorecendo a aceitação da dominação social:

o masoquista fica feliz em abandonar sua individualidade a um outro: a proteção que ele obtém em troca na relação de autoridade remove sua angústia e lhe permite participar da superioridade. O sádico faz do outro um instrumento dócil de sua vontade. As duas tendências, sádica e masoquista, são combinadas no caráter sadomasoquista, uma – a que domina – estando mais consciente e a outra mais reprimida (Genel, 2013, p.120, nota 37).⁶⁴

Ou seja, essa estrutura de caráter tem como traço principal a adesão à autoridade, “vínculo que conduz para um desejo universal de repressão sob todas as suas formas” (Haber, 2014, p.342), com foco sobre as noções de sacrifício e dever. Ressalte-se que o

⁶⁴ Fromm relaciona a estrutura libidinal típica do homem burguês no período com as características provenientes da fase anal da sexualidade (apresentadas na teoria freudiana): renúncia ao prazer como fim em si e ao amor, enfatizando-se a acumulação, consideração do cumprimento dos deveres como fim máximo, exaltação da ordem e ausência de compaixão pelo próximo. Em seu tempo, com o capitalismo liberal, afirma que essas características desaparecem gradualmente, mas se concentram na classe pequeno-burguesa e, em parte, entre os proletários. Cf. Fromm, 1977a, pp.185-186.

entusiasmo em participar da autoridade representa simultaneamente uma gratificação substitutiva de participação (estendida à pátria e à raça) e uma canalização da agressividade reprimida em direção ao “outro”. Quanto a este último aspecto, o sadismo é qualificado como “o grande reservatório instintivo para quem apelamos quando não temos outras – e, usualmente, mais custosas – satisfações a oferecer às massas; ao mesmo tempo, é útil para aniquilar o ‘inimigo’” (Fromm, 1977a, p.137, nota 3).

Uma vez explicitadas as opções teóricas implicadas na apropriação das noções freudianas de interiorização e de caráter, passemos à sua aplicação ao estudo ontogenético da sociedade burguesa pela via da instituição familiar, de modo a posteriormente distingui-la do uso nietzscheano do termo interiorização. Em “Autoridade e família”, Horkheimer analisa o papel estrutural do pai, salientando que, devido à sua posição econômica, esposa e filhos têm de se sujeitar ao seu comando. A socialização na infância também é foco por ser o momento em que se ensina a considerar o cumprimento incondicional dos deveres como uma obrigação, sendo então a autoridade convertida em hábito que favorece a manutenção dos valores vigentes na sociedade (cf. AF, p.214).

Tendo em vista a dinâmica entre os valores ensinados na família e o processo histórico, Horkheimer aponta que, a partir do capitalismo liberal, a relação de autoridade toma a forma de justificação das diferenças hierárquicas. Essa é a racionalidade típica do pensamento burguês, do “indivíduo isolado e impotente que têm de curvar-se às circunstâncias” (AF, p.219), especialmente à instância anônima do mercado. Além disso,

para a formação do caráter autoritário é especialmente decisivo que as crianças sob a pressão do pai aprendam a não atribuir cada insucesso a suas causas sociais, mas a deter-se nas razões individuais e a hipostasiar estas, ou religiosamente como culpa, ou naturalisticamente como falta de vocação. (...) O resultado da educação paterna são pessoas que desde o princípio procuram a falha em si mesmas (AF, pp.221-222).

Nesse contexto, a interiorização da autoridade paterna favorece “o desenvolvimento da faculdade racional para aceitação das condições dadas, em vez da crítica” (Benjamin, 1978, p.38) e a formação de um senso de responsabilidade que se desenvolve como culpa (cf. idem, p.46). Deste modo, “a má consciência formada na família capta inúmeras energias que, de outra forma, poderiam ser contrárias às circunstâncias sociais” (AF, pp.221-222), por meio de um sentimento de culpa que toma a “forma de uma permanente predisposição ao sacrifício, [que] impede a crítica da realidade” (AF, p.222), uma “tendência masoquista a abandonar-se voluntariamente a qualquer chefia, desde que esta seja classificada como poderosa” (AF, p.222), que atinge sobretudo as massas pequeno-burguesas. Assim, os “tipos humanos” educados na

autoridade padecem de certo empobrecimento interior e perda da capacidade crítica, aversão à ação espontânea:

os tipos humanos que predominam hoje não foram educados para chegar à raiz das coisas e tomam a aparência pela essência. Por meio do pensamento teórico, eles já não são capazes de ir, por conta própria, além da mera constatação, ou seja, a inclusão da matéria em conceitos convencionais: também as categorias religiosas e outras às quais se ousa chegar já se encontram prontas; aprendeu-se a servir-se delas sem crítica. A crueldade, o “remédio do orgulho ferido”, segundo Nietzsche,⁶⁵ flui para outros canais que não os do trabalho e do conhecimento, aonde certamente poderia levá-la uma educação racional (AF, p.222).⁶⁶

Mas, como observado anteriormente, a socialização familiar serve à reprodução da estrutura de dominação vigente na sociedade burguesa, o que explicita a importância do estudo de suas características e de seu desenvolvimento histórico.

⁶⁵ A citação “a crueldade é o remédio do orgulho ferido”, se encontra em *Nachlass/FP* 1881, n.12[217], *KSA* v.9, p.614. Esta relação com a crueldade a que Horkheimer será elucidada ao fim desta exposição.

⁶⁶ Por outro lado, Horkheimer reconhece elementos positivos da família: como refúgio para a resistência, ao permitir a manifestação dos sofrimentos; como um espaço em que se visa à felicidade, no qual os indivíduos podem se relacionar como pessoas e não como competidores; no caso das famílias proletárias, podendo portar um sentimento de comunidade mais amplo (cf. AF, pp.225ss). Estes não são, no entanto, os aspectos enfatizados neste período. Além disso, até mesmo essas características positivas estariam ameaçadas após o declínio do capitalismo liberal. Horkheimer considera que em momentos de crise econômica há um bloqueio no sentimento de comunidade das formas familiares “progressistas”, como poderia ser a família proletária. Nessa situação, novamente em referência a Nietzsche, “a estima da autoridade aumenta na proporção da diminuição de forças criativas” (*Nachlass/FP* 1883, n.7[128], *KSA* v.10, p.285 – cf. AF, p.233). De modo geral, a família estaria ameaçada pela tendência da economia de dissolver os valores e instituições criados pela própria burguesia (cf. AF, p.236). Nos anos 1940, avaliações mais positivas da família predominam, motivadas pelo diagnóstico de um crescente ajustamento dos indivíduos à sociedade, ligado (ainda que não exclusivamente) à socialização por meio de grupos em detrimento da família. O enfraquecimento da autoridade paterna no capitalismo monopolista e no contexto totalitário e o tratamento da maternidade como uma ciência estariam minando o espaço de rebelião e de segurança representado pela família. Em “Arte e cultura de massa” (1941), a família é caracterizada como um refúgio e espaço formativo em declínio, tendo em vista a socialização das crianças por meio de grupos no estado totalitário (cf. Horkheimer, 2002, pp.274-277). Em “O fim da razão” (1941), há foco sobre esta possibilidade de rebelião perdida: “durante o auge da família, o pai representou a autoridade da sociedade para a criança, e a puberdade era o conflito inevitável entre ambos. Hoje, no entanto, a criança se encontra face a face com a sociedade de imediato, e o conflito é decidido antes mesmo que surja (...) a rebelião do adolescente, que antes lutava contra a o pai porque suas práticas contradiziam sua própria ideologia, não pode mais brotar” (FR, p.381). Nesse contexto, a própria teoria freudiana (após *Além do princípio do prazer*) é reavaliada: sua suposta “cegueira” para a importância da família como agente da sociedade é agora avaliada como correta percepção da perda de importância dessa instituição (cf. Jay, 2008, pp.150-151 – carta de Horkheimer a Löwenthal em outubro de 1942). Concepções semelhantes podem ser encontradas em “Os judeus e Europa”, *Eclipse da razão* e *Dialética do esclarecimento* (cf. Horkheimer, 1989, p.87, ER, p.141; DE, p.163). Em “Autoritarismo e família hoje” (1949), afirma-se que “as mesmas mudanças econômicas que destroem a família engendram o perigo do autoritarismo” (Horkheimer, 1949, p.365), pois, com o enfraquecimento da figura paterna, “a criança, que ao invés da imagem do pai recebeu apenas a ideia abstrata de poder arbitrário, procura por um pai mais forte e poderoso, por um super-pai, como fornecido pelas imagens fascistas. Enquanto a submissão autoritária ainda está sendo inculcada na criança pela família, a relação instintual para com os pais é severamente prejudicada” (idem, *ibidem*). Deste modo, “o pai tende a ser diretamente substituído por entidades coletivas” (idem p.366), entre elas o Estado. Os indivíduos desenvolvem, então, uma personalidade que glorifica a autoridade *per se*, busca sucesso através da identificação com esta e caracteriza-se pela frieza e insensibilidade (cf. idem, pp.367-369). Para uma revisão destas mudanças e a crítica destas concepções, ver Benjamin, 1977, 1978.

3. Da repressão aos instintos à crueldade típica da sociedade burguesa

Além dos estudos sobre autoridade e família, a história da sociedade burguesa é outra via para a investigação dos bloqueios à emancipação no presente, agora em uma perspectiva filogenética. Em “Egoísmo e movimento de libertação”, contextos revolucionários valorados como positivos pela historiografia burguesa por favorecerem o desenvolvimento dessa classe são tomados como chave para a compreensão de “períodos normais”.⁶⁷ Nesse trabalho, qualificado pelo autor em uma correspondência⁶⁸ como o “ensaio sobre Nietzsche”, são empregados textualmente os conceitos de interiorização, niilismo e ressentimento. Tais referências à filosofia de Nietzsche são versões mais elaboradas de menções prévias em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” e “Autoridade e família”, que já indicam os rumos dessa recepção, voltada às decorrências psicológicas da repressão aos instintos. Para expor o seu desenvolvimento, a seguir serão abordados o diagnóstico da repressão aos instintos como traço fundamental da sociedade burguesa até então (3.1); o emprego da noção de interiorização dos instintos (3.2); e suas decorrências: niilismo, ressentimento, crueldade e manipulação da agressividade das massas (3.3). Com base na elaboração destes conceitos, serão explicitados o potencial encontrado nesta filosofia em termos de uma atitude não repressiva em relação aos instintos (3.4).

3.1. A condenação do egoísmo como traço fundamental da sociedade burguesa

Como ocorre com outras categorias acionadas por Horkheimer, para se compreender o emprego do termo egoísmo, ele deve ser remetido ao contexto histórico em que está inserido:⁶⁹ estando a condenação do egoísmo associada à dominação de classe

⁶⁷ Horkheimer se refere aos levantes liderados por Cola di Rienzo (tribuno romano do século XIV), Savonarola (líder florentino do século XV), aos reformistas Lutero e Calvino (século XVI) e a Robespierre, expoente no período do Terror na Revolução Francesa.

⁶⁸ Cf. comentários sobre este ensaio em correspondência de 05 de junho de 1936 a Katharina Von Hirsch (Horkheimer, 2007, p.65).

⁶⁹ Esta centralidade da história na definição conceitual decorre de uma premissa metodológica, a “proposição dialética de que cada conceito possui validade real somente como momento do todo teórico” (SPV, p.157). Em uma definição de 1938 de seu projeto de lógica dialética, aponta-se que a importância da história para uma teoria materialista das categorias deve-se ao fato de que “a definição de conceitos filosóficos é sempre ao mesmo tempo uma descrição da sociedade humana em sua forma corporificada historicamente dada” (“Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung”. In: Horkheimer, M. GS, 12, Frankfurt am Main 1985, pp.156ss. *apud* Schmid Noerr, 2002, p.226). É segundo esta diretriz que as noções de “egoísmo” e “ascetismo” são tratadas em sua especificidade histórica. Por sua vez, a filosofia de Nietzsche também postula a “fluidez de sentido” dos conceitos ao longo da história, expressa

na sociedade burguesa e em face do avanço de tendências ao ascetismo e ao sacrifício individual que têm afinidade com o autoritarismo, o egoísmo não é referido em sentido moralizante ou pejorativo, mas como resistência e evocação da aspiração à felicidade. A oposição de Horkheimer ao ascetismo pode ser observada desde os aforismos de *Dämmerung* (1926-1931), em suas críticas à afirmação do trabalho como sendo a mais importante atividade humana, concepção caracterizada como ideológica (aforismo “Quem não trabalha não deve comer”); à renúncia individual ao conforto por opção, visando a protestar contra o sofrimento humano, atitude considerada inútil, pois apenas uma revolução poderia reverter este quadro (“A impotência da renúncia” e “Uma fábula sobre a coerência”); à exortação ao sacrifício individual como heroísmo (“Cosmovisão heroica”).⁷⁰

Nos ensaios dos anos 1930, a tendência contemporânea de repressão às reivindicações de felicidade é desvelada com o apoio do materialismo. Em “Materialismo e moral” (1933), Horkheimer afirma que no presente contexto em que “o domínio dos instintos de propriedade é a lei natural dos homens e cada um, conforme a definição de Kant, vê no outro principalmente um meio para seus próprios fins, a moral significa a preocupação com a evolução e a felicidade da vida” (cf. MM, p.72), sentimento moral a que nem mesmo Nietzsche, crítico da concepção de moral tradicional, teria se furtado. Em “Materialismo e metafísica” (1933), aponta-se que o direito à satisfação dos instintos [*Triebbefriedigung*] da coletividade vinha sendo historicamente delimitado pela classe dominante “com argumentos religiosos e metafísicos” (Horkheimer, 2011d, p.41), justificações que o materialismo revela como ilusórias por meio de sua compreensão da estrutura social. O vínculo entre a concepção de materialismo de Horkheimer e a busca pela felicidade individual é explicitado em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934), na afirmação de que “toda fundamentação racional de uma ação pode relacionar-se somente com a felicidade dos homens” (Horkheimer, 2001a, p.124). Por isso, “não é reprimir os interesses individuais, mas superar esta contradição a tarefa que, segundo a teoria materialista, deve ser resolvida somente através de uma determinada mudança nas relações de produção, a base de toda a estrutura social” (idem, p.123). Também nesse sentido, em “Montaigne e a função do ceticismo” (1938), explicita-se que a felicidade, como condição real e não como um sentimento obtido na interioridade (em

na investigação genealógica, porém falta-lhe o ancoramento nas condições sociais, econômicas e políticas que Horkheimer enfatiza.

⁷⁰ Cf. Horkheimer, 1986, pp.120,121,110,52.

uma crítica à *ataraxia* cética), depende da emergência de uma forma de vida social emancipada. Nestas referências ao direito à busca da felicidade e ao seu ancoramento material, Horkheimer valoriza o legado da filosofia burguesa, especialmente do Iluminismo francês, como nota Abromeit:

A crítica de Horkheimer das tentativas ideológicas de se prover os indivíduos com compensação simbólica para o sofrimento ou sacrifício reais é parte de sua tentativa de resgatar os aspectos progressivos do legado burguês – sua defesa dos interesses materiais dos indivíduos reais e seu direito a buscar a felicidade – e permaneceria uma pedra angular de sua teoria crítica nos anos 1930 e posteriormente (Abromeit, 2011, p.173).

Alusões à transfiguração do sofrimento humano servem de base à crítica às filosofias hegeliana, bergsoniana, e à metafísica em geral, devido à irrelevância do indivíduo em face da totalidade nesses sistemas. Desde seu discurso de posse no Instituto, Horkheimer concebe criticamente a concepção hegeliana de história pois nela “somente na medida em que o indivíduo participa do todo no qual vive, ou melhor, somente na medida em que o todo vive no indivíduo, o indivíduo é real, porque a vida do todo é a vida do espírito” (Horkheimer, 1999, p.124). Em “Origens da filosofia burguesa da história” (1930), também sustenta que “devido à sua negação idealista do ser essencial da individualidade, o sofrimento humano é irrelevante para Hegel” (Horkheimer, 1993, p.379).⁷¹ Em oposição à tendência metafísica de tomar a realidade como normativa, o materialismo viria a afirmar seus vícios e a postular, em uma forma de pessimismo voltado ao passado, que a injustiça pregressa é irremediável (cf. Horkheimer, 2011d, pp.38;43-44).

Horkheimer também afirma que o sofrimento humano tendia a ser não apenas justificado filosoficamente, o que já minava o impulso de luta por uma sociedade mais justa, mas também teria os seus subprodutos manipulados politicamente em favor das classes dominantes. Nessa direção, em “Da discussão do racionalismo na sociedade contemporânea”, o autor se ocupa das consequências da repressão aos instintos recorrendo à abordagem nietzscheana da psicologia individual por meio da noção de transvaloração [*Umwertung*]: considera-se haver no presente uma “inversão” [*Umkehr*]

⁷¹ Em “Origens da filosofia burguesa da história”, é apontada a pretensão transfiguradora da filosofia hegeliana, ao justificar a morte e o sofrimento: “a morte real dos seres humanos individuais aparece neste sistema como mera ilusão, ou ao menos é justificada como tal, quando contraposta à essência espiritual, o Espírito Absoluto, ou mesmo à consciência transcendental. Mas não há como fazer a morte teoricamente ‘portadora de sentido’. Antes, a morte revela a impotência de qualquer metafísica ‘doadora de sentido’ [*sinngebende Metaphysik*] e de toda Teodiceia” (Horkheimer, 1993, p.373). Motivações dessa crítica são atribuídas à influência de Schopenhauer (cf. Abromeit, 2011, p. 47 e Schmidt, 1986, p. 192).

dos “instintos individualistas” em “reconciliação com a realidade dada” (DDR, p.130), sendo a comunidade concebida como entidade a venerar e digna de sacrifício:

Quando, diante da impossibilidade de satisfazer adequadamente os instintos individualistas [*individualistischen Triebe*], negam o indivíduo real como sentido da vida e, em seu lugar, designam a sociedade momentaneamente dada como o verdadeiro Eu, estes indivíduos *dirigem* seus desejos insatisfeitos de ascensão social em parte para a unidade coletiva a que pertencem e, nos seus pensamentos e sentimentos, equipam diretamente o Estado com aquelas qualidades individualistas que a época liberal inculcou em cada um como sendo ideais. Satisfazem seus próprios desejos de importância social em indivíduos representativos. Neste caso, o pensamento individualista não foi, na verdade, dominado, mas apenas *transferido* (...) Nesta atitude ascética, os homens se fixam tanto em valores individualistas como no egoísmo mais desenfreado - só que estas ideias são positivamente transferidas para o todo e se apresentam no próprio indivíduo com sinais invertidos: no lugar do poder pessoal está agora a obediência; no lugar da riqueza, a pobreza; no lugar da libertinagem, a castidade (DDR, pp.128-129, grifos nossos).

É exposto que, como em *Genealogia da moral*, a impotência é ocultada por trás da valorização da renúncia e os instintos são transferidos em outra direção. Nesta obra, Nietzsche postulava que a forma de valorização sacerdotal, vinculada à impotência e ao ressentimento, teria obtido primazia sobre os valores cavaleiro-aristocráticos, provenientes da força, da abundância (cf. GM, I-7), por meio de uma *inversão* em que os impotentes e sofredores se autodenominam “bons” (termo anteriormente empregado pelos nobres para se referirem a si mesmos, então significando “belo”, “feliz”). Nietzsche designa o movimento de inversão de valores em geral com o conceito de “transvaloração”, sendo que na descrição deste caso em específico é a impotência em afirmar-se que conduz a uma mudança nos valores: “a fraqueza é mentirosamente mudada em *mérito* (...) e a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixaza medrosa em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’” (GM, I-14); a covardia em paciência; da impossibilidade de vingança emerge o perdão e o “amor aos inimigos”, de modo que a situação de miséria viria a ser interpretada como escolha digna de mérito. Assim, para Horkheimer, a filosofia de Nietzsche não apenas contrasta com as tendências ascéticas e de submissão à autoridade das doutrinas irracionistas contemporâneas como fornece uma ferramenta para denunciá-las, por haver vislumbrado o significado social da “capacidade psíquica de converter a necessidade em virtude” (DDR, p.131) e o artifício de manutenção da vida oculto sob o ascetismo.

Os procedimentos dos sacerdotes para lidar com estados depressivos descritos na *Genealogia moral* são comparados às estratégias de doutrinas irracionistas de seu tempo. Há menção à capacidade de fazer ver um benefício em coisas antes odiadas, pela

mudança de nome e pelo estabelecimento de uma “pequena alegria” de fácil obtenção.⁷² O autor faz alusão aos parágrafos 15 e 18 da Terceira dissertação de *Genealogia da moral*, sendo que o primeiro caracteriza o proceder do sacerdote ascético em termos “fisiológicos”, como cuidador dos “doentes”, e o segundo explicita o “treinamento” aplicado em estados de depressão. Seu objetivo é explicitar como as filosofias irracionais facilitam a adaptação das massas por meio de uma forma de satisfação psíquica que “arregimenta forças que outrora lhe ficariam necessariamente alheias” (DDR, p.129), ou seja, “forças psíquicas que em outras instâncias poderiam ser dirigidas para a sua transformação, atuam agora no sentido de manter o sistema” (DDR, p.130). Há semelhança com relação ao emprego pela teoria crítica das noções de plasticidade da libido e de compensação oriundas da psicanálise freudiana, na medida em que em ambos os casos as satisfações das massas podem vir a ser readequadas para que não conflitem com as condições sociais vigentes, mas nessa passagem do ensaio de 1934 essa readequação é desvelada com referência à transvaloração dos valores, o que favorece uma abordagem do ascetismo como fenômeno cultural.

Especialmente importante para os rumos posteriores da recepção de Nietzsche é a percepção de que mesmo com o redirecionamento dos instintos persiste uma força reprimida que busca evadir-se. Ou seja, como descrito na *Genealogia da moral* e na noção freudiana de repressão, os instintos não satisfeitos buscam outras vias de escape:

A moral do sacrifício e da autonegação resulta (...) da adaptação de existências egoístas a uma situação que impossibilita a satisfação adequada dos instintos [*Triebbefriedigung*]*. Já que, neste caso, os indivíduos mudam por assim dizer seus instintos apenas quanto ao sinal e que, também nesta transformação, pelo menos uma parte da massa egoísta de instinto se conserva na sua forma original, costuma geralmente estar presente nesta abnegação, a par da ascese, uma parte de egoísmo selvagem, de ambição e de sede de poder social e se expressa em todo lugar onde a realidade lhe deixa uma pequena folga (DDR, p.129, *tradução modificada).

⁷² Com base em uma citação de Nietzsche, Horkheimer aponta que as doutrinas irracionais, tal qual o sacerdote ascético, fazem uso da “a atividade maquinal e o que dela é próprio - a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si, para a ‘*incuria sui*’” (GM, III-18 - em DDR, p.131). Além disso, enfatiza-se o entorpecimento da dor por meio de uma satisfação de ordem distinta: “precisamente quanto tinha de lidar com sofrendores das camadas inferiores, com trabalhadores escravos ou prisioneiros (ou com mulheres, que são geralmente ambos ao mesmo tempo, escravas e prisioneiras), necessitava ele [o sacerdote ascético] de pouco mais que a pequena arte de mudar os nomes e rebatizar as coisas, para fazer com que vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas – a insatisfação do escravo com sua sorte *não* foi, de qualquer modo, inventada pelos sacerdotes. – Um meio ainda mais apreciado na luta contra a depressão é a prescrição de uma *pequena alegria* que seja de fácil obtenção e possa ser tornada regra; esta medicação é frequentemente usada em associação com a anterior” (GM, III-18 – em DDR, p.131).

A crítica ao ascetismo, o procedimento de redirecionamento dos instintos (com o recurso a um mediador) e a ideia de os instintos reprimidos buscam escape são elementos retomados em seus trabalhos de 1936.

Em “Egoísmo e movimento de libertação”, a condenação do egoísmo é desvelada como traço fundamental da sociedade burguesa. Por meio da análise dos levantes que abriram caminho para o seu pleno desenvolvimento com a mobilização das classes mais baixas, observa-se que a dominação “é interiorizada pela subjugação e mortificação de todas as reivindicações de prazer” (EG, p.58). Afinal, nesses levantes, há um forte elemento ascético na exortação das massas ao sacrifício e à ação estritamente moral pelo líder, de modo que “toda incondicional aspiração de felicidade é perseguida e refreada em nome do esforço ‘moral’ dirigido ao ‘bem comum’” (EG, p.56). Em troca da renúncia aos instintos materiais são oferecidas compensações “espirituais”, buscando-se “idealizar e espiritualizar os desejos brutais por uma vida melhor” (EG, p.73), por meio da “transformação das demandas do indivíduo em relação à sociedade em demandas morais e religiosas sobre os próprios indivíduos insatisfeitos” (EG, p.73).

A condenação do egoísmo tem, portanto, um caráter de dominação de classe, pois a necessidade de interiorização dos instintos advém da contradição entre os interesses reais das massas e dos líderes que se arrogaram como seus representantes. As classes mais baixas são relegadas a “material da política burguesa” (Horkheimer, 1993b, p.302), instrumentos de uma burguesia incipiente que almeja afirmar-se contra os poderes estabelecidos da nobreza e da Igreja, sem pretender promover a satisfação de suas necessidades materiais tal qual demandados. Essas contradições de interesses tornam imprescindível o controle das classes mais baixas por meio do ascetismo e da promoção de outras formas de satisfação psíquicas.⁷³

Além disso, a ordem e a disciplina no trabalho que advém do ascetismo são essenciais ao desenvolvimento econômico da burguesia. Especialmente a Reforma teria importância para tal pois as doutrinas calvinista e luterana “rompem com a tolerância

⁷³ Observe-se o argumento marxista subjacente a essa análise: Horkheimer propõe ancorar traços de caráter que se desenvolvem na sociedade burguesa na situação única desta classe, posicionada entre as massas que precisa mobilizar e a nobreza (cf. Abromeit, 2011, p.264). Note-se também que Horkheimer não ignora que estes mesmos valores e discursos de líderes (especialmente a Reforma) visam não apenas às classes mais baixas, mas atingem também membros da burguesia, mas ainda assim ressalta sua importância histórica para “incorporar grandes massas sem propriedades na nova sociedade”, enfatizando a função de dominação de classe destes valores e discursos. Exemplo disso é a diferenciação do discurso da antiguidade, que não carecia destes elementos de dominação de classe uma vez que os escravos eram subjugados à força e o discurso voltado às massas na sociedade burguesa desde seus primórdios (cf. “Die Funktion der Rede in der Neuzeit”, GS, 12, pp.29-30;37).

católica frente a certas formas de reação humana que interferem no estabelecimento da nova ordem econômica” (EG, p.52). Há similaridades com a interpretação weberiana da importância da ascese no desenvolvimento do capitalismo em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, mas Horkheimer enfatiza a dominação de classe e a irracionalidade da renúncia aos instintos e dá primazia analítica à base material da sociedade e à sua organização classista, de onde provém a necessidade de imposição de uma maior disciplina no trabalho que não corresponde aos interesses das classes mais baixas.⁷⁴ Sua posição está sintetizada na seguinte passagem de “Autoridade e família” que faz alusão à manutenção do sistema de castas na Índia:

a resistência que o sistema de castas, em consequência de seus esteios religiosos, opõe à penetração de novas formas sociais *não significa que a religião seja independente da vida material da sociedade*, mas que ela, tanto quanto outras áreas culturais, pode, graças à firmeza e força finalmente alcançadas, manter ou perturbar a sociedade, de forma a levá-la a exercer funções produtivas ou obstrutivas (AF, p.189, grifo nosso).

Ou seja, o autor manifesta-se contra a autonomização da religião em relação à reprodução material da sociedade, mas reconhece a importância da religião como fator de estagnação ou mudança social.

É essencial a percepção de que por trás deste ascetismo oculta-se uma contradição fundamental da sociedade burguesa entre a necessidade do egoísmo para a sobrevivência e as exortações ao desinteresse individual. Tal contradição atinge especialmente as classes

⁷⁴ Em 1938, é ressaltada a necessidade de uma nova disciplina no trabalho para a sociedade capitalista: “o colapso da ordem feudal levou os pobres a um trabalho nas manufaturas árduo e a que não estavam acostumados. O desemprego e o crescente preço dos alimentos compeliram as pessoas a se empregarem a qualquer oportunidade. *Uma nova disciplina de trabalho se tornou necessária*. O modo confortável de trabalho ainda dominante na França no século XVI era menos e menos compatível com a competição moderna. Os muito feriadados, inclusive o lazer em geral, tinham de ser suprimidos; o próprio trabalho tinha de se tornar mais intensivo. Começou um processo por meio do qual os trabalhadores eram *forçados* a uma maior responsabilidade e crescente produção, por um lado, e continuada privação, por outro. A adaptação das massas a essa situação teve lugar com a renovação da cristandade, no protestantismo e também no catolicismo após o Concílio de Trento. Um aspecto do protestantismo (...) [é que] somos incapazes de perceber uma ordem dotada de sentido no mundo. O estrato mais baixo não deveria olhar para o mais alto, nem os indivíduos para Deus na expectativa de que os poderosos tomarão conta dos impotentes. Tais esperanças são tolas e repreensíveis” (Horkheimer, 1993b, p.273, grifos nossos). Também é abordada a diferença do papel da religião para as distintas classes sociais: “a religião (...) pode ser um consolo para aqueles que devem carregar os fardos da sociedade, um consolo que deveria afastá-lo do desespero assim como da revolução. Para o indivíduo da classe dominante, no entanto, sanciona suas relações pessoais e as relações da organização burguesa da sociedade como um todo. No período liberal, é também indispensável como uma ferramenta para educação, mesmo para as classes mais altas” (idem, p.286). Por outro lado, é promovida uma distinção entre a doutrina dos reformadores e a forma que estas religiões protestantes tomariam posteriormente. De início, a religião ainda expressava as contradições da sociedade burguesa e apontava para além dela: “a nova religiosidade foi a forma como a humanidade veio a conhecer tal injustiça e como mediu o existente em relação a um ideal (...) seu conceito de Deus contém a ideia da indiferença humana em relação às distinções sociais e aponta para além das relações de classe” (idem, p.283), possibilidades progressistas que seriam obliteradas no período liberal do capitalismo, cedendo lugar à práxis do homem de negócios (Horkheimer se baseia em Troeltsch, citado em Horkheimer, 1993b, p.287). Sobre a Reforma, veja-se também AF, p.214.

mais baixas, às quais são demandados mais sacrifícios e oferecidas menos compensações materiais. Horkheimer observa que é devido a essa irracionalidade da renúncia aos instintos que as análises sobre o homem nas antropologias até então são permeadas de considerações inconscientes: “com ou sem a intenção do autor, ideias antropológicas ganham significado moral” (EG, p.51) e estas “contaminam as descrições das estruturas psíquicas assim como as ideias sobre a natureza e o curso das emoções e de todos os outros impulsos [*Regungen*]” (EG, p.51). Por isso, concepções negativas de natureza humana, como a afirmação de Maquiavel de que “todos os homens são maus” e a “doutrina hobbesiana da perigosa agressividade da natureza humana” (EG, p.49), e a contraposta desconsideração de instintos agressivos inatos como obstrução a uma forma de vida social livre por Morus e Rousseau convergem quanto à condenação do egoísmo, seja como um obstáculo inato ou como um subproduto da vida social que devem ser contornados pelo governante.⁷⁵ Distintamente, a filosofia de Nietzsche nega a ideia de uma “natureza humana” harmônica mas não deprecia condição humana nem afirma a sua maldade inata, na medida em que nossos instintos estão em constante disputa (conforme sugere a ideia de vontade de potência [*Wille zur Macht*]).⁷⁶ Por isso, ele não propõe a repressão como solução para os seus conflitos, postulando, ao contrário, que a ameaça à cultura vem justamente do ascetismo, do niilismo, dos instintos reprimidos que se voltam contra seus portadores.

A intenção de Horkheimer de investigar as representações morais se alinha com o questionamento “do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos [*Instinkte*] de compaixão, abnegação, sacrifício” em *Genealogia da moral* (GM, Prólogo, 5).⁷⁷ A suspeita em relação aos valores morais impele Nietzsche ao questionamento de seu valor (GM, Prólogo, 6) por meio do “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, Prólogo, 6). Ao final, são revelados o estatuto contingente destes valores, como uma possível interpretação

⁷⁵ Para ao autor, Morus “não elenca os instintos [*Instinkte*] bestiais como obstáculos à associação de pessoas livres que regulam sua vida de acordo com planos que respeitam as reivindicações de cada membro individualmente” (EG, p.49) e Rousseau afirma que a natureza humana é corrompida em sociedade (em *O Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*). Estes filósofos compartilham, assim, uma visão moralizante em relação ao egoísmo como um empecilho a ser superado.

⁷⁶ Sobre a tradução deste termo, vide o apêndice ao final da dissertação.

⁷⁷ Veja-se também o aforismo “Contra as definições dos objetivos morais” de *Aurora*: “em toda parte o objetivo da moral é agora definido aproximadamente assim: é a conservação e promoção da humanidade; mas isso significa querer uma forma e nada mais. Conservação de quê?, deve-se imediatamente perguntar. Promoção para onde?” (A, II-106), concluindo-se ao fim a existência de um vínculo entre a moral e o desgosto, a insatisfação do homem consigo mesmo e a “*mais profunda infelicidade*”.

entre muitas, e as considerações inconscientes que ocultam. Para atingir tal independência de julgamento, é preciso desvincular a psicologia de julgamentos de ordem moral, pois

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. (...) A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente a mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador (ABM, 23).

De modo similar, Horkheimer, denuncia o julgamento moral sobre o egoísmo na história da filosofia, caracterizando-o como uma concepção ideológica que impede o pleno conhecimento da humanidade (EG p.108).⁷⁸

Mas duas importantes distinções devem ser evidenciadas. Em primeiro lugar, Horkheimer busca compreender as circunstâncias de nascimento e desenvolvimento da condenação do egoísmo dentro da história da sociedade burguesa e em relação às suas condições materiais, ao passo que a genealogia nietzscheana alude à moral judaico-cristã, de modo mais amplo historicamente e sem referência à forma de produção material da sociedade. Também se deve ressaltar que o intento nietzscheano não é emancipatório no sentido da teoria crítica de Horkheimer nos anos 1930, ou seja, não está voltado à constituição de uma sociedade racionalmente organizada; distintamente, questiona o valor dos juízos morais em termos de uma métrica de crescimento do homem, de vontade de vida (GM, Prólogo, 3). Por isso, a recepção de Nietzsche provém do ímpeto da teoria crítica de absorver contribuições da filosofia para ampliar sua compreensão do presente por meio de seus elementos críticos, expostos a seguir, e não de suas proposições para o futuro da humanidade.

3.2 A interiorização dos instintos

Uma vez que a renúncia aos instintos essencial ao desenvolvimento do capitalismo carece de justificação pois esta atitude não pode ser suficientemente imposta pela força e não é racionalmente sustentável para as classes mais baixas, a interiorização dos instintos é imprescindível para a dominação social na sociedade burguesa. Horkheimer reconhece que coerção (enquanto ameaça de violência física ou constrangimento espiritual) foi essencial à dominação social em diversos períodos históricos: “na Antiguidade e em grande medida na Idade Média, a classe mais baixa é mantida sob controle pela coerção

⁷⁸ Além de Nietzsche, Sade, Mandeville e Helvétius são exaltados por Horkheimer por não condenarem o egoísmo e, por isso, promoverem o conhecimento humano (cf. EG p.108).

física e comando, pelo exemplo dissuasivo de terríveis punições terrenas e, além disso, pela ameaça do inferno” (EG, p.75). Mas, historicamente, ocorre uma transição para formas de dominação mais sutis, mais espiritualizadas e até mesmo na forma de recompensas (cf. AF, p.183), de modo que a sociedade burguesa moderna já não se caracteriza por frequentes demonstrações públicas de violência. Ainda assim, sua forma de dominação social envolve um fundamento irracional. Como exposto na distinção entre as noções freudianas de condenação e repressão, é possível que a renúncia aos instintos seja racionalmente justificada e levada a cabo conscientemente, enquanto *condenação* dos instintos. Mas este não é o caso no desenvolvimento da sociedade burguesa, em que a renúncia das classes mais baixas beneficia apenas a burguesia em ascensão. Não havendo fundamento racional para a sua justificação, trata-se de *repressão*, que relega uma reserva instintual ao inconsciente.⁷⁹ Assim, a coesão social não é mantida com base na coerção nem na racionalidade, o que é especialmente evidente quando uma civilização em decadência não é derrubada pelas classes mais baixas.⁸⁰

A transição histórica das formas de dominação social é descrita como um desenvolvimento do processo de *interiorização*: em contextos pré-modernos, a violência tinha papel primordial para a sujeição das classes mais baixas; na Idade Média, o procedimento de interiorização começa a operar (cf. EG, pp.72-73;75), obtendo primazia na Idade Moderna:

Na Idade Moderna, a relação de domínio foi ocultada, economicamente, mediante a aparente independência dos sujeitos econômicos, filosoficamente por meio do conceito idealista de uma liberdade absoluta do homem, e interiorizada por meio da domesticação e amortecimento das exigências de prazer (EG, p.58).

Isso é possível porque, no decorrer do desenvolvimento da sociedade burguesa, a “liderança (...) canaliza o povo para metas particulares e alcança a interiorização dos instintos que não podem ser satisfeitos” (EG, p.75), por meio do discurso na assembleia de massas, que pode também ter a forma de pregação religiosa.⁸¹

⁷⁹ Veja-se no texto freudiano *Repressão* (1915) a distinção entre “repressão” [*Verdrängung*], enquanto atitude de “rejeitar e manter algo afastado da consciência” (Freud, 2010, p.63) em que não se impede “a representante do instinto de prosseguir existindo no inconsciente, de continuar se organizando, formando derivados e estabelecendo conexões” (idem, p.64), e “condenação” [*Verurteilung*], a “rejeição baseada no julgamento [*Urteilsverwerfung*]” (idem, p.62) apontada como bom recurso contra o impulso instintual [*Triebregung*].

⁸⁰ Em “Autoridade e família”, Horkheimer afirma: “a coação, na sua forma nua, não basta para explicar porque as classes dominadas também nas épocas da decadência de uma civilização, nas quais as relações de propriedade bem como as formas de vida vigentes em geral já se tinham transformado abertamente no entrave das forças sociais, e apesar do amadurecimento do aparelho econômico para um modo melhor de produção, suportam o jugo por tanto tempo” (AF, p.183).

⁸¹ Para uma análise histórica da função do discurso da antiguidade aos tempos modernos que complementa as observações do ensaio sobre o egoísmo, veja-se a conferência de outubro de 1936 “Die Funktion der

Ao aludir ao processo de interiorização, Horkheimer demonstra não buscar um estudo isolado da atuação das ideologias, mas, como Fromm, atenta-se às *disposições instintuais* ocultas sob motivos aparentemente ideais e que podem contribuir para a formação das ideologias (cf. Fromm, 1977a, p.155). Horkheimer refere-se à formação de “novas qualidades” que se tornam psicologicamente arraigadas:

o complicado processo histórico no qual uma parte da coação foi interiorizada não era uma simples transformação no espiritual, uma mera assimilação de terríveis experiências na razão calculadora, ou sua inequívoca projeção na esfera religiosa e metafísica, mas com isso em todo lugar se originaram *novas qualidades* (AF, p.183, grifo nosso).

Este processo civilizador, que, com certeza, é muito anterior à época burguesa, conduziu à *formação e consolidação de tipos de caráter* e imprimiu seu selo na vida social (EG, p.58, grifo nosso).

Há, portanto, um interesse no estudo da formação de estruturas de caráter em meio à repressão aos instintos. Novamente afastando-se da concepção atribuída a certa leitura de Max Weber de que o espírito religioso age independentemente na história, Horkheimer apresenta o processo de interiorização como fator de mediação:

as ideias religiosas presentes no sermão não eram em si algo novo. Não se pode atribuir-lhes um papel principal no surgimento do mundo burguês; seu desenvolvimento efetivo mediante o sermão, e junto com ele só pode ser entendido em conexão com a ascensão economicamente condicionada da burguesia. A interiorização [*Verinnerlichung*] de necessidades e instintos [*Trieben*] das massas constitui uma importante mediação nesse processo dialético (EG, p.76, tradução modificada).

Tal referência ao processo de interiorização como ferramenta metodológica para compreensão dos mecanismos de dominação social na sociedade burguesa e de suas decorrências é central na recepção de Nietzsche na teoria crítica para a investigação dos bloqueios dos potenciais de emancipação. Introduzindo a questão em “Autoridade e família”, em relação a sociedades de classes em geral, Horkheimer explicita que o aparelho psíquico de seus membros é constituído em grande medida pela *interiorização*, racionalização e complementação da violência física voltada à coesão social, e atribui a Nietzsche a primazia nesta percepção:

Embora, por exemplo, o conhecimento possa entrar não só como um fator importante na evolução e na estabilidade de uma sociedade, mas esteja até diretamente na raiz da socialização em geral, como afirma, além de algumas teorias do Iluminismo, também um psicólogo como Freud, no entanto todo o aparelho psíquico dos membros de uma sociedade de classes, a não ser que pertençam àquele núcleo de privilegiados, constitui, em larga escala, apenas a interiorização ou,

Rede in der Neuzeit”, em GS12, pp.23-38. Nesta conferência, Horkheimer enfatiza que a mudança na função do discurso começa a manifestar-se em seitas e ordens mendicantes medievais, como os franciscanos e dominicanos, refletindo necessidades materiais da burguesia em luta contra a nobreza feudal e o alto clero (GS, 12, pp.26-27). O discurso visa especialmente às massas expulsas do campo e que devem ser integradas na sociedade burguesa nascente e pretende obtê-lo ao exortar a uma transformação interior, a uma mudança em seu caráter por meio da interiorização.

pelo menos, a racionalização e complementação da violência física. A chamada natureza social, o integrar-se numa ordem estabelecida, mesmo que se justifique pragmática, moral ou religiosamente, origina-se em essência da recordação de atos de coação pelos quais os homens se tomam “sociáveis”, civilizados e que ainda hoje os ameaçam se por acaso se tornarem por demais esquecidos. *Foi sobretudo Nietzsche quem descobriu estas relações*. O fato de se poder confiar apenas precariamente na intenção, na promessa dos homens de observar as regras de convívio tem, segundo ele, uma história terrível (AF, p.182, grifo nosso).⁸²

Desdobramentos positivos e negativos da interiorização que posteriormente seriam detidamente analisados em “Egoísmo e movimento de libertação” também podem ser situados em uma citação de *Genealogia da moral* em “Autoridade e família”.

Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do horror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos ‘sérios’. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto [*Instinkt*] que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (...) Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!... (GM, II-3 – citado em AF, pp.182-3).

Na passagem selecionada por Horkheimer, estão presentes tanto a ideia de que ainda subsistem resquícios dessa violência, como de que algumas características que valorizamos como positivas são resultado desta violência.

No contexto da *Genealogia da moral*, Nietzsche tematiza, pouco antes dessa passagem, a gênese da capacidade de fazer promessas. Considera-se que a memória e a capacidade de ser responsável não são autoevidentes e em sentido contrário a elas atua a força do esquecimento, caracterizada como uma forma de saúde, por propiciar sossego e zelar pela ordem psíquica. Por isso, para ser capaz dessa responsabilidade, a humanidade teve de modificar-se, tornando-se apta a pensar de maneira causal (antecipando eventos, estabelecendo meios e fins, calculando) e confiável, previsível. Trata-se de um processo

⁸² O vínculo entre esta passagem de “Autoridade e família” e ideias centrais do ensaio sobre o egoísmo pode ser atestado também na correspondência de Horkheimer com Katharina Von Hirsch. Em uma carta de 24 de fevereiro de 1936, Horkheimer responde a um comentário de sua interlocutora sobre o tratamento distinto do usual à filosofia de Nietzsche em “Autoridade e família”, esboçando ideias que comporiam o ensaio sobre o egoísmo. Entre elas está a exaltação do conhecimento psicológico de Nietzsche especialmente tendo em vista os perigos da repressão aos instintos e da racionalização da crueldade. Já na correspondência de 05 de junho de 1936, Horkheimer se refere ao ensaio sobre o egoísmo como “o ensaio sobre Nietzsche” e faz um breve resumo das ideias centrais do ensaio. Cf. Horkheimer, 2007, pp.60-62;64-67.

que envolve sua uniformidade em relação aos demais, atingida por meio da “moralidade do costume”, uma espécie de “camisa de força social” (GM, II-2).⁸³ Com o desenvolvimento deste processo de *domesticação* que se refere às demandas dos primórdios da vida em comunidade,⁸⁴ os instintos impossibilitados de se descarregarem para fora voltam-se para a interioridade.⁸⁵ Horkheimer também descreve essa passagem da coerção física até o costume e a formas mais espiritualizadas de conformação às normas sociais, sendo elaborados na cultura os meios de compensação para a renúncia aos instintos.⁸⁶ No entanto, nos trabalhos de 1936, este *processo civilizador* é

⁸³ A moralidade do costume é caracterizada pela obediência às normas por tradição, independentemente de seu conteúdo (cf. A, I-9-18, pp.17-27). Em uma caracterização similar à de *Genealogia da moral*, em que considera tanto a importância da coerção como a mudança operada no homem, Nietzsche afirma que as condições para a emergência da moralidade se iniciam quando “um indivíduo maior ou um indivíduo coletivo, como a sociedade, o Estado, submete os indivíduos, retirando-os de seu isolamento e os reunindo em associação” (HDH, §99, p.70) e descreve seus estágios: “a moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume” (idem, *ibidem*). Os passos seguintes à moralidade do costume são “obediência livre, e finalmente quase instinto [*Instinkt*]: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama *virtude*” (idem, *ibidem*).

⁸⁴ O tipo humano que caracteriza o estágio prévio a esta domesticação é o que Nietzsche denomina a “besta loira”. Trata-se de um tipo humano que já vive em comunidade, mas ao qual é lícito descarregar a tensão decorrente de seu cerceamento para fora da comunidade; que se caracteriza por despreocupação, desprezo pela segurança, jovialidade e prazer na crueldade. Posteriormente, os instrumentos de cultura atuam para amestrá-lo e emerge um tipo humano descrito como manso, civilizado, doméstico. Cf. GM, I-11; II-16.

⁸⁵ Antes de se referir à filosofia de Nietzsche para expor os horrores que permeiam o processo de domesticação do homem e a interiorização e espiritualização da crueldade, Horkheimer encontrara este tema desenvolvido de modo incipiente em *Nova ciência* (1725), de Vico, conforme mencionado em “Origens da filosofia burguesa da história” (1930). Vico é situado pelo autor como um importante filósofo da história, anti-idealista e materialista. Vico é anti-idealista na medida em que “o autoconhecimento humano só é possível quando baseado em uma análise do processo histórico em que os humanos agem, e não na base da mera introspecção” (Horkheimer, 1993, p.378), com base no questionamento de leis ocultas sob motivações e ações humanas e do “exame das manifestações externas das condições de vida” (idem, p.380). Seu materialismo se baseia na percepção da oposição de classes como “o fato social fundamental e a chave para a compreensão da mitologia grega” (idem, p.385); e “[d]a origem das fundações da civilização por meio da interação entre condições materiais externas e instintos humanos” (idem, p.381); de modo que que as formações espirituais (sejam mitológicas, religiosas ou estéticas) criadas pelo homem são consideradas não como engano premeditado, mas como decorrência necessária das condições materiais, da relação recíproca entre a natureza e os seres humanos (cf. idem, *ibidem*; p.383) – ou seja, portando uma concepção incipiente da noção de ideologia. As percepções de que “o curso da raça humana se iniciou em uma pré-história sombria e assustadora” (idem, p.380); de que é necessária compensação às massas pela renúncia aos instituídos instituída com a civilização, necessidade satisfeita pela religião (cf. idem, p.383); e a busca de sentido pelas origens dos sofrimentos humanos são alguns dos temas selecionados por Horkheimer em sua filosofia que seriam abordados com base na *Genealogia da moral* nos escritos de 1936 presentemente analisados. Na filosofia de Nietzsche, como será exposto, Horkheimer encontra uma investigação das decorrências da violência que permeia o processo de domesticação (nas noções de interiorização, consciência e má consciência, niilismo), permitindo a Horkheimer, após adaptações neste quadro conceitual, explicitar as mudanças no “caráter” dos membros da sociedade burguesa e os seus efeitos em termos de bloqueios à emancipação. Sobre o interesse de Horkheimer na filosofia de Vico, ver Schmidt, 1986, pp.185-196.

⁸⁶ Além dos exemplos apresentados nos ensaios de 1936, observe-se também sua descrição do papel de religião no ensaio sobre Montaigne (1938): “esta atitude [de adiamento da satisfação dos instintos] não pode ser desenvolvida através da razão, ou de força física apenas. Na crença religiosa, portanto, a pedagogia dá a seus discípulos os meios para desenvolver as qualidades socialmente neles mesmos (...) Mais tarde, na consciência dos adultos, os fundamentos religiosos do modo irracionalista de pensamento recuam para

historicamente delimitado no estabelecimento da sociedade burguesa e da disciplina de trabalho capitalista.

Na filosofia de Nietzsche, o surgimento da consciência moral [*Gewissen*] advém com o aprendizado do domínio sobre si, que garante a este indivíduo emergente “o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade” (GM, II-2). Devido à sua “vontade própria, duradoura e independente”, ele é capaz de fazer e manter promessas e tem “uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização” (GM, II-2). Nietzsche descreve a formação da consciência moral da seguinte forma: “o orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto [*Instinkt*], instinto dominante” (GM, II-2).

Em “Egoísmo e movimento de libertação”, a essa “consciência moral” corresponde o desenvolvimento da “autodisciplina, responsabilidade e zelo pelo trabalho” (EG, p.83) necessários não apenas à constituição da sociedade burguesa, mas também a um possível novo arranjo social organizado racionalmente. Ainda que criticados por refletirem vícios da ordem social capitalista,⁸⁷ estes traços se entrelaçam a certo tipo de autoridade que por algum tempo foi racional:

O fato de os homens aprenderem a se sujeitar à hierarquia foi uma das condições para o fabuloso impulso que a produtividade do trabalho tomou desde então, e mais ainda para o desenvolvimento da consciência individual. Por isso, esta autoridade disfarçada e mediada foi, durante longo tempo, impiedosa, porém historicamente racional (AF, pp.206-207).

No entanto, esta forma de autoridade pautada na hierarquia se torna obsoleta pois no capitalismo avançado há condições econômicas e técnicas para a emergência de um arranjo social em que não sejam necessários sacrifícios das massas. Sua continuidade impele ao questionamento dos efeitos negativos do processo de interiorização.

o fundo, e eles passam a ver sua conduta em sua vocação e em outros aspectos da vida como produto de seu próprio caráter, ou de alguma essência humana” (Horkheimer 1993b, pp.286-287).

⁸⁷ Escreve Horkheimer: “As novas liberdades significam maior responsabilidade de cada indivíduo por si e sua família, uma responsabilidade a que cada um deve ser conduzido por meio de esforços educacionais. Uma consciência moral [*Gewissen*] deve ser criada para todos. Ao lutar pelas liberdades burguesas, cada um deve ao mesmo tempo aprender a lutar contra si mesmo. A revolução burguesa não levou as massas a um estado duradouro de existência feliz e igualdade universal pelo qual se ansiava, mas para a dura realidade de uma ordem social individualista” (EG, p.62). Cf. também „Die Funktion der Rede in der Neuzeit“, GS, 12, p.29).

Retornando à formulação nietzscheana, observe-se que devido à repressão essencial ao processo de domesticação origina-se a *má consciência* [*das schlechte Gewissen*]:

todos os instintos [*Instinkte*] que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de interiorização do homem [*Verinnerlichung des Menschen*]. É assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. (GM, II-16, grifos do autor).

A má consciência é caracterizada como uma “vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no ‘Estado’ para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para esse querer-fazer-mal fora bloqueada” (GM, II-22), a crueldade contra o outro. Isso ocorre porque uma força represada, a manifestação da “vontade de potência” na forma de crueldade, carece de descarga, que passa a ocorrer na interioridade. Como aponta Patrick Wotling, trata-se de um “processo que sobrevém por ocasião de uma mudança brutal e radical das condições de vida, de uma opressão que proíbe os instintos de realizarem seu trabalho tirânico de conformação da realidade externa segundo o modo que lhes era habitual e os obriga a se exercerem sobre si próprios” (Wotling, 2011, p.45). Essa má consciência e o ressentimento que advém da busca por um culpado para justificar a origem do sofrimento servem de estrutura à análise de Horkheimer da manipulação dos instintos das massas em prol dos interesses da burguesia, fenômeno cuja lógica subsiste nos movimentos de massa de seu tempo.

3.3. “O tipo particular de terror historicamente operante nos tempos mais recentes”: aspectos negativos da interiorização e o ressentimento⁸⁸

Em “Montaigne e a função do ceticismo” (1938), Horkheimer descreve a consciência moral [*das eigene strenge Gewissen*] emergente no contexto da Reforma como uma instância que acusa seus portadores de “seus pecados, esquadrinha suas faltas e negligências cotidianas e os incita a seguir trabalhando” (Horkheimer, 1993b, p.272). Ela advém da “*introversão* [*Introvertierung*] dos desejos das massas, o *desvio das demandas* dos dominados para longe dos governantes e *na direção de sua natureza*

⁸⁸ A frase citada provém da correspondência a Katharina Von Hirsch (Horkheimer, 2007, p.65 - 05.06.1936).

interna” (idem, p.283, grifos nossos), por meio da “inversão de desejos materiais, subjugação de impulsos sensuais [*sinnlichen Regungen*] a um implacável eu [*Ich*] dirigente e incorporação psíquica das pressões da economia e da política como deveres” (idem, p.282).

Da repressão e mudança de direção dos instintos decorre que a adaptação à ordem burguesa acarreta em uma estrutura de caráter permeada pela culpa e sentimentos de rancor, ciúmes, inveja sexual e misantropia (cf. Horkheimer, 1993b, p.282). Sobretudo é significativa para Horkheimer a possibilidade de manipulação deste subproduto: um “secreto desprezo pela própria existência concreta e ao ódio pela felicidade dos outros, (...) um niilismo, que tem se expressado recorrentemente na história moderna como uma destruição de tudo de alegre e feliz, como barbárie e destruição” (EG, p.101), na medida em que o sofrimento alheio vem responder às necessidades de justificação da renúncia e de satisfação instintual.

Quanto ao primeiro aspecto, o ódio à felicidade dos outros advém do fato de que “o senso de existência de cada um é colocado em questão a cada momento pela existência dos outros” (EG, p.101); encontra-se consolação ao se considerar que “aqueles que não podem atingir essa renúncia e esforço estão condenados e não escaparão ao terrível castigo” (EG, p.77). Nessa direção, referindo-se à defesa dos indivíduos de uma ordem social que lhes é desvantajosa, o autor se apoia na percepção de Nietzsche de que “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (GM, II-7- em AF, p.187). Como exemplo de formulação de um sentido para o sofrimento é mencionado o sistema de castas da Índia, em que a ideia da migração das almas funciona como consolação para o pária. Com tal doutrina, é possível esperar que um bom comportamento nesta vida garanta o acesso aos privilégios de um nascimento na casta dos brâmanes em uma próxima encarnação. Essa ideia é sedutora porque justifica os sacrifícios do presente: “se as antigas ideias religiosas lhes prestaram imensos serviços, sua perda significa, para gerações inteiras, que a vida era um fracasso e não tinha sentido” (AF, p.188).⁸⁹ Na *Genealogia da moral*, esta forma transfiguradora de lidar com o sofrimento é descrita

⁸⁹ Também em “Sobre o problema da verdade” (1935), Horkheimer se refere à necessidade de atribuição de sentido às relações sociais injustas. Observa-se que na era moderna, sem o apoio da inabalável fé medieval, essa necessidade é preenchida pelos grandes sistemas filosóficos e por filosofias contemplativas e intuitivas (no caso da elite) e pela submissão cega a uma personalidade (nas classes mais baixas). Cf. SPV, p.144.

como a *invenção* de “deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos” (GM, II-7).⁹⁰

Aponta-se também que, para além de justificação do sofrimento próprio, obtém-se certo prazer com o sofrimento alheio. Horkheimer identifica as origens do aspecto sádico da estrutura de carácter burguesa na negação da satisfação aos instintos e no ressentimento.⁹¹ Nesta direcção, observe-se a sua descrição do período do Terror da Revolução Francesa:

Movidos por séria curiosidade e um ódio inextinguível, as pessoas procuram o que é proibido por trás do que é estranho a elas, por trás de cada porta em que não podem entrar, em clubes inofensivos e seitas, muros, monastérios e palácios. O conceito de estrangeiro [*Fremden*] se torna sinónimo de proibido, perigoso e condenável, e a hostilidade é tanto mais fatal uma vez que seus portadores sintam que tudo isso que é proibido está irremediavelmente perdido para eles, devido à sua própria rigidez de carácter. O ressentimento pequeno-burguês contra a nobreza e o antissemitismo têm funções anímicas [*seelische*] similares. Por trás do ódio (...) se esconde um profundo ressentimento erótico que demanda a morte de seus representantes (EG, p.101).

Assim, até mesmo um levante progressista como a Revolução Francesa estaria vinculado ao ódio oriundo de uma “compulsão ao ascetismo moralmente mediada” (EG, p.100) e ao ressentimento em face da possibilidade de fruição perdida.⁹²

⁹⁰ Em outra passagem de “Autoridade e família”, Horkheimer relaciona religião às aspirações dos indivíduos, inclusive ao ressentimento, ainda que sem menção direta a Nietzsche: “a relação dos indivíduos para com Deus demonstrava, desde o início, não apenas o carácter de pura dependência, mas a representação divina fornecia ao mesmo tempo o quadro dos intermináveis *desejos e sentimentos de vingança*, dos planos e saudades, que nasceram em conexão com as lutas históricas” (AF, p.184, grifo nosso). Note-se, no entanto, que Horkheimer vislumbra os valores religiosos em transformação na história da humanidade, ao passo que Nietzsche os apresenta como conservando seus traços primários de reacção e ressentimento.

⁹¹ Vale observar a mudança de papel do ressentimento em comparação a *Dämmerung*. Nestes aforismos, Horkheimer combatia o argumento de que a crítica à ordem social vigente é invalidada porque seus porta-vozes nutrem ressentimento. Em sentido oposto, a validade desta experiência é ressaltada: “um truque hábil: a crítica ao sistema deve ser prerrogativa daqueles que têm interesse nele. Os outros, que têm a oportunidade de conhecê-lo desde baixo, são desarmados pela observação depreciativa de que são amargurados, vingativos, invejosos. Eles nutrem ‘ressentimento’. Não se deve esquecer, no entanto, que não há modo possível de se conhecer uma penitenciária a não ser que se esteja preso nela de fato por cinco anos e se saiba que a liberdade áurea que se almeja durante todo este tempo é uma vida de fome. Restringir o testemunho sobre esta sociedade que é em grande medida uma penitenciária àqueles que não a experienciam como tal parece ser um acordo tácito entre os afortunados” (“Sobre o ressentimento”, Horkheimer, 1986, p.44). Veja-se também os aforismos “Os fracassados”, “Caim e Abel”, “Socialismo e ressentimento” (idem, pp.80,94,104). Nestes aforismos, Horkheimer defende a viabilidade da práxis revolucionária, sendo o ressentimento entendido como um correto conhecimento da situação social pelas classes mais baixas e como uma incitação à rebelião. Posteriormente, com o desaparecimento da expectativa de uma revolução e sobretudo com a percepção da manipulação das massas pelo nacional-socialismo, este aspecto positivo do ressentimento é descartado (cf. EG, p.101).

⁹² Observe-se, no entanto, que Horkheimer ainda valoriza os ideais propagados pela Revolução Francesa, tecendo estas considerações apenas em relação ao período do Terror. Nietzsche, por outro lado, afirma que o ressentimento integra esse movimento como um todo e o interpreta como uma vitória contra o ideal clássico e a última nobreza do século XVII. Está em jogo nessas apreciações sua postura contra o igualitarismo e sua exortação a uma hierarquia em favor dos mais fortes, que nesse contexto aparecem identificados com a elite. Cf. GM, I-16, pp.44-5.

De modo análogo, na *Genealogia da moral* há referência à necessidade de se buscar um culpado para o sofrimento causado pela má consciência e para que se descarregue o ressentimento daí oriundo:

todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie (...) “Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (GM, III-15).

Nietzsche considera que os sofrendores são inventivos, podendo voltar-se ao passado, a seus amigos, familiares e à sua interioridade nesta busca por um culpado. O sacerdote ascético, atuando como mediador, vale-se de artifícios para evitar que o ressentimento, este afeto explosivo, volte-se contra o “rebanho” ou contra “seu pastor” (GM, III-15), direcionando-o para a interioridade do sofredor. A crítica de Nietzsche visa ao fato de que os sacerdotes fornecem um remédio pior do que o mal que se dispuseram a curar: engendram o ascetismo e a vontade de nada e por isso cerceiam as potencialidades humanas.⁹³ Horkheimer também desvela esse ímpeto de designação de um culpado para o sofrimento, mas enfatiza a busca de um inimigo externo, feição secundária para Nietzsche. A ideia de um mediador no redirecionamento do ressentimento é acionada por Horkheimer em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”, em que são elencados os procedimentos do sacerdote ascético nietzscheano (descritos em GM, III-15,18) em analogia com as doutrinas irracionistas dos anos 1930 (cf. DDR, p.131). Posteriormente, em “Egoísmo e movimento de libertação”, é explicitado como os líderes de movimentos burgueses conduzem o ressentimento das massas contra aqueles que desejam aniquilar. Tais como os sacerdotes descritos por Nietzsche, os líderes descritos por Horkheimer tendem em certa medida a assemelhar-se a seus comandados e pretendem ensinar pelo exemplo pessoal. Para Nietzsche, o sacerdote “tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que os outros, inteiro em sua vontade de potência” GM, III-15, tradução modificada). Esse duplo aspecto também caracteriza a figura do líder burguês descrito por Horkheimer, por vezes “homem do povo”, por vezes investido de um poder superior. Também o ascetismo é encorajado a partir de sua atitude: “o pathos de justiça acompanhado de uma severidade ascética, a demanda por felicidade geral unida à hostilidade em relação ao prazer despreocupado”

⁹³ Cf. Paschoal, 2014 e também sobre o ressentimento Brusotti, 2014.

(EG, p.62), a exemplo de Robespierre, que “cerca sua pessoa com um halo de pobreza e virtude (EG, p.91).

Estas teorizações são especialmente relevantes pois criam uma via de compreensão do antissemitismo: tal como nos levantes burgueses a agressividade represada era dirigida a uma parcela da classe dominante contra a qual os líderes incitavam as massas, no presente a crueldade estaria sendo redirecionada contra os judeus, um suposto “outro” constituído como diferente e afortunado (cf. EG, p.101).⁹⁴ Assim, Horkheimer encontra na filosofia de Nietzsche ferramentas para descrever a origem do “tipo particular de terror historicamente operante nos tempos mais recentes” (Horkheimer, 2007, p.65), traçando sua continuidade com características da sociedade burguesa vigentes desde os seus primórdios. Neste ponto, está em presente um aspecto central da recepção de Nietzsche para a teoria crítica em relação aos potenciais de emancipação: o questionamento sobre a possibilidade de reversão da estrutura de caráter arraigada ao longo deste desenvolvimento histórico.

3.4. Uma perspectiva diferente com relação à crueldade: “a liberdade em relação aos poderes ideológicos escravizadores”⁹⁵

Em face desta compreensão da estrutura de caráter burguesa, é crucial para a possibilidade de instituição de uma sociedade emancipada o questionamento de se os instintos cruéis são inseparáveis da vida social ou podem ser superados. Também em relação a estes questionamentos, Horkheimer se volta à filosofia de Nietzsche.

De início, algumas considerações sobre a compreensão da crueldade por Nietzsche são necessárias. A sua conceitualização da crueldade é ampla, abarcando fenômenos heterogêneos. Na sua acepção mais abrangente, trata-se de “um processo universal, uma determinação elementar da vontade de potência” (Wotling, 2013, p.256),⁹⁶

⁹⁴ Outro exemplo deste diagnóstico pode ser encontrado em “Observações sobre antropologia filosófica” (1935): “Uma das tarefas mais importantes da mais recente visão de mundo [*Weltanschauung*] consiste em canalizar grandes montantes de agressão, que estão emergindo em um clima de miséria, ou em devoção autossacrificial contra cada indivíduo particular, ou em um espírito de luta contra potenciais inimigos nacionais” (Horkheimer, 1993c, p.173). Horkheimer também menciona *Mein Kampf* para explicitar a consciência de Hitler acerca do papel do discurso para promover uma modificação interior de seus ouvintes, voltada aos instintos inconscientes (“Die Funktion der Rede in der Neuzeit” (1936), GS, 12, p.36).

⁹⁵ Citação de Horkheimer, 1937, p.414.

⁹⁶ Não se trata, no entanto, de um atributo exclusivo da crueldade pois para Nietzsche todos os instintos são redutíveis à vontade de potência e toda atividade humana é “regrada e determinada pelas lutas, e

de modo que a história da cultura é “reduzível à história da crueldade, que aparece como a força elementar que impõe a cada estado da cultura sua configuração particular” (idem, p.231). Esta formulação *per se* não implica em nenhum tipo de juízo de valor em relação à crueldade, sendo o seu valor determinado pelo contexto, pela cultura em que se insere (cf. idem, pp.259-260. Em épocas antigas, antes da “domesticação” da humanidade, a atitude cruel era aceita socialmente e até mesmo celebrada: não se prescindia do *fazer-sofrer* (cf. GM, II-7); a própria caracterização dos deuses correspondia a esse *pathos*, pois a crueldade era o “condimento mais agradável” (GM, II-7) para a sua felicidade e se proviam como espetáculos a estes as guerras, o autossuplício, o heroísmo (cf. GM, I-11); as leis penais e o castigo eram permeados pelo prazer do credor em fazer sofrer o devedor. Em *Aurora*, Nietzsche afirma até mesmo que “a crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade” (Aurora, 18). Nessa peculiar caracterização da crueldade, está em jogo o seu valor: Nietzsche considera que neste contexto o sofrimento era um chamariz à vida (cf. GM, II-7); e que em tempos em que “a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas” (GM, II-7). Posteriormente, de sua negação devido às exigências morais surge “o olhar pessimista enfastiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida” (GM, II-7). Neste contexto emerge a acepção visada por Horkheimer ao transpor o conceito para a sociedade burguesa: a crueldade reativa, voltada contra o homem após a formação da má consciência.⁹⁷

Horkheimer se aproxima de Nietzsche ao expor que há um resquício de crueldade oculto por trás dos nossos mais caros valores. Nessa direção, em “Autoridade e família”, é citada a passagem de *Genealogia da moral* em que se afirma que certo odor de sangue e tortura ronda os valores mais caros de nossa civilização (GM, II-3). Para Nietzsche, o que teria mudado desde então é que a crueldade foi idealizada e *espiritualizada*: “quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse ‘animal selvagem não foi abatido

eventualmente compromissos, entre manifestações diversificadas da vontade de potência” (Wotling, 1997, p.24), enquanto processo de perpétua interpretação. Cf. *Nachlass/FP* 1885, n.40[61], *KSA* v.11, p.661.

⁹⁷ Nietzsche ressalta que a humanidade encontra prazer na crueldade contra si: “há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou à automutilação (...) e ao *sacrifizio dell’ intelletto* pascaliano, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos de crueldade voltada *contra ele mesmo*” (HDH, §229). Tal questão também é referida em *Aurora* (A, I-18,77; II-113), sendo que nos dois últimos aforismos a ênfase é sobre os tormentos da alma provenientes da doutrina cristã e do ascetismo e sobre certa satisfação que pode ser encontrada nessa atitude.

absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou” (HDH, §229).⁹⁸ Exemplo disso é o imperativo categórico pois o dever estaria ancorado na violência implicada pela promessa nos primórdios da humanidade. De forma velada, a crueldade também prevalece nas doutrinas religiosas (cf. GM, II-7).⁹⁹

A Reforma é caracterizada por Nietzsche como uma erupção de “instintos vulgares” [*gemeinen Instinkten*], como nota Horkheimer (1937, p.410), citando Nietzsche:¹⁰⁰ “o que se quer de novo é ser senhor, roubar, reprimir, amaldiçoar, considerando ainda que os sentidos queiram encontrar sua satisfação” (*Nachlass/FP* 1886, n.7[5]).¹⁰¹ Nietzsche também emite um juízo sobre a crueldade presente no caráter do povo alemão, descrevendo que em um primeiro momento estes, acreditando ser necessário que a força se expresse como aspereza e crueldade, se submetem com prazer e maravilhamento para, em seguida, se libertarem de sua fraqueza compassiva e sensibilidade e desfrutarem do horror (cf. *Nachlass/FP* 1880, n.7[195], *KSA* v.9, p.357 – citado em Horkheimer, 1937, p.412). Horkheimer situa a posição de Nietzsche em relação à Reforma e ao povo alemão como um agudo juízo acerca da constituição psíquica da pequena burguesia de seu tempo, que lhe parecia insuportável em face de suas potencialidades não desenvolvidas e das satisfações substitutivas, que, como toda forma de obscurecer a realidade, ele abominava (cf. Horkheimer, 1937, p.408). Atento à relação dos alemães com os líderes em seu tempo, Horkheimer afirma que a psicologia da liderança [*Führerpsychologie*] de Nietzsche serve à compreensão dos fenômenos do presente e que este teria interpretado corretamente o fato de que os alemães se deixam “embriagar”. É citada uma passagem de *Além do bem e do mal*, em que Nietzsche descreve a racionalização dos instintos:

Não sabem se defender de sua má consciência, a não ser posando de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas (dos ancestrais, da Constituição, do direito, das leis ou inclusive de Deus),

⁹⁸ Citado com base na tradução de P. C. de Souza publicada pela Companhia das Letras (Nietzsche, 2005a).

⁹⁹ Como observa Patrick Wotling, “a espiritualização consiste em superar um instinto, não em fazê-lo arrefecer, mas em dominar sua potência, deslocando sua manifestação. Ela traduz, pois, uma modificação do grau de potência com o qual ele se manifesta: não mais sob a forma de uma explosão incontrolável, mas sob aquela de uma liberação de força mais temperada. A espiritualização representa, pois, um processo de sublimação (...) a teoria da vontade de potência mostra, nessas condições, que o processo de espiritualização consiste precisamente em temperar um instinto por meio de outros instintos (...) o ponto essencial é que a espiritualização não modifica a natureza do instinto: é justamente o mesmo instinto que se exprime sob a forma espiritualizada, e não o seu contrário (Wotling, 2013, pp.253-5).

¹⁰⁰ Veja-se também a sua posição em *Genealogia da moral*, ao caracterizar a Reforma como um “movimento de ressentimento radicalmente plebeu” (GM, I-17).

¹⁰¹ Esta percepção de que os sentidos se tornam embotados para a satisfação encontra eco na descrição de Horkheimer das massas no período do Terror da Revolução Francesa (cf. EG, p.101).

ou tomando emprestadas máximas-de-rebanho ao modo de pensar do rebanho, aparecendo como “primeiros servidores de seu povo” ou “instrumentos do bem comum” (ABM, §199).¹⁰²

Tendo em vista o diagnóstico comum dos malefícios causados pela repressão aos instintos, relacionados a um substrato da crueldade que não pode ser obliterado, há que se questionar sobre qual tipo de postura pode combater os seus efeitos. Horkheimer não teoriza sobre em que medida a tensão entre indivíduo e sociedade é um fenômeno universal pois as suas análises estão circunscritas ao contexto da sociedade burguesa e a sua projeção de uma sociedade emancipada não é prescritiva. Mas em face da manipulação política das disposições resultantes da repressão aos instintos, Horkheimer preza em certa medida a postura de Nietzsche em relação à crueldade: tratá-la como componente normal da vida psíquica seria positivo pois assim se preveniriam suas explosões de força: “na medida em que [os apologistas do egoísmo, especialmente Nietzsche] investigaram esses impulsos instintuais [*Triebregungen*] desprezados por si e os elevaram à consciência [*Bewusstsein*], sem rejeitá-los ou minimalizá-los, estas forças perderam seu poder demoníaco” (EG, p.108). Nessa direção, o autor cita Nietzsche: se “o juiz é um carrasco sublimado”, isso se atenuaria se ele incorporasse esta percepção em sua consciência (cf. *Nachlass/FP* 1881, n.11[100], *KSA* v.9.p.477 – em EG, p.107).¹⁰³ Em “Autoridade e família”, também é evidenciado que a crueldade por si só não é um afeto perigoso desde que devidamente direcionada, pois haveria outras possibilidades de empregar essa energia sem envolver a violência, pelos canais do trabalho e do conhecimento (cf. AF, p.222).

Por isso, Horkheimer nega as associações de Nietzsche com o nacional-socialismo e o considera “inofensivo” graças ao “mais profundo conhecimento das conexões psíquicas que pode ter existido na história” (EG, p.109). Em uma de suas

¹⁰² A passagem é citada em Horkheimer, 1937, p.413. Observe-se que, pouco antes dessa passagem, Nietzsche tematizara a obediência, que já teria se tornado *inata* em seu tempo. Ele considera haver um risco de que esse instinto gregário se dissemine a tal ponto que faltem os que mandem, ou que estes precisem se iludir por sofrerem de má consciência (sendo as formas de ilusão acima explicitadas). Assim, apesar da convergência de diagnóstico com relação às racionalizações empregadas pelos líderes e à crescente submissão à autoridade, suas metas são distintas pois Nietzsche valoriza a hierarquia e desaprova outros atributos que não seriam em si nocivos para Horkheimer: “espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão” (ABM, §199).

¹⁰³ Com base principalmente na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, mas também em outros textos, Patrick Wotling observa como a justiça, estabelecido o seu papel de aplicação de leis e penas, vem a evitar os riscos da liberação do ressentimento dos indivíduos por danos causados a si no interior da comunidade, na forma de vingança, represália e guerra. Nesse sentido, este aforismo que afirma que o juiz é um carrasco sublimado está no contexto de uma concepção de justiça como “espiritualização, isto é, de deslocamento da força bruta, imediata, irrefletida, por atitudes de substituição inventivas, inteligentes, que permitem às pulsões se exprimir, mas desarmando o risco de outrora à comunidade no seu conjunto” (Wotling, 2013a, p. 216 – cf. idem, p.208-219).

correspondências, aproxima Nietzsche dos iluministas franceses dos séculos XVII e XVIII, que denomina como “incorrupíveis psicólogos”¹⁰⁴ e sintetiza sua posição:

o horror que opera na história, de que o presente provê novos exemplos cotidianamente, é um horror racionalizado, pelo menos durante a última metade deste milênio, é terror “em nome de” Deus, “em nome de” justiça, moralidade, honra, nação, e assim por diante. Os sujeitos desse horror, líderes, massas e carrascos, distanciar-se-iam acima de tudo da asserção de que a tortura dá prazer, de que é empolgante ver o medo e o sofrimento. (...) Por causa desses grandes psicólogos [Nietzsche e filósofos iluministas franceses] agora se torna aparente que a transcendência da repressão, a consciência não-ideológica da relação natural entre horror e prazer, é capaz de destruir a força dessa conexão na vida prática. Será possível trazer esse prazer a uma relação racional com outras tendências, incluí-los na economia de um modo de vida. Ele perde a energia universal e esmagadora com a qual governa todo o ser do indivíduo, das partes obscuras da alma. É impossível imaginar Nietzsche como o monstro bárbaro sob cujo signo seus discípulos mais poderosos dirigem o mundo. Nietzsche era inofensivo de um modo distinto e ao mesmo tempo eternamente instrutivo (Horkheimer, 2007, p.61).

Nesse sentido, em 1937, afirma-se que a raiz do pensamento de Nietzsche é “a liberdade em relação aos poderes ideológicos escravizadores” (Horkheimer, 1937, p.414).

Sua afinidade, portanto, é em relação à forma de manejo dos instintos, especialmente da crueldade: tanto Horkheimer como Nietzsche consideram as consequências negativas da repressão, que gera uma atitude pessimista, nas palavras de Nietzsche, e uma visão de mundo *niilista* e ressentida, nos exemplos fornecidos por Horkheimer. Não propõem, por outro lado, o retorno à besta loira e o abandono da autonomia obtida, no caso de Nietzsche, nem a abdicação da capacidade de disciplina que torna possível uma organização social racional, no caso de Horkheimer. Nietzsche busca uma forma *saudável* de manejo dos instintos, tendo em vista a vontade de vida, a força, o futuro da (e para além da) humanidade, ao passo que Horkheimer pretende combater os desdobramentos da crueldade punitiva politicamente manipulada.

Um exemplo bastante elucidativo da importância dessa abordagem não repressiva aos instintos é a crítica de Horkheimer à concepção freudiana do instinto de morte. Pois, a par da centralidade da teoria freudiana para a sua teoria crítica, Horkheimer propõe uma apropriação crítica no que diz respeito a este conceito. Como contribuição para suas análises da crueldade, considera-se que os primeiros trabalhos de Freud permitiam analisar “os mecanismos psíquicos pelos quais o ódio e a crueldade são gerados” (EG, pp.103-104). A teoria freudiana teria o mérito de desvelar a racionalização da crueldade: “Freud está certo ao dizer que, por razões culturais, o instinto de destruição sempre

¹⁰⁴ A passagem se encontra em: Horkheimer, 2007, pp.60-61, correspondência enviada a Katharina Von Hirsch, em 24 de fevereiro de 1936. Quanto aos filósofos do Iluminismo francês, embora Horkheimer não mencione seus nomes na correspondência, sabe-se que Voltaire e Helvetius são alguns expoentes desse movimento bastante admirados por ele (cf. Abromeit, 2011, p.104).

precisa de um pretexto, uma racionalização” (EG, p.107), atuando em nome de Deus, justiça, moralidade, honra ou nação. Para Horkheimer, o desvelamento da crueldade poderia evitar suas consequências perigosas, fazendo com que perdesse o poder que “exerce enquanto se esconde de seu portador, com base na negação ideológica” (EG, p.108), tornando-se racionalmente manejável. Nesse ponto, contra a racionalização da crueldade, está envolvido o “argumento psicanalítico de que elevar os impulsos sádicos ao nível da consciência e aceitá-los como tal tira deles o poder destrutivo que eles vêm a possuir quando são reprimidos e instrumentalizados pelo líder burguês” (Abromeit, 2011, p.279). No entanto, há uma importante divergência com relação ao instinto de morte. Introduzido em “Além do princípio do prazer” (1920) como um instinto que visa ao retorno a um estado inorgânico, pretende dar conta dos instintos agressivos direcionados ao exterior. Sobre suas consequências para a vida em sociedade, Freud escreve em *O mal-estar na civilização*: “o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado”, mas inclui-se “entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade” (Freud, 2010, p.76) e é tentador satisfazer essa tendência ao defrontar-se com o próximo. Ainda que, via de regra, tal agressividade apenas reaja a estímulos, em certos momentos históricos “quando as forças psíquicas que normalmente a inibem estão ausentes” (idem, ibidem), o ser humano tende a se revelar uma “besta selvagem”. O antissemitismo é citado como exemplo de sua manifestação. Mas mais significativo é o fato de este instinto *inerente* à civilização ameaçá-la irremediavelmente de desintegração. As decorrências de sua postulação por Freud são a justificação da dominação social por uma elite (cf. EG, p.104) e um inevitável conflito com a possibilidade de emancipação presente na teoria marxista. Na própria letra do texto freudiano, há uma contraposição à ideia de que a abolição da propriedade privada possa eliminar esta tendência (cf. Freud, 2010, p.79), sendo defendida a subordinação das massas, ao se afirmar que a sua “miséria psicológica” pode irromper quando “a ligação social é estabelecida principalmente pela identificação dos membros entre si, e as *individualidades que podem liderar* não adquirem a importância que lhes deveria caber na formação das massas” (idem, p.73).

Uma vez que Horkheimer busca compreender a *gênese* das formas de crueldade nas condições materiais ao longo da história da sociedade burguesa¹⁰⁵ que acarretam na

¹⁰⁵ Também observe-se o trabalho de Freud que mais se aproxima de “Egoísmo e movimento de libertação”, *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Ainda que ambos tematizem o comportamento do indivíduo ao se integrar a um grupo, considerando a importância do líder para explicar a transformação psíquica

repressão imposta às massas, a suposição de um instinto de morte inato está em conflito com o seu empreendimento. Na reapropriação de Horkheimer e Fromm da psicologia freudiana já se evidencia a rejeição a uma certa resignação freudiana quanto às relações de autoridade e à necessidade de renúncia instintual, como observa Katia Genel:

se a autoridade é concebida em Freud como necessária à civilização, Horkheimer e Fromm se esforçam, ao contrário, em abrir vias alternativas, de deslocar a questão da aceitação do princípio de realidade no sentido de sua modificação na história e, por consequência, de criticar a repressão da estrutura instintual (Genel, 2013, p.148).¹⁰⁶

Na medida em que Nietzsche enfatiza que o prejuízo à valorização da vida provém da repressão aos instintos e não de uma disposição inata, a filosofia nietzscheana é acionada para criticar a noção de instinto de morte. Observe-se que a própria ideia de vontade de potência aponta em direção oposta ao instinto de morte, enquanto impulso pelo retorno a um estado inorgânico, e esta vontade de potência não se expressa

ocorrida, há diferenças notáveis entre eles. (1) Quanto ao objeto: Freud se volta a grupos “organizados”, como a Igreja ou o Exército, cuja coesão é investigada; ao passo que Horkheimer analisa formações espontâneas e breves na forma de rebeliões e suas decorrências na formação do caráter burguês. (2) Quanto aos mecanismos psíquicos em jogo: Freud explica a coesão desses grupos com base em uma relação libidinal com o líder análoga à hipnose e na identificação entre os membros “iguais” do grupo, ressaltando sua origem na estrutura da família patriarcal e da horda primitiva (com base em *Totem e tabu*). Horkheimer, por outro lado, se interessa pelas decorrências da interiorização dos instintos promovida pelos líderes para a psique individual, sem que a formação psíquica prévia na família seja mencionada neste ensaio, ainda que tenha importância significativa em outros trabalhos. (3) A formação de deveres em relação ao grupo é referida por ambos, mas Freud explicita que a vida em grupo engendra a inveja do amor de um objeto privilegiado, que em seguida abre espaço à identificação e a uma exigência de igualdade que está na raiz do sentimento de dever (Freud, 2011, pp.81-83), mencionando com menor ênfase a angústia que se segue às exigências por ele colocadas; ao passo que Horkheimer, como Nietzsche, enfatiza a história cruel da interiorização dos instintos na origem da consciência de dever. (4) Por fim, especialmente significativo é o fato de este estudo de Freud aludir ao instinto de morte, esboçado pela primeira vez no ano anterior, em *Além do princípio do prazer*. Observe-se a passagem a seguir (ao final da qual, em nota de rodapé, Freud se refere a *Além do princípio do prazer*): “conforme o testemunho da psicanálise, quase toda relação sentimental íntima e prolongada entre duas pessoas (...) contém um sedimento de afetos de aversão e hostilidade, que apenas devido à repressão não é percebido. (...) Quando a hostilidade se dirige para pessoas normalmente amadas, chamamos isso de ambivalência afetiva, e explicamos o fato, de maneira certamente racional em demasia, pelas muitas ocasiões para conflitos de interesses que surgem precisamente nas relações íntimas. Nas antipatias e aversões não disfarçadas para com estranhos que se acham próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si, e se comporta como se a ocorrência de um desvio em relação a seus desenvolvimentos individuais acarretasse uma crítica deles e uma exortação a modificá-los. Não sabemos por que uma suscetibilidade tão grande envolveria justamente esses detalhes de diferenciação; mas é inegável que nesse comportamento dos indivíduos se manifesta uma prontidão para o ódio, uma agressividade cuja procedência é desconhecida, e à qual se pode atribuir um *caráter elementar*” (idem, pp.56-58). E, posteriormente: “O sentimento social repousa, portanto, na inversão de um sentimento hostil em um laço de tom positivo, da natureza de uma identificação” (idem, p.83). Apenas conferência “Die Funktion der Rede in der Neuzeit”, de 1936, há algumas afinidades com este trabalho de Freud, uma vez que a ênfase sobre a função do discurso conduz Horkheimer a considerações adicionais sobre a figura do líder, observando que as massas o seguem como filhos seguem os pais e ressaltando a importância do amor do líder (em afinidade com os itens 2 e 3 acima descritos). Cf. GS, 12, pp.30-31.

¹⁰⁶ Nesse sentido, tendo em vista a sua concepção de história, em carta a Karl Landauer de 1936, Horkheimer explicita que sua preferência pela primeira teoria dos instintos de Freud decorre do fato de ser esta uma concepção “mais adequada ao método dialético” (Horkheimer, 2007, p.76 – 27 de outubro de 1936) por considerar que os desejos de morte advêm de estímulos e não de um desejo de morte inerente.

necessariamente como violência física e desordem social, na medida em que é uma *vontade de se afirmar* que apenas em condições determinadas pode tornar-se uma vontade de nada (GM, III-28).

Assim, ainda que a psicanálise tenha um incontestável papel central para a teoria crítica, Horkheimer faz uma ressalva em relação à teoria tardia dos instintos de Freud, ao confrontá-la com a crítica nietzscheana, pois esta possibilita o vislumbre de certa perspectiva de emancipação que se torna obliterada na teoria freudiana quando se postula o instinto de morte. Nesta direção, Agnes Gayraud, referindo-se à recepção de Nietzsche, destaca a possibilidade de emancipação que pode ser projetada ao se deixar de lado a postulação da necessidade de repressão para a sobrevivência da civilização:

Lá onde a psicopatologia freudiana não desemboca senão em um pessimismo conservador, a crítica nietzscheana oferece, em última análise, uma ferramenta de emancipação, designando, em sua radicalidade mesma, a possibilidade de uma *outra ordem* (Gayraud, 2010, p.4, grifo da autora).

Há, no entanto, que se fazer uma observação sobre a diferença entre a concepção de emancipação na teoria crítica e na filosofia nietzscheana. A teoria crítica visa à emancipação da dominação social, à realização da autonomia e das potencialidades humanas em uma sociedade racionalmente organizada. Por sua vez, quando Nietzsche projeta certa forma de emancipação, trata-se de emancipação em relação à repressão e às suas consequências para a criação dos valores da civilização, da libertação do ascetismo e do niilismo, o que se expressa na ideia do além do homem. Uma vez que ele despreza a ânsia por igualdade como oriunda da moral cristã, há limites na apropriação de sua filosofia pela teoria crítica. Exemplo disso são as alusões de Horkheimer ao além do homem.¹⁰⁷ Mas ainda haja uma opção pelas ferramentas críticas da filosofia nietzscheana, sendo deixados de lado aspectos “afirmativos” que são irrelevantes para seus propósitos e até mesmo considerados utópicos, vale recordá-los pois estes aspectos positivos apenas podem ser formulados, como observa Gayraud (2010), porque Nietzsche trata os ideais ascéticos como um *caso particular* de uma civilização de escravos que produziu uma história do ressentimento, e, deste modo, concebe outras formas de vida.

4. Considerações finais

¹⁰⁷ O além do homem é inicialmente mencionado por Horkheimer como indício da tendência de Nietzsche a almejar a criação de “aristocratas utópicos” em detrimento das massas (cf. Horkheimer, 1986, p.46) e serve posteriormente como exemplo da má compreensão de Nietzsche sobre a realização de uma sociedade que garantisse melhores condições para a humanidade (MM, p.74; Horkheimer, 1993c, p.165).

Conforme exposto, a recepção de Nietzsche por Horkheimer na década de 1930 se situa como uma análise da repressão aos instintos e de seus desdobramentos em investigações ontogenéticas e filogenéticas. O interesse por estas questões se relaciona a aspectos centrais do pensamento de Horkheimer no período: o diagnóstico de um bloqueio dos potenciais de emancipação caracterizado pela fixação pela autoridade e pela manipulação da agressividade das massas e a hipótese de que esse bloqueio é causado por traços psíquicos dos indivíduos.

A aproximação com esta “psicologia” nietzscheana se dá no contexto do estudo histórico das novas qualidades que se formam na interiorização de demandas sociais, na forma de traços de caráter psíquicos, e como estas novas qualidades, por sua vez, afetam a reprodução da sociedade. Nietzsche, ao abordar o processo civilizatório, que para ele toma a forma de uma “domesticação do homem” (GM, I-11) pela via da interiorização e da mudança de sinal dos instintos torna-se uma referência interessante para esse exercício, apesar de estender suas conclusões para além da sociedade burguesa. Horkheimer ressalta como a repressão aos instintos torna-se perigosa por criar um substrato de ressentimento que pode ser manipulado contra um “outro”, um suposto inimigo cuja felicidade ameaça o sentido de uma vida pautada pela renúncia. Por isso, para o autor, é essencial que os instintos cruéis sejam reconhecidos, levados à consciência, e não racionalizados com base em justificativas morais, por exemplo. Não apenas Nietzsche mas também Mandeville, Helvétius e Sade teriam exposto que a liberação da moral ascética e de suas consequências niilistas pode permitir uma mudança no sentido oposto à interiorização (cf. EG, p.108).¹⁰⁸

Os conceitos nietzscheanos referidos por Horkheimer se relacionam a este diagnóstico da repressão aos instintos em uma antropologia da sociedade burguesa. Delimitadas e recharacterizadas, as noções de interiorização, má consciência, niilismo, ressentimento, crueldade e transvaloração são ferramentas para compreensão do presente. Ancorando sua análise na sociedade burguesa, Horkheimer alude à interiorização e à má consciência (dela decorrente) não como desdobramentos da “domesticação do homem”, sem delimitação histórica como faz Nietzsche, mas situa a sua origem na Idade Média,

¹⁰⁸ A menção a Sade merece destaque pois, alguns anos depois, no excuro “Juliette ou esclarecimento e moral” da *Dialética do esclarecimento*, há novamente referências a Sade e a Nietzsche, problematizando a filosofia moral e até mesmo a própria compaixão, sendo ambos situados como realizadores do esclarecimento, levando o cientificismo a um grau aniquilador (DE, p.80). Nos anos 1930, Horkheimer também se refere a Sade em uma correspondência, afirmando: “Sade possuía decisivo conhecimento psicológico, como praticamente nenhuma outra pessoa antes de Nietzsche” (Horkheimer, 2007, p.62 - correspondência de 24 de fevereiro de 1936 a Katharina Von Hirsch). Nos anos 1950, também há referência a Nietzsche e Sade como grandes “psicólogos da crueldade”, tendo trazido importantes contribuições para o conhecimento deste mecanismo psicológico (cf. Adorno; Gadamer; Horkheimer, 2000, p.63).

na fundação das ordens religiosas do século XIII, tendo sua plena operação estabelecida na sociedade burguesa. De modo similar, a caracterização nietzscheana do *niilismo* é considerada ahistórica e é proposta sua reinterpretação como decorrência das contradições da sociedade burguesa em desenvolvimento.¹⁰⁹ Afirma-se que um déficit histórico da filosofia de Nietzsche¹¹⁰ o impede de perceber a necessidade de uma solução *social* para o niilismo de seu tempo:

Porque Nietzsche entende o termo tão amplamente e, portanto, ahistoricamente, ele não pode compreender que o niilismo é superado ou pela sociedade como um todo ou não é superado de forma alguma. “Aprendemos a não gostar do egoísmo”, se queixa ele em *Vontade de Potência**. Mas o que ele intencionalmente promove é, no entanto, meramente a autoconsciência abstrata de senhores de escravos, e, não intencionalmente, a boa consciência de tiranos modernos que reproduzem o niilismo geral que carregam em si (EG, p.399 – nota 136, tradução modificada*).

Horkheimer qualifica o ressentimento como parte do processo iniciado pela interiorização e pela má consciência e se volta ao redirecionamento dos instintos daí oriundos, mas há alguns deslocamentos no seu emprego. Em primeiro lugar, o ressentimento não é designado como uma manifestação da “vontade de potência”, tal qual em *Genealogia da moral* (GM, I-10).¹¹¹ Há também uma mudança considerável quanto ao seu processo de redirecionamento. Na *Genealogia da moral*, o sacerdote redireciona

¹⁰⁹ No processo descrito por Horkheimer, é o ascetismo presente no desenvolvimento da sociedade burguesa que conduz a um “secreto desprezo pela própria existência concreta e ao ódio pela felicidade dos outros, a um *niilismo*, que tem se expressado recorrentemente na história moderna como uma destruição de tudo de alegre e feliz, como barbárie e destruição” (EG, p.101). Em uma nota de rodapé, complementa: “A crítica de Nietzsche ao ‘*niilismo* Europeu’ equivale, em última análise, à negação do desenvolvimento cultural desde o começo da cristandade. O *niilismo* mencionado neste artigo é mais estreitamente definido. Ele concerne o secreto autodesprezo do indivíduo na base da contradição entre a ideologia burguesa e a realidade. Este autodesprezo é usualmente ligado a uma consciência exagerada da liberdade e da grandeza de si ou dos outros” (EG, p.399 – nota 136).

¹¹⁰ Quando Horkheimer faz a referência a um déficit histórico de Nietzsche, ele deve ser compreendido como a falta de delimitação de sua época (a atribuição de características da sociedade burguesa ao passado) e a desconsideração dos condicionantes materiais operantes na história – e não como uma ausência deliberada. Em diversas passagens Nietzsche acusa outros teóricos de desconsiderarem a história e pode-se encontrar em sua filosofia um esboço de uma história dos valores - vide-se a sua afirmação de que falta espírito histórico aos historiadores da moral e a análise do sentido de “bom”, “mau”, “ruim” (cf. GM I-12, I-4). Veja-se também as afirmações de Giacoia Jr sobre a passagem GM, II-13, em que Nietzsche se refere ao tema do castigo: “um dos conceitos de maior fortuna crítica da genealogia nietzscheana da moral é o conceito de fluidez dos sentidos. De acordo com ele, uma mesma ‘coisa’ é apropriada, *ao longo de sua história*, por forças e potências diversas que a cada vez impõe-lhe um significado, o sentido de uma função, de tal maneira que essa história se perfaz como a cadeia das sucessivas interpretações a que toda ‘coisa’ está sujeita – todo sentido sendo da ordem da multiplicidade, fluido, evanescente, nada permanece idêntico a si mesmo, nem forma nem conteúdo. Definível seria apenas o que não tem história” (Giacoia Jr, 2013, p.118). O que está em questão, portanto, é o que significa a história para Nietzsche e Horkheimer. Em comparação com o proceder idealista criticado por Horkheimer, a abordagem nietzscheana é comparativamente materialista no sentido de que se volta aos instintos e não se reduz a uma “história das ideias”, mas, em relação ao materialismo, deixa de lado os condicionantes econômicos e de classe e não se utiliza de periodizações históricas (defendidas, por exemplo, em “Autoridade e família” – cf. AF, pp.175-180).

¹¹¹ Sobre a associação do ressentimento com a vontade de potência e um amplo estudo de seu papel na *Genealogia da moral*, cf. Paschoal, 2014, pp.51-76.

os instintos agressivos e explosivos de seus seguidores para a interioridade (GM, III-15 e III-18). O foco de Horkheimer em “Egoísmo e movimento de libertação” é sobre o redirecionamento dos instintos das massas pelos líderes de levantes sociais contra grupos que se colocam no caminho da ascensão da classe burguesa, e, analogamente, contra os judeus nos anos 1930, em ambos os casos tomando estes grupos como válvula de escape do ressentimento oriundo da repressão aos instintos.

No que diz respeito à crueldade, há também importantes divergências. Para Nietzsche, ela é constitutiva do animal homem, prévia à sua domesticação e vinculada à vontade de potência (cf. Wotling, 2013, p.256), tendo uma acepção positiva. Apenas a forma de crueldade reativa voltada contra o próprio homem, expressa no homem moderno, um manso animal de rebanho que padeceria de um “amolecimento moderno de sentimentos” (GM, Prólogo, 6 - cf. também GM, I-11; I-12; II-6), é caracterizada negativamente. Horkheimer também se refere a este tipo de crueldade reativa, mas não se propõe a fazer afirmações para além da sociedade burguesa. Também distintamente de Nietzsche, ele não considera os indivíduos de seu tempo pacíficos – ao contrário, ressalta que esta agressividade represada tem magnitude considerável e é manipulada politicamente. Assim, os elementos produtivos encontrados na filosofia nietzscheana são a descrição da crueldade reativa e de seu potencial de redirecionamento e a abordagem não repressiva, a compreensão da crueldade como componente normal da vida psíquica, em contraste com as decorrências conservadoras que Horkheimer encontra na postulação do instinto de morte freudiano.

A noção de transvaloração, apesar de mencionada apenas de passagem em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”, tem papel central também em seus outros ensaios, pois a possibilidade de que a impotência possa ser convertida em virtude e em disposição à renúncia e ao autossacrifício é subjacente à sua argumentação. Este conceito, que tem afinidade com a já mencionada consideração psicanalítica de plasticidade da libido, permite compreender o bloqueio da práxis no caso do irracionalismo filosófico (DDR, pp.128-130) e na manipulação das massas pelos seus líderes.

Como evidenciado por estes conceitos, ainda que pretenda tirar conclusões mais amplas historicamente, a filosofia de Nietzsche porta uma compreensão de seu tempo (e aplicável às décadas vindouras) profícua para a teoria crítica graças justamente ao seu ancoramento como “filósofo burguês”. Como Horkheimer atesta em 1942 em referência a Freud, “quanto mais grandiosa uma obra, mais está enraizada na situação histórica

concreta” (carta a Löwenthal em outubro de 1942 - Jay, 2008, pp.150-151).¹¹² Este (nem sempre intencional) enraizamento na situação histórica concreta é o que permite a ambos uma compreensão das dinâmicas instintuais em jogo na sociedade burguesa.

Mas, ao mesmo tempo essa recepção de Nietzsche (assim como em relação a Freud) é uma apropriação crítica. Em “Materialismo e moral” (1933), Horkheimer afirma haver uma má compreensão do presente e das possibilidades de emancipação por parte de Nietzsche em decorrência de seu desconhecimento das leis econômicas e da dialética. Teria sido por não perceber “que as qualidades que ele odiava na era atual nascem precisamente da falta de condições favoráveis para a comunidade” (MM, p.73) que Nietzsche desconsiderara a possibilidade de mudança nos instintos decorrente das mudanças na própria sociedade. Por não vislumbrar essa possibilidade, imaginava o mundo dos últimos homens, em que se alcançara segurança e felicidade, como um mundo pequeno burguês e sonhava com a emergência do além do homem. Deste modo, teria perdido “a agudeza do olhar quando pergunta *como* se realizaria a sociedade ideal desenhada pela moral verdadeira” (MM, p.74, grifo nosso). Nessa mesma direção, há ambíguos elogios à filosofia nietzscheana, exaltando sua capacidade de enxergar para além das ilusões burguesas sobre a religião (SPV, p.173), a compreensão do “espírito objetivo de seu tempo, a constituição psíquica da burguesia” (Horkheimer, 1937, p.409), mas com a ressalva de que, como “filósofo tipicamente burguês”, teria feito da psicologia “a ciência fundamental da história”,¹¹³ que desconhecia “a origem da decadência espiritual e o caminho para sair dela” (SPV, p.173) e que julgou as possibilidades humanas de maneira utópica (Horkheimer, 1937, p.409).

Esta feição crítica se volta especialmente a um conceito chave da filosofia nietzscheana, o além do homem. Em “Observações sobre antropologia filosófica”, após ser caracterizado como profícuo o questionamento nietzscheano sobre se os valores vigentes apontam para o futuro da humanidade, é assinalada a sua equivocada compreensão das massas, por desconsiderar que poderiam se aproximar dos ideais que ele julgava “nobres” caso detivessem o governo, julgando-as incompatíveis com a ideia

¹¹² Exemplo disso é a posição posterior de Horkheimer acerca da crítica ao instinto de morte apresentada no ensaio sobre o egoísmo, que caracteriza este instinto como uma “categoria antropológica” que mesmo não empregada de modo adequado demonstra o correto diagnóstico histórico de Freud. Isso seria evidenciado nos movimentos fascistas do fim dos anos 1930 e início dos anos 1940, em meio ao declínio da família de classe média e à disseminação de instintos destrutivos. Cf. carta de Horkheimer a Löwenthal em outubro de 1942 (Jay, 2008, pp.150-151).

¹¹³ De fato, Nietzsche afirma o direito da psicologia como rainha das ciências, “para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (ABM, 23).

do além do homem.¹¹⁴ Horkheimer chama a atenção para outra possibilidade de uso do conceito de além do homem, para designar “os estágios mais altos de uma sociedade futura que se origina dos esforços do presente” (Horkheimer, 1993c, p.165), esforços esses que são coletivos. Se assim fosse, haveria uma transformação das massas, afastando a “decadência” típica do exercício do poder até então. Em 1937, Horkheimer também afirma que devido ao desconhecimento da economia política Nietzsche não percebera que o trabalho poderia perder o seu aspecto escravizante, e, por isso, julgava a dominação das massas como condição imprescindível para o além do homem – que representa um futuro em que, em decorrência da dominação da natureza, imensuráveis forças humanas poderiam se libertar (cf. Horkheimer, 1937, pp.407-409). Outros aspectos afirmativos de seu pensamento, como as noções de eterno retorno, *amor fati* e as concepções positivas da crueldade não são apropriadas pela teoria crítica de Horkheimer (cf. Gayraud, 2010, p.19). Também há uma significativa ausência da noção de vontade de potência, tendo em vista que ela é base da psicologia nietzscheana, sendo esse vínculo apontado pelo próprio Nietzsche como a inovação trazida por sua psicologia.¹¹⁵

Assim, no emprego dos conceitos nietzscheanos, Horkheimer se atém à estrutura argumentativa ressitando-a historicamente e descarta como utópicos seus aspectos afirmativos. Em meio à infinidade de tipos humanos que representam os estágios da humanidade para Nietzsche - a besta loira como exemplo de descarga das forças reprimidas no exterior da comunidade recém-formada; o homem moderno como manso animal de rebanho com tendências niilistas; os últimos homens que se ocupam apenas da conservação de si; o além do homem como uma projeção utópica - nenhum destes subprodutos da domesticação do homem apela à teoria crítica como modelo emancipatório. Sequer existe na filosofia de Nietzsche algo comparável à possibilidade

¹¹⁴ No entanto, em “Montaigne e a função do ceticismo” (1938), Horkheimer observa que a posição de Nietzsche em relação às massas contém uma percepção correta e está melhor fundada do que “o mito da força do povo [*Kraft des Volkes*], a crença inabalável nos instintos [*Instinkte*] saudáveis das massas” (Horkheimer, 1993b, p.302). Nesse caso, suas percepções são contrapostas como crítica aos teóricos otimistas e aos grupos proletários cuja atitude de admiração seria ingênua e perigosa. Distintamente, Nietzsche teria refletido corretamente sobre a condição pouco desenvolvida das massas conduzidas pelos interesses burgueses, o que justificava a sua desconfiança em relação aos movimentos populares.

¹¹⁵ Lê-se em *Além do bem e do mal*: “toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de potência**, tal como faço – isso é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado” (ABM, 23, tradução modificada*). Nesse sentido, Wotling (2013, p.34) nota que os conceitos de sadismo e masoquismo não seriam adequados para abordar o prazer encontrado em fazer sofrer e no sofrimento, sendo essencial para a sua compreensão a referência à vontade de potência, que é o seu motor, o que torna ainda maior o impacto da ausência de menções à noção de vontade de potência.

de emancipação social tal como concebida pela teoria crítica. Por isso, seu potencial reside na tese subjacente a todos estes tipos humanos: o potencial de modificação dos instintos e os riscos implicados em sua repressão.¹¹⁶ Isso é produtivo para a teoria crítica mesmo não tendo Nietzsche designado que essa modificação poderia se dar pela mudança na ordem social, devido ao isolamento de sua psicologia dos condicionantes materiais presentes na história.

Por isso, a filosofia de Nietzsche é situada como crítica, como o elemento negativo presente na dialética. Como afirma Horkheimer no ensaio sobre Montaigne, logo após uma exposição do ponto de vista de Nietzsche em relação às massas, “o momento negativo – conhecimento dos traços sombrios dos seres humanos – não está ausente do pensamento dialético; a crítica é seu elemento” (Horkheimer, 1993b, p.303). Neste mesmo ensaio, o também se afirma que: “a dialética carrega um elemento cético em si, em que revela a unilateralidade, a limitação e a transitoriedade de ideais isolados e opiniões” (idem, p.308) e que “a dialética, em sua aplicação a ideias que se consideram firmes e absolutas, vê a essência do poder do pensamento como aquele do ‘negativo’” (idem, p.309). Esse momento de crítica no pensamento dialético é parte de um processo mais amplo que também porta o elemento de conservação presente na negação determinada.¹¹⁷ Em “Sobre o problema da verdade” (1935), após uma defesa do método dialético, Horkheimer indica a ausência desse segundo momento na filosofia de Nietzsche:

Nietzsche disse que uma grande verdade “quer ser criticada, não venerada”. Isto vale para a verdade em geral. Ele poderia ter acrescentado que cabe à crítica não apenas o momento negativo, cético, mas também, da mesma forma, a independência interior de não deixar cair o verdadeiro, de se manter firme na aplicação, mesmo que isto possa alguma vez desvanecer-se (SPV, pp.169-170).

Também nesse sentido, em um programa de rádio de 1950 dedicado a Nietzsche, com a participação de Adorno e Gadamer, Horkheimer aponta a falta de dialética em seu método:

Se ele tivesse visto por quais circunstâncias a burguesia não pode cumprir todas as tarefas a que se propôs em sua filosofia, então teria experimentado pensar nas proposições práticas e sociais em que avançou. Na medida em que fracassou em dar esta interpretação dialética, se tornou mais fácil de se fazer um mau uso dele (Adorno, Gadamer, Horkheimer, 2000, pp.57-58).

¹¹⁶ A diversidade destes “tipos humanos” explicita que não se supõe uma “natureza humana” imutável, percepção reforçada pela afirmação nietzscheana de que o homem moderno é fruto de uma autoexperimentação (GM, II-24). Além disso, seu desenvolvimento não tem sentido unívoco e persiste a “possibilidade de uma elevação do homem a partir da tensão produzida pela doença”, em referência ao ressentimento – como observa Paschoal (2014, p.48).

¹¹⁷ Segue-se a análise de Abromeit da história materialista da filosofia proposta por Horkheimer (cf. Abromeit, 2011, p.228).

Isso se manifesta com relação aos fenômenos analisados por Nietzsche:

Nietzsche percebeu como o cristianismo não curaria o mundo. Então ele se tornou o anticristo e imediatamente inscreveu o anticristianismo em sua bandeira. Ele percebeu que a burguesia não poderia resolver todas as questões sociais. Então ele se voltou ao feudalismo, à aristocracia, e escreveu a aristocracia em sua bandeira. Ele também percebeu que havíamos ido cientificamente muito longe no conhecimento da verdade, mas que apesar disso todas as perturbações não desapareceram. Então, ele se perguntou se a verdade tinha algum valor. Se ele tivesse compreendido que a relativização do cristianismo, o conhecimento da impotência em mudar o mundo imediatamente, poderia constituir uma tarefa filosófica, então ele não teria necessidade de glorificar imediatamente o anticristianismo (idem, pp.57-58).

Estas observações sobre a recepção da filosofia de Nietzsche permitem compreender o método de Horkheimer em relação a outras filosofias (e, portanto, as contribuições da “teoria tradicional” em geral). Considera-se estas filosofias, por um lado, como reflexo da situação contraditória da sociedade burguesa, de seu movimento dialético, de como a autoridade inicialmente afastada retoma sua importância e dos desdobramentos disso sobre os indivíduos. Nesse sentido, como visto, o estudo conjunto da história da consolidação da burguesia e da psicologia individual têm papel chave. Mas também se busca nestas filosofias a expressão de algo além de mero reflexo, na medida em que portam particularidades, valores e anseios que apontam para além dessa sociedade. A recepção da filosofia de Nietzsche é um exemplo de como a leitura de Horkheimer da história da filosofia vai além de uma análise de base-superestrutura e é imbuída pelo ímpeto dialético de aproveitar elementos destas filosofias considerando a imersão em sua época como um mérito – ressaltando como à crítica nietzscheana é possível vislumbrar as consequências da repressão aos instintos sobre a psique individual, sem propor como alternativa uma maior repressão.

Capítulo 2 - A recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1940: aspectos subjetivos da dominação e racionalidade instrumental

Neste capítulo, investiga-se o papel da filosofia de Nietzsche na elaboração da crítica à razão baseada na vinculação entre razão e dominação. Este vínculo decorre da descrição da formação subjetiva em um contexto em que a sobrevivência depende da capacidade de repressão de si e dos outros e da aceitação dos poderes estabelecidos, como explicitado por meio da ideia de “interiorização / introversão do sacrifício” na *Dialética do esclarecimento*. O interesse por este tema deve-se, além de sua centralidade explicativa na *Dialética*, à sua relevância para a compreensão da recepção de Nietzsche, permitindo vislumbrar o papel crucial de conceitos e análises nietzscheanas para a sua elaboração.

Ainda que a aproximação de Horkheimer com a filosofia de Nietzsche para investigar os fundamentos subjetivos da dominação social não seja inédita, como explicitado no capítulo precedente, há que se destacar, nos anos 1940, a emergência de uma abordagem reformulada que visa a dar conta do diagnóstico de uma escalada da dominação. Afinal, em meados dos anos 1930, confrontado com a manipulação das massas pelo nacional-socialismo, Horkheimer enfatizava que a dominação social se sustentava devido à fixação dos indivíduos na autoridade e ao redirecionamento estratégico dos seus instintos agressivos, mas vislumbrava a possibilidade de recuperação da autonomia e da resistência individual por meio de uma mudança no caráter repressivo da sociedade, embora a sua fonte não fosse definida pelo autor (cf. EG, p.109). Já em trabalhos a partir de 1939, o diagnóstico de que o autoritarismo transcendia as fronteiras da Alemanha revelando-se parte de um mesmo processo mundial implicou na consideração de danos severos sobre a individualidade, cuja capacidade racional de atribuição de motivações à ação para além dos fins pragmáticos e instrumentais teria sofrido restrições. Como recurso explicativo, em vista da percepção de que a dominação social tem similaridades em contextos que antecedem o capitalismo liberal e a constituição da classe burguesa, os bloqueios à emancipação em seu tempo são remetidos ao vínculo entre razão e dominação que já estaria presente na pré-história humana e cujo modelo pode ser vislumbrado no sacrifício a deuses e entidades míticas.

Tais diferenças de diagnóstico de tempo dizem respeito ao tema desta dissertação na medida em que implicam em uma mudança na apropriação de conceitos e procedimentos nietzscheanos, que cumprem propósitos distintos em diferentes quadros teóricos. Portanto, é essencial acrescentar à consideração de que nos trabalhos de 1936 se

consolida uma apropriação mais apreciativa da filosofia de Nietzsche que encontra eco em obras dos anos 1940, citada e corroborada no capítulo anterior (cf. Abromeit, 2011, pp.281-282), que isso não implica que o emprego de sua filosofia siga inalterado. Ao contrário, a par da permanência da noção de “interiorização” neste novo contexto, são chamativas as opções distintas em relação à filosofia de Nietzsche, sendo objetivo deste trabalho sublinhar tanto as linhas de continuidade como as dissonâncias nessa recepção.

Devido à centralidade desta mudança de diagnóstico sobre os bloqueios à emancipação para a reconfiguração da recepção de Nietzsche, é essencial situar a constituição e o papel da crítica à razão na teoria crítica dos anos 1940 e como Horkheimer vem a adaptar os seus procedimentos metodológicos com a colaboração de Adorno. Por isso, esta exposição se inicia com a apresentação dos diagnósticos referentes às mudanças econômicas, políticas e culturais que representam uma ampliação do aparato de dominação social e da consequente modificação das bases metodológicas da teoria crítica (parte um deste capítulo). Em seguida, trata-se das investigações referentes à erosão da individualidade autônoma, capaz de reflexão, crítica e resistência, por meio do estudo de processos ontogenéticos e filogenéticos de formação, para os quais também a teoria freudiana prestou importantes contribuições (parte dois). A terceira parte deste capítulo introduz os operadores principais da crítica à razão no contexto de uma investigação filogenética de formação da subjetividade. A seguir, a concepção de indivíduo é exposta em sua ambiguidade, sendo identificados em sua formação ao mesmo tempo a afirmação e a negação de si. A parte quatro trata de uma compreensão da formação subjetiva embasada na concepção do jovem Nietzsche da epopeia como formação agonística de um eu estável, afirmação do eu contra as formas míticas, apresentada no início do excuro sobre Ulisses da *Dialética do esclarecimento*. Por fim, na parte cinco deste capítulo, é proposta uma análise dos episódios em que Horkheimer e Adorno acionam o mito de Ulisses para caracterizar o vínculo entre a razão e a dominação e a negação do eu. Pretende-se aqui explicitar as suas aproximações com a filosofia de Nietzsche, especialmente com a *Genealogia da moral*: na compreensão da individuação como dominação da natureza interna, traçando aproximações com as noções nietzscheanas de constituição de memória e domesticação do homem e apresentando o exame do vínculo entre razão e dominação em referência às concepções de troca, sacrifício, astúcia e interiorização do sacrifício.

No entanto, antes de iniciar a primeira destas etapas, é preciso fazer duas observações metodológicas sobre as opções deste estudo. A primeira delas diz respeito à

variedade de perspectivas sob as quais pode ser lida a análise da passagem de Ulisses pelas sereias na *Dialética*. Além do viés nietzscheano, pode-se considerá-la com distintas ferramentas: sob o ponto de vista da formação incipiente do eu de Ulisses com base na psicanálise freudiana; como uma reformulação da dialética hegeliana do senhor-escravo aplicada à relação entre Ulisses e seus subordinados; ressaltando-se a importância da divisão do trabalho para compreensão da estratégia adotada na passagem pelas sereias; tecendo uma analogia entre a contemplação estética do canto das sereias e os estudos adornianos sobre a música e a regressão da audição; ou com foco sobre a noção de mimese em continuidade com trabalhos posteriores de Adorno.¹¹⁸ O presente trabalho, devido ao seu foco na recepção de Nietzsche, tratará destas outras interpretações apenas lateralmente, quando estiverem relacionadas aos seus temas. Somente as contribuições freudianas receberão atenção destacada entre as demais, mas mesmo assim discreta em relação à sua importância na *Dialética*. Isso não implica, no entanto, na negação da relevância e do acerto destas outras leituras. Todas elas captam aspectos importantes da *Dialética* e ao mesmo tempo nenhuma delas poderia abarcar sua amplitude de sentido.

No que diz respeito à também limitada leitura pelo viés nietzscheano aqui apresentada, a sua particularidade consiste na aproximação da formação da subjetividade com a crítica à razão e seu vínculo com o poder, tema que integra o núcleo central da *Dialética*. Afinal, através da perspectiva freudiana, uma crítica à razão haveria de deter-se em apontar os efeitos das demandas inconscientes sobre as atitudes conscientes, ao passo que a filosofia de Nietzsche denuncia, desde *O nascimento da tragédia: helenismo e pessimismo* (1872), os excessos do cientificismo e o caráter corrosivo da racionalidade, identificando na antiguidade características da racionalidade do presente. Além disso, na *Genealogia da moral*, abre caminho a uma crítica às pretensões da razão ao expor a sua origem em renúncias, sacrifícios e tormentos que permearam a história humana, em uma narrativa da violenta formação da subjetividade e de seus atributos considerados superiores: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu

¹¹⁸ Sobre a formação do eu em sentido psicanalítico, veja-se o livro de Joel Whitebook, *Perversion and Utopia*. Whitebook destaca que a perspectiva psicanalítica (que não esgota o sentido do mito) expõe um paralelismo entre a falta de estrutura externa da narrativa e a relativa ausência de um eu interiorizado do herói (Whitebook, 1995, p.145), analisa os desdobramentos da formação de um eu autocrático em termos de repressão interna e externa (idem, p.146) e traça comparações com *O mal-estar na civilização e Genealogia da moral*. Para uma analogia com a *Fenomenologia do espírito*, veja-se Steven Helmling (2005); sobre a divisão do trabalho, Alex Demirović (2017). Como exemplos da diversidade de análises da metáfora das sereias, veja-se os trabalhos de Rebecca Comay (2000); Albrecht Wellmer (2000) e Anne Boissière (2017). Sobre a mimese, cf. Pierre-François Noppen (2017).

preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...” (GM, II-3). Na *Dialética*, a sua filosofia é apropriada tendo em vista a supremacia dos instintos em face da suposta independência da razão da esclarecida, a análise do vínculo entre razão e dominação (tema central ao excurso sobre Ulisses) e a investigação da atuação de uma racionalidade corrosiva ao longo da história da humanidade (como será exposto no capítulo três desta dissertação em referência ao excurso II da *Dialética*). Por fim, note-se que, em todos os âmbitos aqui mencionados, a interpretação de Horkheimer e Adorno representa uma apropriação não ortodoxa e crítica em relação à tradição e, como será exposto neste trabalho, não é diferente em relação às aproximações com a filosofia de Nietzsche.

Um segundo ponto diz respeito às concepções correntes na literatura posterior sobre a colaboração de Horkheimer e Adorno e sobre a autoria de capítulos e excursos da *Dialética do esclarecimento*. É significativa a posição de Jürgen Habermas que, em 1986, apoia-se no relato de Gretel Adorno (para quem os autores ditaram o conteúdo do livro) segundo o qual “o ensaio-título e o capítulo sobre Sade remontam, na sua maior parte, a Horkheimer; os capítulos sobre Ulisses e sobre a indústria cultural remontam, em primeira linha, a Adorno” (Habermas, 2007, p.284). Habermas conclui, a partir daí, sobre a distinta *autoria* de cada uma destas passagens e interpreta suas diferenças como evidência de divergências entre os autores.¹¹⁹ Tal posição colocaria em dúvida a proposta do presente trabalho em referir-se à *Dialética* para abordar a recepção de Nietzsche *por*

¹¹⁹ Ao desconsiderar este trabalho conjunto, Habermas postula uma maior hesitação de Horkheimer em sua recepção de Nietzsche, com base em uma suposta posição mais moderada do que a de Adorno quanto à crítica à razão. Observe-se as seguintes asserções de Habermas: “Desde Nietzsche é sempre a mesma coisa: a crítica radical da razão procede de modo autorreferente; ela não pode ser radical e ao mesmo tempo deixar incólume o próprio padrão de avaliação. Horkheimer perturba-se com esta aporia. No intuito de poder empregar o efeito emancipador do esclarecimento, ele recua diante da consequência segundo a qual o próprio ato do conhecimento esclarecedor se vê afetado pelo processo diagnosticado de autodestruição do esclarecimento. Assim, ele prefere acabar enredado em contradições a ter que renunciar à identidade dos Iluministas, a ter que se converter ao nietzschianismo” (Habermas, 2007, p.285). Habermas também afirma que, em sua obra tardia, “Horkheimer tem dificuldade em levar a efeito, em vista daquelas aporias assinaladas no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, uma crítica autorreferente da razão. Ele não podia recorrer, como Adorno, ao teor mimético que se dissimula nas obras esotéricas da arte moderna; e também não desejava, como se dá com os seguidores de Nietzsche, resvalar para o irracionalismo” (idem, p.288). Essa concepção deixa de lado importantes elementos da recepção de Nietzsche, como a dimensão psicológica de seu empreendimento, e ignora a posição dos autores de situar sua filosofia *dentro* do horizonte esclarecido (especialmente no excurso II da *Dialética*, como será exposto no capítulo três deste trabalho). Também Stefan Breuer, em artigo sobre as diferenças teóricas entre os autores, considera que “a crítica à racionalidade burguesa representa um rompimento no desenvolvimento teórico do pensamento de Horkheimer, enquanto para Adorno representou apenas a extensão de uma posição já estabelecida” (Breuer, 1993, p.276). O presente trabalho, ao traçar o percurso intelectual de Horkheimer, pretende mostrar que a crítica à razão não está em contradição com os seus trabalhos dos anos 1930, em vista justamente da recepção de Nietzsche no período.

Horkheimer, opção que se tornaria problemática especialmente devido ao espaço aqui dedicado ao excuro I da *Dialética*, em que é analisado detidamente o mito de Ulisses.

Face a esse questionamento, importa apresentar algumas evidências em torno do trabalho conjunto dos autores na década de 1940. Pois, embora durante os anos 1930 já houvesse uma interlocução e contribuições de Adorno para o *ZfS*, um mais robusto trabalho conjunto se inicia apenas após 1938, ano da chegada de Adorno aos Estados Unidos. Esta colaboração é fruto de mudanças em concepções teóricas de ambos os autores e do abrandamento de algumas de suas divergências, como observa John Abromeit (2011, pp.361-382).¹²⁰ O primeiro resultado desta colaboração é “O fim da razão” (1941), escrito por Horkheimer, com revisões de Adorno.¹²¹ Neste período, os autores trabalhavam na elaboração da *Dialética*, como atestam os protocolos de discussões a partir de janeiro de 1939, documentadas nas obras completas de Horkheimer.¹²²

A natureza desta colaboração é descrita pelos autores no prefácio à edição alemã de 1969 da *Dialética do esclarecimento* como uma autoria conjunta em cada minúcia: “é difícil para alguém de fora fazer ideia da medida em que somos ambos responsáveis por cada frase. Juntos ditamos largos trechos, e a tensão dos dois temperamentos intelectuais

¹²⁰ Entre as mudanças na filosofia de Adorno que contribuiriam para esta aproximação (mencionadas por Abromeit) estão: o decréscimo na importância do papel da teologia, de metáforas, imagens e nomes em seu trabalho (relacionados a convergências prévias com Walter Benjamin) e o seu interesse no estudo crítico da filosofia de Hegel. Outro fator crucial é a apreciação de trabalhos de Horkheimer de meados dos anos 1930. Em referência a “Egoísmo e movimento de libertação” (1936), tema do capítulo anterior, Adorno aplica a análise de Horkheimer dos líderes burgueses à ópera *Rienzi*, de Wagner, em *Versuch über Wagner* (1938). *Rienzi* é caracterizado como “o último tribuno romano e o primeiro terrorista burguês”, atuando para “restringir as reivindicações dos oprimidos apenas à consciência”, fazendo uso da pompa tal como os líderes descritos por Horkheimer. A argumentação de Adorno vai na direção de que “ascetismo e rebelião se unem contra a norma” (Adorno, 2009, pp.2-4). Também como Horkheimer, Adorno julga que “Nietzsche não reconheceu as forças liberadas nos estágios iniciais do declínio burguês (idem, p.142), sua destrutividade que vem a se disseminar em estágios tardios. Por fim, o interesse de Adorno por “O mais recente ataque à metafísica” (1937) diz respeito à contundente crítica de Horkheimer ao positivismo. Cf. Abromeit, 2011, pp.361-382 e Horkheimer, 2002a.

¹²¹ Trata-se do texto “The End of Reason” (1941), publicado na edição em inglês da *ZfS* (*Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.366-388) e citado aqui como FR. Sobre a colaboração dos autores, veja-se a correspondência de Horkheimer a Löwenthal em 11 de fevereiro de 1942 (GS, 17, p.266 - *apud* Abromeit, 2011, p.394) e as observações do artigo de James Schmidt (2016, s/p).

¹²² Além de estarem publicadas em alemão no tomo 12 das obras completas de Horkheimer, algumas passagens destas discussões foram traduzidas ao francês (cf. GS 12 e Horkheimer & Adorno, 2013). Na introdução à edição francesa, Julia Christ e Katia Genel ressaltam que estes protocolos de discussão revelam claras continuidades na teoria crítica, possibilitando “retificar a interpretação dominante da teoria crítica que frequentemente diagnostica na *Dialética do esclarecimento* uma ruptura com o programa crítico precedente, com o destinatário da crítica e, finalmente, com a esperança de modificação da sociedade (...) [As discussões] constituem os primeiros passos do projeto de uma ‘lógica dialética’ formulada desde os anos 1930 e concretizada por Horkheimer e Adorno na obra escrita em conjunto. Elas são valiosas na medida em que registram o caminho percorrido entre a elaboração do projeto e o seu resultado final” (Christ & Genel, 2013, pp.6-7). Para o presente trabalho, ambas as versões foram consultadas, mas as discussões serão citadas com a paginação das obras completas de Horkheimer.

que se juntaram na *Dialética é seu elemento vital*” (DE, p.9). Os autores também declaram que o trabalho conjunto se estendeu para outras obras do período. Sobre *Eclipse da razão*, conferências proferidas por Horkheimer em 1944 em Columbia e publicadas em 1947, consta no prefácio que “foram concebidas para sintetizar alguns aspectos de uma ampla teoria filosófica desenvolvida pelo autor nos últimos anos em associação com Theodor W. Adorno. Seria difícil dizer quais das ideias originaram-se em sua mente ou na minha; nossa filosofia é uma só” (ER, p.vii). Sabe-se que “sugestões de Adorno para inclusões e alterações nos manuscritos foram enviadas por Horkheimer a Löwenthal no decorrer de janeiro de 1946” (Schmidt, 2007, p.65). Por fim, em 1949, fazendo referência a “O fim da razão”, “Autoritarismo e família hoje” e *Eclipse da razão*, Adorno declara:

Uma vez que todo o nosso trabalho acadêmico, teórico e empírico, há anos tem estado tão associado que nossas contribuições não podem ser dissociadas, parece oportuno declararmos publicamente que nossas publicações filosóficas, sociológicas e psicológicas devem ser consideradas compostas por nós conjuntamente e que compartilhamos a responsabilidade por elas. Isso também se aplica a trabalhos assinados por nós individualmente (Declaração de Adorno publicada em: *Max-Horkheimer Archiv der Stadt - und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main*, MHA: VI ID.66 *apud* Noerr, 2002, p.220).

No prólogo de 1987 à *Dialética do esclarecimento*, Noerr propõe uma compreensão desta obra que se aproxima dos relatos dos autores e das evidências de sua colaboração documentadas nos protocolos de discussão. Mesmo observando as distintas contribuições textuais dos autores (com base em documentos póstumos e em relatos de Gretel Adorno a Habermas e de Adorno a Rolf Tiedemann),¹²³ Noerr assevera que “a autoria do livro, que não pode ser necessariamente reduzida ao ato de escrever o texto, deve ser atribuída a ambos” (Noerr, 2002, p.221). Ao diferenciar processo de escrita (em que os autores ditaram a obra a Gretel Adorno) e a autoria (que situa a *Dialética* em um projeto de lógica dialética executado conjuntamente e em tensa continuidade com as intenções de Horkheimer em sua elaboração nos anos 1930, após discussões, edições e

¹²³ O relato de Adorno a Tiedemann e a documentação analisada por Noerr confirmam alguns dos comentários de Habermas e trazem informações adicionais sobre outras passagens desta obra, embora destoem do relato anterior no que diz respeito ao capítulo da indústria cultural: “De acordo com este relato, os dois autores ditaram o capítulo ‘O conceito esclarecimento’ conjuntamente. (os materiais indicam certa preponderância dos rascunhos de Horkheimer). O primeiro excuro, ‘Ulisses ou mito e esclarecimento’, de acordo com este relato, foi escrito quase exclusivamente por Adorno, ao passo que o segundo, ‘Juliette ou esclarecimento e moral’, pode ser atribuído em mesmo grau a Horkheimer. O capítulo ‘A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas’ é baseado em um rascunho de Adorno, que, no entanto, foi tão intensamente revisado por Horkheimer que a contribuição de ambos deveria ser considerada praticamente igual. O contrário se dá no capítulo ‘Elementos de antissemitismo: limites do esclarecimento’ originalmente escrito por Horkheimer e intensamente revisado por Adorno. Além disso, o ‘Prefácio’ de 1944 refere-se a uma considerável contribuição de Leo Löwenthal para a formulação das três teses deste capítulo. De acordo com este relato, as ‘Notas e esboços’ foram escritas por Horkheimer e não contêm intervenções de Adorno. Adorno escreveu os ‘Pós-escritos’, que não foram revisados por Horkheimer” (com base em relato verbal de Rolf Tiedemann a Noerr em outubro de 1985 – Noerr, 2002, p.224).

revisões massivas), Noerr oferece uma perspectiva distinta de Habermas e que não excluiria o excuro sobre Ulisses de um estudo da recepção de Nietzsche por Horkheimer.

A presente dissertação se alinha a esta perspectiva, considerando que, ao mesmo tempo em que não é possível compreender a recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1940 sem referência à sua aproximação com Adorno, a recepção de Nietzsche é também parte de um desenvolvimento no pensamento de Horkheimer que remonta aos anos 1930. A *Dialética do esclarecimento* representa, assim, um momento de convergência em termos de projeto e diagnóstico no pensamento de dois autores com trajetórias distintas. O excuro I, “Ulisses ou mito e esclarecimento” é paradigmático nesse sentido: a opção pela discussão dos mitos reunidos na epopeia certamente dialoga com teorizações prévias de Adorno e com o seu interesse no trabalho de Walter Benjamin,¹²⁴ mas esta bagagem adorniana é complementada com os resultados de discussões conjuntas com Horkheimer em 1939. O emprego da noção de interiorização por Horkheimer nos anos 1930 (exposto no capítulo anterior), ainda que com outros operadores (interiorização dos instintos, interiorização da autoridade), evidencia o desenvolvimento e um estudo cuidadoso de Nietzsche e Freud de modo a abordar a dimensão subjetiva da dominação social (em “Egoísmo e movimento de libertação” e “Autoridade e família”), reformulado neste excuro da *Dialética*. Assim, este estudo da recepção de Nietzsche também propiciará um resgate da autoria de Horkheimer sobre a *Dialética*, muitas vezes obliterada em favor de Adorno, explicitando que seu pensamento passa por um desenvolvimento e que as teses dos anos 1940 não decorrem exclusivamente da influência de Adorno, mas levam adiante investigações dos anos 1930.

1. A teoria crítica de Horkheimer nos anos 1940: ampliação do aparato de dominação e os prejuízos à individualidade autônoma

Tal como proposto em seu programa interdisciplinar para o Instituto de pesquisa social formulado em 1930,¹²⁵ Horkheimer segue investigando a interação das esferas da economia, da cultura e da psicologia em seus primeiros trabalhos dos anos 1940, questionando se o seu estatuto atual favorece ou bloqueia a emancipação. O que se altera

¹²⁴ A proximidade de Adorno e Benjamin remonta aos anos 1920, com discussão conjuntas de seus trabalhos e críticas documentadas em suas correspondências. Sobre o tema, veja-se *A origem da dialética negativa* e o capítulo três de *Melancholy Science*. Cf. Susan Buck-Morss (1977) e Gillian Rose (1978).

¹²⁵ Veja-se o desenho deste programa em seu discurso de posse como diretor do Instituto em 1931 (Horkheimer, 1999), assim como outras considerações metodológicas apresentadas no capítulo um desta dissertação.

a partir de 1939 é que a investigação das razões do agravamento dos bloqueios à emancipação conduz ao deslocamento da importância dos fatores econômicos em relação à política e a conclusões mais alarmantes sobre a política e o papel da cultura dentro do aparato de dominação social.

As mudanças nas posições teóricas de Horkheimer estão vinculadas ao seu contexto histórico: a ascensão do nacional-socialismo e do fascismo na Europa até dar origem à Segunda Guerra Mundial, o caráter totalitário da experiência socialista na URSS e a força do capitalismo manifesta na integração da classe trabalhadora e na indústria cultural [*Kulturindustrie*].¹²⁶ Nos escritos dos anos 1940, estes fenômenos são compreendidos como expressões de uma mesma tendência, relacionada ao declínio da importância de fatores econômicos dinâmicos na manutenção da exploração capitalista e à ascensão de uma forma de dominação direta. Trata-se de “um mesmo processo político mundial” (Horkheimer, 1989, p.88), uma tendência autoritária e burocrática que abarcava até mesmo os partidos de esquerda e os sindicatos, que anteriormente pareciam representar a possível fonte de resistência.

As transformações recentes do aparato de dominação social ocorrem nos âmbitos da economia, da política e da cultura de modo inter-relacionado. O planejamento estatal da economia representa uma mudança qualitativa no *modus operandi* do capitalismo, em que crises e a insatisfação do proletariado já não ameaçam a sua manutenção. As relações políticas estariam pautadas pela dominação direta, em que pequenos grupos atuam em nome de seus interesses e oferecem proteção a seus membros de modo similar a organizações mafiosas, afetando a subjetividade dos membros desse arranjo social de modo a dificultar e, em alguns casos, até mesmo suprimir todo questionamento e oposição. A cultura, condicionada também pela organização monopolista da sociedade, passa a ser caracterizada em sua magnitude pela produção de bens culturais destinados ao consumo das massas, que desencorajam a crítica e reafirmam os valores da sociedade capitalista. Para dar conta destes três âmbitos, a primeira parte deste capítulo parte da recorrência e da centralidade das teorizações sobre as mudanças no capitalismo no Instituto desde os anos 1930, apresenta a tese de Friedrich Pollock sobre as mudanças qualitativas no capitalismo que teriam engendrado um assim chamado “capitalismo de

¹²⁶ Quanto ao impacto destes fenômenos históricos sobre a teoria crítica, veja-se Dubiel, 1985, pp.39-53; Noerr, 2002, p.229.

Estado”¹²⁷ e expõe as subsequentes investigações de Horkheimer sobre as decorrências do decréscimo da relevância da economia em relação à política e as possibilidades de superação do capitalismo em “O Estado autoritário”; a seguir, discorre-se sobre as suas reflexões em torno da *teoria de rackets*, como tendência que permeia toda a vida social; e, ao fim, é abordado o fenômeno da cultura de massas e a indústria cultural¹²⁸ enquanto “mistificação das massas”, tema abordado em parceria com Adorno.

1.1 O declínio da crítica da economia política e a primazia da política

Na maioria de seus trabalhos da década de 1930, ainda enfatizando a centralidade da base econômica da sociedade, as investigações de Horkheimer estavam voltadas às decorrências da passagem do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista (após o final do século XIX), com foco sobre os subprodutos ideológicos e psíquicos de cada uma destas formas de exploração.¹²⁹ A partir de meados dos anos 1930, o estudo das diferenças entre estes dois períodos é complementado pela investigação do enraizamento de traços autoritários já no desenvolvimento da sociedade burguesa. Ao mesmo tempo, são analisadas as mudanças nas estruturas de caráter dos indivíduos no capitalismo monopolista, crescentemente cínicas e agressivas.¹³⁰ O fascismo parece resultar, assim,

¹²⁷ Em referência a dois ensaios de Pollock publicados na versão em inglês da *ZfS, Studies in Philosophy and Social Science* (1941): “Is National Socialism a New Order?” e “State capitalism: its possibilities and limitations” (cf. Pollock, 1941; 1941a). O conceito de “capitalismo de estado” já fora empregado por Bukharin. A especificidade de seu emprego por Pollock consiste na afirmação da primazia do político sobre o econômico, como explicita Fleck (2016, p.15, nota 5). Observe-se também que tais análises não são a única tentativa de explicação da situação econômica e política no Instituto – veja-se os estudos de Neumann, Gurland e Kirchheimer (cf. Jay, 2008, pp.121-228). Uma vez que apenas a versão de Pollock foi decisiva para as teorizações de Horkheimer, não cabe aqui dissertar sobre estas outras vias de explicação.

¹²⁸ Os termos “cultura de massas” e “indústria cultural” costumam ser intercambiáveis, mas os autores preferem utilizar “indústria cultural” para ressaltar o fato de a cultura de massas em seu tempo não ser autônoma ou espontânea: “não uma cultura que surge de baixo para cima, mas uma outra, imposta de cima para baixo, com o intuito de adaptar e integrar as massas à ordem social vigente” (Gatti, 2013, p.77). Além disso, “o termo ‘indústria’ refere-se, sobretudo, à racionalização dos procedimentos de planejamento e à consequente padronização do produto”, que é julgado pelo lucro e pela possibilidade de sucesso (idem, *ibidem*).

¹²⁹ Horkheimer considera que, em vista da diminuição da possibilidade de mobilidade social no contexto monopolista, a autonomia individual retrocede e novas formas de dominação social emergem, propiciadas por um aparato ideológico desenvolvido, por correntes de pensamento irracionais e pelos procedimentos dos líderes de movimentos de massa. Alguns exemplos destas concepções podem ser encontrados em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934), “Observação sobre antropologia filosófica” (1935) e “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937). Cf. DDR, pp.120-126; Horkheimer, 1993b, pp.173-174; TTTC, pp.158-159.

¹³⁰ Alguns escritos relacionados a estas tendências são “Observações sobre antropologia filosófica” (1935), “Egoísmo e movimento de libertação” (1936), “Autoridade e família” (1936) e “Die Funktion der Rede in der Neuzeit” (1936). São especialmente relevantes as analogias entre a performance dos líderes de levantes que favoreceram o desenvolvimento da burguesia e a mobilização das massas pelo nacional-socialismo (EG, pp.63-64 e GS, 12, p.36). Cf. também Horkheimer, 1993c, pp.173-174.

do agravamento das contradições da sociedade burguesa liberal no contexto monopolista, percepção corroborada por Pollock e Marcuse, naquela que viria ser chamada a “tese de continuidade” entre o capitalismo monopolista e o fascismo.¹³¹

Na transição para os anos 1940, as diferenças entre o capitalismo liberal e o contexto monopolista tendem a ser obliteradas pela afirmação da tendência do capitalismo ao fascismo. Em “A filosofia da concentração absoluta” (1938), Horkheimer afirma que o fascismo é “filho legítimo do liberalismo” (Horkheimer, 1978, p.323) pois no capitalismo liberal os direitos do homem estão ancorados no direito de dispor dos meios de produção, e, portanto, tendem a ser abandonados caso este direito mais fundamental esteja ameaçado (idem, p.318). No ensaio “Montaigne e a função do ceticismo”, também de 1938, Horkheimer declara que a “tendência a subordinar a verdade ao poder” (Horkheimer, 1993b, p.278) que predomina no fascismo já permeava toda a história da era moderna, sendo exemplificada por meio da atitude cética vinculada às classes dominantes, e que “o fascismo é a forma consistente da sociedade burguesa, sob certas condições históricas” (idem, p.299).¹³² De modo ainda mais contundente, em “Os judeus e Europa” (1939), declara-se que “apenas o que distingue a ordem totalitária de seu predecessor é que esta perdeu sua contenção” (Horkheimer, 1989, p.78).¹³³ Como observa Abromeit, neste período Horkheimer estabelece uma investigação das “características negativas da racionalidade ocidental que estiveram presentes desde o início do período moderno” (Abromeit, 2011, p.400), enfatizando “os aspectos irracionais e repressivos da racionalidade burguesa, que agora ele argumenta terem estado presentes desde o princípio” (idem, *ibidem*).

¹³¹ Veja-se os comentários de Helmut Dubiel sobre “Observações sobre a crise econômica” (1933), de Pollock, e “O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado” (1934), de Marcuse (Dubiel, 1985, pp.20-22; 45-49).

¹³² Ao mesmo tempo, persistem considerações sobre particularidades de distintos contextos capitalistas: a tolerância “diplomática” do cético no momento progressista de consolidação burguesa, que, sem apoiar-se em convicções, tendia a negociar as diferenças e a não contrariar a o Estado-nação emergente, terá outro sentido no capitalismo monopolista, de relativismo, “conformismo”, “cinismo” e “subordinação a relações irracionais” (Horkheimer, 1993c, pp.293-295).

¹³³ Em “Os judeus e Europa”, parte-se da percepção de que o autointeresse está por trás dos ideais antes cultivados pela burguesia liberal: “igualdade política para todos, igualdade para os judeus, e todas as instituições humanas foram aceitas como meios para a utilização produtiva da riqueza. As instituições democráticas proveram o trabalho barato, a possibilidade do planejamento com segurança e a disseminação do comércio livre” (Horkheimer, 1989, p.89). Com a forma de organização monopolista da produção, estes valores teriam perdido utilidade. Ligado ao ocaso destes valores e a modificações na estrutura econômica, o antissemitismo seria típico da “fase ascendente do fascismo” (idem, p.92). Estas afirmações geraram controvérsia por desconsiderarem as especificidades do antissemitismo, recebendo contundentes críticas de G. Scholem, entre outros (cf. Stirk, 1992, pp.147-150; Jacobs, 2015, pp.45-54).

Em “O Estado autoritário” (1940), Horkheimer analisa o impacto das mudanças econômicas sobre a política e as possibilidades de emancipação. O autor converge com Pollock na asserção de que o colapso do capitalismo se tornara duvidoso pois a administração estatal da economia, ao suplantando a livre iniciativa e o mercado, eliminara os seus possíveis catalizadores, as crises cíclicas e a tensão entre forças produtivas e relações de produção.¹³⁴ Entre as importantes contribuições de Pollock para o desenvolvimento da teoria crítica de Horkheimer nos anos 1940 está a consideração de que, embora algumas instituições e conceitos típicos do capitalismo privado (nas formas liberal e monopolista) subsistissem, a sua função fora alterada quando o Estado assumiu o papel de planejamento e regulação da economia. Nesta nova fase, o mercado já não era conduzido por suas próprias leis (como no liberal *laissez-faire*) e os administradores de grandes empresas (concentradas nas mãos de poucos a partir do período monopolista) já não tinham autonomia em relação ao Estado, passando a atuar como agentes do governo. O que resta da iniciativa privada está integrado ao plano geral: os processos de produção e distribuição de mercadorias passam a ser controlados pelo Estado, por meio da administração científica e racionalizada, os preços não mais oscilam livremente e o lucro subsiste apenas como prêmio pela eficiência no cumprimento de metas estabelecidas pelo Estado. Em suma, com o desmantelamento do mercado autônomo, desaparecem as assim chamadas “leis econômicas” (Pollock, 1941a, p.201) e há uma mudança qualitativa no modo de exploração capitalista, caracterizada por meio do termo “capitalismo de estado”: a “transição de uma era predominantemente econômica para uma era essencialmente política” (idem, p.207).

Para o desenvolvimento do pensamento de Horkheimer,¹³⁵ é significativa a percepção de que “houve uma reorganização planejada da economia, mas não ocorreu

¹³⁴ Em “O Estado autoritário”, Horkheimer faz referência textual apenas a Engels, mas a controvérsia sobre o colapso capitalista ou a transição gradual ao socialismo envolve necessariamente uma tomada de posição em relação às discussões de Bernstein, Kautsky, Hilferding, Lenin e Luxemburgo (cf. Horkheimer, 1990, pp.96-97). Como observa Abromeit (2011, p.405), Horkheimer se alinha a Engels e Hilferding quando afirmam que o controle do Estado sobre a produção se segue necessariamente do capitalismo liberal, mas não conclui que disso resultaria uma transição para o socialismo. Há que se notar aí também uma negação do progressismo de esquerda e de sua confiança na revolução proletária que se aproxima das teses “Sobre o conceito de história” de Walter Benjamin, com quem o autor chegou a discutir o tema. Por fim, observe-se que, apesar do diagnóstico bastante alarmante, Horkheimer não descarta totalmente a possibilidade de uma mudança na ordem social, seja por meio dos limites desta forma de produção ou pela intervenção humana (cf. Horkheimer, 1990, pp.109;117).

¹³⁵ Daí não se segue que esta tese tenha similar importância para Horkheimer e Adorno. Ao contrário, Adorno tem ressalvas em relação a ela: por julgar que a sua elaboração de modelos e tipos ideais estava apartada da realidade material; prevenindo Horkheimer sobre uma provável reação negativa de Neumann (que veio a se confirmar); e salientando que a suposição “de que em uma sociedade antagonista uma economia não-antagonista seria possível” é não-dialética (correspondência de Adorno a Horkheimer em 08

a transição para o socialismo, o que seria impensável para a tradição marxista anterior” (Rugitsky, 2013, p.67), ou seja, não foi eliminada a exploração e a distinção de posição social dos indivíduos (na forma de classes ou na distribuição de poder e renda entre burocratas, managers e trabalhadores). De acordo com Pollock, a prevalência do capitalismo deve-se ao desaparecimento das ameaças de dissolução intrínsecas ao capitalismo privado: sua tendência a fomentar desemprego, superprodução ou superinvestimento e conflitos de classe potencialmente explosivos.¹³⁶ O diagnóstico de Horkheimer é ainda mais inquietante, pois identifica o capitalismo de estado diretamente com o autoritarismo. Enquanto Pollock afirma ser viável uma forma democrática do capitalismo de estado, controlada por “instituições que impedem a burocracia de transformar sua posição administrativa em um instrumento de poder e assim estabelecer a base a transformação do sistema democrático em um sistema totalitário” (Pollock, 1941a, p.202), Horkheimer considera apenas a forma autoritária como resultado desses desenvolvimentos, como observa Nobre (2013, p.47). Refletindo sobre o curso do fascismo na Europa, do regime soviético,¹³⁷ da democracia estadunidense e sobre os procedimentos dos partidos de esquerda e dos sindicatos, Horkheimer identifica uma prevalência global da burocracia e do autoritarismo, sendo, portanto, crucial o estudo das consequências desta mudança no capitalismo, na direção de um maior desenvolvimento do aparato de opressão, por meio da dominação social direta e da indústria cultural.

1.2 Dominação social direta: a teoria de *rackets*

No prefácio à edição de 1941 da *ZfS*, Horkheimer define como linha de investigação dos ensaios ali publicados “a transição do liberalismo para o autoritarismo”

de junho de 1941, publicada em GS 17, p.54 e analisada por Schmidt (2016, s/p.)). Cf também Fleck, 2016, p.14, nota 2.

¹³⁶ Isso não implica, no entanto, que não houvessem dificuldades provenientes da estrutura do capitalismo de estado, como conflitos de grupos de interesse e sua interferência sobre a planificação, mas que estes conflitos não apontavam para a sua dissolução. Sobre as ameaças ao capitalismo de estado, cf. Pollock, 1941, p.454; 1941a, pp.210;218-220.

¹³⁷ A análise da posição de Horkheimer em relação à União Soviética desvela o seu ceticismo em relação aos rumos tomados pela Revolução Russa já em 1931. Apesar de terem informações sobre a URSS por meio de uma visita de Pollock em 1927, nos anos 1930 os membros do Instituto ainda evitavam criticá-la “porque a consideravam, em um nível ideológico, o oponente mais poderoso ao fascismo. É significativo que este comedimento foi abandonado em 1939, após o pacto entre Stálin e Hitler” (Dubiel, 1985, p.16; cf. idem, pp.15-20;41-44;73-76). Também é digno de nota que desde 1933 Pollock já não postulava uma identidade entre planificação econômica e emancipação, pois a implementação de uma economia capitalista planificada não lhe parecia uma contradição em termos, tendo em vista a possibilidade de os proprietários dos meios de produção aceitarem tal arranjo (cf. Rugitsky, 2017, pp.121-122).

(Horkheimer, 1941, p.197). No mesmo ano, o autoritarismo é aludido pelo autor como um “sistema universal de dominação repressiva visando fundamentalmente a preservar formas obsoletas de sociedade ao subjugar implacavelmente os seus antagonismos” (Horkheimer, 2007, pp.173-174).¹³⁸ Essa concepção de autoritarismo predominante no presente é expressa na teoria de *rackets*, formulada como um modelo de dominação direta e de repressão global que atua sobre a subjetividade, obstando a oposição através da coerção inerente à sua estrutura e de sua contínua reafirmação sobre os indivíduos por meio da ameaça de violência.

O conceito de *rackets*¹³⁹ permite traçar uma analogia estrutural entre as relações sociais após o ocaso do capitalismo liberal, a ação de grupos dominantes em contextos históricos precedentes e o aparato de proteção e coerção de organizações mafiosas. Refere-se a relações caracterizadas pela acirrada luta por poder e benefícios econômicos, pela proteção dos membros do grupo em troca de colaboração e pela coerção e perseguição de opositores ou não-membros, uma extorsiva forma de “totalidade social particularista” (SK, p.104; cf. RG, pp. 288-289). Nos anos 1940, Horkheimer recorre a este modelo de dominação para descrever: a atuação dos grupos dirigentes no Estado, a subjugação daqueles que não fazem parte destes grupos e a estrutura de sindicatos e partidos políticos. Deste modelo, explicita como esta forma de dominação permeia a vida social como um todo e condiciona a formação da subjetividade.

No contexto do Estado autoritário, o aparato estatal é instrumento de grupos de interesse restritos, como ocorreu ao longo da história precedente, sendo modificado no presente apenas a composição destes grupos: é a burocracia, uma elite autônoma não

¹³⁸ Correspondência de Horkheimer a Harold Laski em 10 março de 1941.

¹³⁹ Por seu ancoramento contextual, o termo *rackets* não foi aqui traduzido. Os diagnósticos relacionados a esta análise encontram-se em textos escritos a partir de 1939: “O Estado autoritário”, “Os Judeus e Europa” e “O fim da razão”. A teoria dos *rackets* também foi um componente importante para a elaboração da *Dialética do esclarecimento*, mas há apenas referências pontuais ao termo *rackets* no livro. A passagem que mais se aproxima de uma referência à teoria propriamente dita é “Fragmento de uma teoria do criminoso”, em “Notas e esboços” (cf. DE, pp.186-188 e sua versão completa “Teoria do criminoso” em GS 12, pp.266-277). A formulação mais sistemática da teoria de *rackets* é apresentada em “As *rackets* e o espírito” (1939-1942) e em “Sociologia das relações de classe” (1943), publicados nas obras completas de Horkheimer (respectivamente, “RG” - GS 12, pp.287-291 e “SK” – GS 12, pp.75-104). O segundo texto foi publicado em sua versão original em inglês, porém sem paginação, em *nonsite.org* (cf. Horkheimer, 2016), sendo por isso aqui citado com base na paginação das obras completas. Adorno também contribui para essa discussão em “Reflexões sobre a teoria de classes” (1942). A história do uso do conceito é importante para compreendermos o deslocamento promovido por Horkheimer. O termo *rackets*, oriundo do inglês estadunidense, refere-se inicialmente a organizações criminosas, especialmente à máfia em Chicago. A partir dos anos 1920, o termo é utilizado de modo pejorativo por empresários e opositores para designar as organizações trabalhistas. A estratégia de Horkheimer é não apenas comparar estes líderes trabalhistas com *gangsters*, mas postular que todas as relações sociais em seu tempo tinham este formato. Na literatura secundária, veja-se Stirk (1992), Genel (2013) e Schmidt (2016).

necessariamente proprietária dos meios de produção, composta de administradores, membros do Estado, do aparato militar e, nos Estados fascistas e na URSS, de líderes do partido, que dirige o Estado e exerce poder sobre o restante da sociedade. Tal burocracia estatal se fortalecera devido ao seu papel na regulação da economia, em um contexto em que o funcionamento do Estado e as suas políticas são orientados por uma *racionalidade técnica*, não permeável à discussão, influência ou demandas dos membros da sociedade. A luta pelo poder se restringe a disputas internas entre burocracias pelo controle do Estado¹⁴⁰ e internacionalmente à luta pelo mercado mundial, em que os indivíduos são mobilizados contra um suposto inimigo externo (cf. Horkheimer, 1990, pp.102-103).

A resistência da classe trabalhadora a estes processos fora anulada não só pela satisfação das necessidades materiais básicas de seus integrantes, que já não se encontravam pauperizados, mas também pelo desengajamento fomentado pelas associações (sindicatos e partidos) que a representavam. Quanto ao primeiro ponto, é evidente que a elevação do padrão de vida das classes mais baixas e o acúmulo de bens promovidos pelo progresso técnico e pela administração planificada da economia não implicaram no fim da dominação social e da reificação; ao contrário, há uma diminuição da autonomia individual e paira sobre todos a ameaça internacional do fascismo (cf. DE, p.14). Como uma tentativa de compreensão das percepções da classe trabalhadora sobre as suas aspirações, vale recordar a discussão de 1942 entre membros do Instituto que tematiza *necessidade* e *anseio*, confrontando o seu tempo, a sociedade emancipada imaginada por Marx e os possíveis sentidos da ausência de anseio na descrição do último homem em *Assim falou Zaratustra*. Apesar da distância de décadas e do diferente contexto desenhado por Nietzsche, Horkheimer identifica neste episódio uma visionária crítica à cultura de saciedade burguesa [*Genügsamkeitskultur*] (Horkheimer, em: Adorno, Anders, Horkheimer, et al., 2001, p.134). Também nessa discussão, Adorno reitera que “a dominação pode infiltrar os próprios indivíduos” e “a introjeção da dominação nas pessoas significa que elas não mais têm necessidades para além daquelas prescritas pela dominação invisível” (Adorno, em: idem, pp.132,134), desvelando efeitos subjetivos da dominação sobre a própria autocompreensão dos indivíduos quanto aos seus anseios.¹⁴¹

¹⁴⁰ O conflito entre as burocracias dominantes do Estado é considerado tão extremo que apenas a necessidade de manter a população sob seu jugo teria prevenido a autodestruição do sistema político: “no interior dos Estados totalitários esta tensão é tão grande que a Alemanha poderia dissolver-se da noite para o dia em um caos de lutas de *gangsters*” (Horkheimer, 1989, p.85). Cf. também Horkheimer, 1941, p.196.

¹⁴¹ Integraram esta discussão, além de Horkheimer e Adorno: Günter Anders, Herbert Marcuse, Ludwig Marcuse e Friedrich Pollock. A discussão não produz conclusões ou convergências entre os seus participantes e é marcada pelas objeções dos demais membros do Instituto às posições de Nietzsche

No que diz respeito ao desengajamento da classe trabalhadora, observa-se que, no interior das suas associações, a luta pelo poder e os critérios de seleção de lideranças (capacidade de organização, qualidades administrativas e técnicas relacionadas à racionalidade pragmática e particularista) levam à primazia de líderes alinhados com o *modus operandi* de uma *racket*. Na medida em que os líderes mantêm os seus membros sob estrita disciplina e que estas associações de caráter totalizante, burocratizadas e voltadas a interesses particularistas vêm a obter precedência sobre os seus membros, a luta dos trabalhadores é reduzida à adoção de uma política reformista (cf. Horkheimer, 1990, p.98). Ou seja, as demandas da classe trabalhadora se adaptam à estrutura monopolista da sociedade, perdendo o seu caráter democrático e espontâneo: os trabalhadores passam a se ocupar de obter melhores salários ao invés de almejarem à plena transformação de suas condições de vida (cf. Horkheimer, 1990, p.97; 1989, p.86). A força de trabalho se torna, deste modo, objeto de monopólio, sendo utilizada em negociações com a classe dominante que têm o mesmo caráter de qualquer outra negociação comercial (cf. SK, pp.87-88).

Horkheimer explicita, deste modo, que não se trata de um fenômeno restrito às organizações trabalhistas, mas que elas são atingidas por tendências pervasivas de seu tempo: “aquilo que procura existir sob o estado de dominação corre o perigo de reproduzi-la. Na medida em que a oposição proletária na República de Weimar não encontrou o seu ocaso como facção, foi vítima do espírito de administração” (Horkheimer, 1990, p.98) e “integração é o preço que indivíduos e grupos devem pagar para florescer sob o capitalismo” (idem, p.99; cf. também RG, p.291). Esta “decepção sistemática com as forças opostas à cultura burguesa e ao capitalismo (...), com as forças ditas progressistas, em princípio não burguesas ou anticapitalistas” (Repa, 2017, p.95) é crucial para as mudanças na teoria crítica, ao apontar o fechamento de perspectivas emancipatórias.¹⁴²

relativas ao tema em pauta, pela mais entusiasta proposta de aproximações com Nietzsche de Adorno e por uma postura intermediária, de apoio com ressalvas, de Horkheimer.

¹⁴² No começo dos anos 1930, Horkheimer criticara partidos de esquerda e sindicatos em *Dämmerung*, mas restringindo-se a estratégias e equívocos em sua organização. Em “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937), sua avaliação é mais ampla, ao afirmar que a condição do proletariado não garante o conhecimento correto de seus interesses (TTTC, pp.142-143). Não por acaso, em “Montaigne e a função do ceticismo”, ensaio de 1938 que representa uma transição para o diagnóstico da década de 1940, são examinados pela primeira vez os vícios da racionalidade burguesa relativos à sua vinculação ao poder. Mas apenas a partir de seus escritos sobre o Estado autoritário a plena adesão dos indivíduos ao *status quo* conduz a investigações aprofundadas sobre o vínculo entre razão e dominação na formação da subjetividade. Como observa Genel, a sua particularidade é que “a relação com a emancipação se encontra, assim, transformada, obscurecida pelo fato de que toda oposição de grupo é condenada a sucumbir também ao espírito de administração e a se transformar em uma instituição burocrática. A resistência à dominação deverá, então,

Tendo em vista estas manifestações da dominação por meio de *rackets* no presente, importa observar a sua estrutura geral de sua atuação, examinando as suas especificidades em distintos contextos históricos e os seus efeitos sobre a subjetividade. O modelo de *rackets* remonta ao passado arcaico da humanidade, consistindo inicialmente na proteção proporcionada pelos indivíduos de maior força física e, posteriormente, por líderes selecionados conforme diferentes critérios, sendo esta relação em seguida sedimentada através do estabelecimento de uma hierarquia e de relações patriarcais (RG, p.287; SK, p.104). Nestes distintos contextos, as relações de poder são conservadas graças à proteção oferecida aos membros do grupo e à união contra aqueles excluídos desse benefício, hegemonia em nome da qual são moderadas as suas disputas internas. Como exemplo das técnicas de dominação empregadas ao longo da história, são mencionados os ensinamentos de Maquiavel, Mandeville, Sade e Bonald (cf. Horkheimer, 1989, pp.84-85). Após o breve interlúdio do mais moderado capitalismo liberal, voltam a prevalecer e abarcar toda a sociedade tais “formas de dominação diretas, que de fato nunca haviam sido suspensas” (SK, p.81), mas haviam sido temporariamente relegadas a nichos da sociedade, como as máfias.¹⁴³

Para os indivíduos no trato com as *rackets*, receber proteção significa delegar poder ao grupo e participar de um processo de socialização que visa à conformação, seja desde a infância e a juventude ou no processo mais tardio de seleção de novos membros. Em casos extremos, “é demandada a ruptura completa da personalidade como garantia de confiabilidade futura” e a renúncia a todo poder tal como um pacto social hobbesiano (RG, p.289) em troca não só da proteção de privilégios adquiridos ou almejados, mas da sobrevivência. Enredadas na sociedade *rackets*, no presente as subjetividades estariam propensas à adaptação em nome conservação de si, ao custo de sua autonomia. Esta tendência se manifesta na afirmação do existente, por repetição, imitação, condenação do pensamento independente de fins pragmáticos, relativização de valores universais e oposição ao espírito (cf. SK, pp.91-92; RG, p.290):

[os trabalhadores] não questionam as regras propriamente ditas. Visto que aprenderam a tomar a injustiça básica da sociedade de classes como um fato poderoso e a tomar fatos poderosos como a

ser buscada nos indivíduos e não na revolta organizada de uma classe ou em um partido de massas” (Genel, 2013, p.250).

¹⁴³ O capitalismo liberal teria representado um breve interlúdio em que a dominação social era moderada, em que se fazia referência a valores universais, à solidariedade humana, obliterados no presente com a perda da relativa independência da economia de mercado. Os valores igualitários, como observa Horkheimer em “Os Judeus e Europa”, estavam aliados ao planejamento e ao comércio livre no capitalismo liberal, e, portanto, ao autointeresse (cf. Horkheimer, 1989, p.89). Cf. também Horkheimer, 1978, p.323; FR, p.374.

única coisa que deve ser respeitada, suas mentes estão fechadas para quaisquer sonhos de um mundo basicamente distinto e para todos os conceitos que, não sendo mera classificação de fatos, são formados sob o aspecto de uma real satisfação (...) eles teimosamente acreditam na realidade tal qual ela é (...) [repetem que] há apenas um modo de viver e é aquele vigente (...) tudo que parece ser oposto a ele são *slogans*, mentiras e metafísicas inúteis (...) aquele que é incapaz de se adaptar a este estado de coisas, seja eu ou outro, o mal ajustado, o estúpido, é devidamente arruinado (Horkheimer, 2016; SK, p.89).

Tal interesse no estudo da subjetividade tem papel de destaque em outros trabalhos do período. Em “O Estado autoritário”, observa-se que o estabelecimento de uma sociedade livre da opressão depende da resistência dos indivíduos e que a devoção das massas que Nietzsche tanto desprezava abre espaço ao autoritarismo (cf. Horkheimer, 1990, p.112). Nos trabalhos que se ocupam da crítica à razão, a redução da razão a fins particulares e o triunfo da razão subjetiva e da mentalidade factual são elencados como ameaças à independência individual. Na *Dialética*, as duas investigações são vinculadas, na medida em que as *rackets* são expostas como forças atuais que compelem à adaptação:

Nenhum indivíduo é capaz de penetrar a floresta de cliques e instituições que, dos mais altos níveis de comando da economia até as últimas *rackets* profissionais, zelam pela permanência ilimitada do *status quo*. Perante um líder sindical, para não falar do diretor da fábrica, o proletário que por acaso se faça notar não passará de um número a mais, enquanto que o líder deve por sua vez tremer diante da possibilidade de sua própria liquidação (DE, p.42, tradução modificada).¹⁴⁴

Deste modo, a teoria de *rackets* provê um ancoramento social à crítica à razão, explicitando uma lógica de dominação e mutilação subjetiva que remonta ao passado arcaico da humanidade e volta a prevalecer no capitalismo pós-liberal, marcado pelo poder econômico dos monopólios e pelo domínio do Estado autoritário. É especialmente importante notar que a teoria de *rackets* propicia uma compreensão ontogenética da formação subjetiva, considerando a especificidade das interações sociais nos grupos-*rackets*. Uma outra via filogenética, exposta no item dois deste capítulo, buscará na constituição da razão humana o nascimento da propensão à subordinação ao poder.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Não houve uma padronização na tradução do termo *rackets* na edição brasileira da *Dialética do esclarecimento*, o que dificulta a compreensão das poucas referências ao termo. Nesta dissertação, a tradução será ajustada com o vocábulo em inglês utilizado pelos autores.

¹⁴⁵ Adorno também contribui para a discussão sobre *rackets* em “Reflexões sobre a teoria de classes” (1942), ao apontar a manutenção da divisão entre explorados e exploradores em seu tempo, a onipotência e a invisibilidade da repressão e a reemergência de formas antigas de dominação. O conceito de classe de Marx passa por uma revisão em vista das especificidades de seu tempo. Adorno considera que as possibilidades emancipatórias estariam bloqueadas pela incapacidade dos sujeitos de imaginarem outro arranjo social, pela invisibilidade da divisão da sociedade em classes, pelo silêncio e conformidade dos explorados e sua absorção no sistema que os oprime em nome da autoconservação. Ocupando-se também dos bloqueios subjetivos à emancipação, Adorno salienta que a sociedade forma os indivíduos à sua imagem, o que no presente implica em um processo de desumanização que torna a dominação parte integral dos seres humanos. Cf. Adorno, 2003, pp.93-110.

1.3 A indústria cultural como reforço da dominação

No capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento*,¹⁴⁶ explicita-se que os bens culturais de consumo de massas se tornaram um importante componente do aparato de dominação no capitalismo pós-liberal. A indústria cultural, que abarca produtos como o cinema, o rádio, as revistas, etc., por ser vulnerável economicamente e dependente dentro de um sistema de monopólios, vem a reafirmar o *status quo* através de seus produtos planejados, padronizados, produzidos em série e de modo racionalizado como parte de um sistema totalizante. O duplo caráter da arte, mercadoria e manifestação autônoma do artista, é sobrepujado quando ela se reduz a bem de consumo (DE, p.130). Os espectadores são mantidos em um ciclo fechado que os remete ao cotidiano e ao *status quo* e a vagueza da ideologia “funciona como instrumento da dominação. Ela se converte na proclamação enfática e sistemática do existente” (DE, p.122).

A recepção do cinema é paradigmática dos efeitos destes produtos sobre o espectador: a sua percepção é dirigida pela demanda por atenção às imagens encadeadas, pela identificação das cenas com o mundo exterior e pela previsibilidade dos acontecimentos. A “tensão entre a obra produzida e a vida cotidiana” é suplantada por uma “rotina travestida de natureza”, não havendo espaço para a atividade intelectual, a fantasia ou a divagação e, assim, a possibilidade de crítica da realidade (cf. DE, pp.104-106). Deste modo, o contato com estes produtos culturais é um prolongamento do mundo de trabalho industrial, pois a percepção do espectador é acionada para trabalhar sob comando e sem descanso e os seus sentidos são ocupados até o momento de seu retorno

¹⁴⁶ É predominante na literatura de secundária a atribuição da autoria do capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética* a Adorno através de dois tipos de evidências, normalmente combinadas: os relatos do processo de escrita da *Dialética* e a análise do percurso intelectual de Adorno. Quanto ao primeiro ponto, Habermas atribui sua autoria a Adorno com base no relato de Gretel Adorno (Habermas, 2007, p.284). Noerr, por outro lado, assevera que “o capítulo ‘A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas’ é baseado em um rascunho de Adorno, que, no entanto, foi tão intensamente revisado por Horkheimer que a contribuição de ambos deveria ser considerada praticamente igual (com base em relato verbal de Rolf Tiedemann de 1985 – Noerr, 2002, p.224). Katia Genel, em seu livro sobre Horkheimer, afirma que a escrita deste capítulo foi feita em maior parte por Adorno e que este autor forjou o conceito de indústria cultural (cf. Genel, 2013, p.318, n.5). Por sua vez, a posição de Gillian Rose é um exemplo da apresentação desta investigação como parte do percurso intelectual de Adorno, percepção quase unânime na literatura. Porém a autora não discute as evidências da autoria conjunta ou não do capítulo em que o tema se desenvolve (cf. Rose, 1978, p.5). Luciano Gatti explicita que este capítulo é uma continuidade de investigações prévias sobre o fortalecimento da cultura de massas, como “Sobre o jazz” (1936) e “O fetichismo na música e a regressão da audição” (1939) (cf. Gatti, 2013, pp.74-76). Similar é a posição de Ernani Chaves (2014). Na presente dissertação, reconhece-se a predominância de temas adornianos na discussão sobre a indústria cultural, havendo Horkheimer manifestado anteriormente interesse pelo tema da cultura de massas apenas brevemente, em “Arte e cultura de massas” (1941). Ainda assim, optou-se por abordar aqui os temas referentes à recepção de Nietzsche no capítulo da indústria cultural em vista de sua interligação com as demais teses da *Dialética* e não apenas com os temas da arte e da cultura.

ao local de trabalho. Ou seja, o consumidor escapa “ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo” (DE, p.113).

A exortação à resignação e à adaptação é promovida pelos produtos culturais ao reforçarem o medo do desvio social, a ausência de alternativas ao *status quo* e ao reafirmarem a repressão que permeia a vida social. Quanto ao medo do desvio social, o tom dos bens culturais segue o pressuposto do período liberal segundo o qual “quem resiste só pode sobreviver integrando-se” (DE, p.108), que se traduz, “sob o monopólio privado da cultura”, na ameaça de exclusão e insuficiência e na escravizante ideologia do mito do sucesso (DE, p.110). O cinema aciona também a culpa atribuída ao *outsider*, caracterizado como o personagem excêntrico ou vilão que não terá um final feliz. Em segundo lugar, a imitação, a repetição que exclui o novo e o ritmo de constante movimento são ferramentas para evitar o desenvolvimento de ideias que não visem à adaptação (DE, p.111). Em terceiro lugar, as promessas da indústria cultural representam o desejo jamais satisfeito, não na forma de uma sublimação, mas em um jogo de exposição e repressão que tende a mutilar os sujeitos a ele submetidos: “cada espetáculo da indústria cultural vem mais uma vez aplicar e demonstrar de maneira inequívoca a renúncia permanente que a civilização impõe às pessoas. Oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-las disso é a mesma coisa” (DE, p.116).¹⁴⁷ Através destes mecanismos, a diversão representa a concordância forçada ou apologética ao *status quo* e a desistência do anseio de felicidade para todos.

Especialmente relevante para o presente trabalho é a relação da indústria cultural com o sofrimento, ao efetuar a subversão e instrumentalização do “trágico”, em contradição com a sua célebre concepção na filosofia de Nietzsche:

Muito longe de simplesmente encobrir o sofrimento sob o véu de uma camaradagem improvisada, a indústria cultural põe toda a honra da firma em encará-lo virilmente nos olhos e admiti-lo com uma fleuma difícil de manter. O *pathos* da frieza de ânimo justifica o mundo que a torna necessária. Assim é a vida, tão dura, mas por isso mesmo tão maravilhosa, tão sadia. A mentira não recua diante do trágico. Do mesmo modo que a sociedade total não suprime o sofrimento de seus membros, mas registra e planeja, assim também a cultura de massas faz com o trágico. Eis por que ela teima em tomar empréstimos à arte. A arte fornece a substância trágica que a pura diversão não pode por si só trazer, mas da qual ela precisa, se quiser se manter fiel de uma ou de outra maneira ao princípio da reprodução exata do fenômeno. O trágico, transformado em um aspecto calculado e aceito do mundo, torna-se uma bênção para ele. Ele nos protege da censura de não sermos muito escrupulosos com a verdade, quando de fato nos apropriamos dela com cínico pesar. Ele torna

¹⁴⁷ Alguns elementos da análise da relação entre a subjetividade e os produtos da indústria cultural são aqui deixados de lado em vista do foco deste trabalho sobre a recepção de Nietzsche, entre eles a ideia de que a indústria cultural cria um *esquematismo* que condiciona a percepção da audiência, uniformizando-a e minando a sua capacidade crítica, e a compreensão pela via freudiana da relação dos espectadores com os produtos culturais, em termos de exortação ao princípio de realidade, introjeção e repressão. Sobre estes temas, cf. Genel, 2013, pp.342-350.

interessante a insipidez da felicidade que passou pelo crivo da censura e põe ao alcance de todos o que é interessante. Ele oferece ao consumidor que já viu melhores dias na vida cultural o sucedâneo da profundidade há muito abolida e ao espectador assíduo a escória cultural de que deve dispor para fins de prestígio. A todos ele concede o consolo de que um destino humano forte e autêntico ainda é possível e de que é imprescindível representá-lo sem reservas. A realidade compacta e fechada que a ideologia atual tem por fim reduplicar dá a impressão de ser muito mais grandiosa, magnífica e poderosa, quanto mais profundamente é impregnada com o sofrimento necessário. Ela assume o aspecto do destino. O trágico é reduzido à ameaça da destruição de quem não coopera, ao passo que seu sentido paradoxal consistia outrora *resistência desesperada à ameaça mítica*. O destino trágico converte-se na punição justa, na qual a estética burguesa sempre aspirou transformá-la. A moral da cultura de massas é a moral degradada dos livros infantis de ontem (DE, p.125, grifo nosso).

Na filosofia do jovem Nietzsche, sobretudo em *O nascimento da tragédia*, a atitude em relação ao sofrimento caracterizada como “resistência desesperada à ameaça mítica” (DE, p.125) correspondia à postura heroica dos gregos face aos terrores e sofrimentos aos quais estavam expostos, por meio da afirmação da vida e do *agon* (ímpeto de disputa, desafio, afirmação). A tragédia ática atuava como potência curativa pela união dos princípios estéticos apolíneos e dionisíacos,¹⁴⁸ ou seja, pela transfiguração apolínea do sofrimento em beleza na palavra e na imagem e pela reconciliação dionisíaca com a natureza pela êxtase da embriaguez na música orgiástica, no coro (cf. NT, 1-3).

A subversão do trágico pela indústria cultural ocorre, em primeiro lugar, pela sua efetiva eliminação e pela instrumentalização de uma forma falsa e deturpada do trágico como atitude moralizadora e civilizadora, no sentido em que o processo civilizador requer a submissão dos indivíduos às demandas da vida social. Os autores explicitam que o uso do trágico pela indústria cultural reforça o temor do desvio social, a incapacidade de crítica e a necessidade de repressão aos instintos e aos anseios por felicidade:

seja porque a amante que infringe as prescrições da moral paga com a morte seus breves dias de felicidade, seja porque o final infeliz do filme torna mais clara a impossibilidade de destruir a vida real. O cinema torna-se efetivamente uma instituição de aperfeiçoamento moral. As massas desmoralizadas por uma vida submetida à coerção do sistema, e cujo único sinal de civilização são comportamentos inculcados à força e deixando transparecer sempre sua fúria e rebeldia latentes, devem ser compelidas à ordem pelo espetáculo de uma vida inexorável e da conduta exemplar das pessoas concernidas. A cultura sempre contribuiu para domar os instintos revolucionários, e não apenas os bárbaros. A cultura industrializada faz algo a mais. Ela exercita o indivíduo no

¹⁴⁸ Em seus escritos de juventude sobre a tragédia, especialmente “A visão dionisíaca do mundo” (1870) e *Nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo* (1872), e em seus estudos sobre os poemas épicos nos fragmentos póstumos e em “A disputa de Homero” (1872), Nietzsche situa o apolíneo e o dionisíaco como os princípios estéticos fundamentais da arte helênica e cuja dinâmica seria fundamental para a compreensão de sua história. O apolíneo faz referência à consciência de si, à beleza comedida e harmônica e à ordenação, ao passo que o dionisíaco, princípio bárbaro oriundo da Ásia que é assimilado ao mundo grego, é caracterizado como êxtase de ruptura da medida e da consciência de si, desintegração do eu (NT, 1;4). Enquanto estados da consciência, são comparados, respectivamente, à bela aparência e perfeição no mundo dos sonhos e ao arrebatamento e abandono de si na embriaguez. Eles são elaborados em analogia com as noções schopenhauerianas de representação e de vontade em *O mundo como vontade e representação*: o apolíneo corresponderia à representação, caracterizada por Nietzsche como aparência, ao passo que o dionisíaco se aproximaria da vontade, na forma de reconciliação com uma natureza “alheada [entfremdete], inamistosa ou subjugada” e retorno ao “Uno-primordial” (NT, 1).

preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável (...) Basta se dar conta de sua própria nulidade, subscrever a derrota – e já estamos integrados (DE, p.126).

Como um primeiro passo para compreender como essa concepção de trágico está em franco contraste com a caracterização nietzscheana, recorde-se que Nietzsche se opunha à incursão da moralidade nos campos mais diversos, entre eles a arte. A compreensão nietzscheana do efeito moralizante das óperas wagnerianas também parece ser um ponto de inspiração para Horkheimer e Adorno.¹⁴⁹ A percepção da uniformização e harmonização dos produtos culturais que têm o potencial de realizar “o sonho wagneriano da obra de arte total” (DE, p.102) refere-se não apenas à forma, mas também ao seu conteúdo moralizante, como nota Chaves: “não se trata de uma antecipação apenas formal, ou seja, de que em ambos [a obra de arte total wagneriana e o cinema] acontece a reunião de todas as manifestações artísticas conhecidas, mas também de uma antecipação, digamos, ‘funcional’, por partilharem uma mesma finalidade moral” (Chaves, 2014, pp.266-267). A subversão moralizante da tragédia, portanto, remonta a Wagner: “a tragédia enquanto ‘beberagem curativa’ transformou-se, pelas mãos do sedutor Wagner, num narcótico entorpecedor, a fim de manter o rebanho hipnotizado, isto é, unido. A vitória da castidade no *Parsifal* serviria então, como anúncio antecipatório do esperado *happy end* das novelas da televisão” (Chaves, 2004, pp.63-64), um *happy end* reservado apenas àqueles que não se desviam das normas sociais.

Deste modo, o trágico, que representava para Nietzsche a forma artística que auxiliava os homens a lidar com os terrores da existência sem cair no pessimismo e no desespero,¹⁵⁰ é subvertido pela indústria para promover a conformação e a aceitação do sofrimento. Como observa Chaves, “a indústria cultural constitui a própria realidade como sendo o destino, ou seja, como sendo o reino do sofrimento necessário, do qual só podemos escapar pelo exercício da ‘frieza do ânimo’, da crescente indiferença” (Chaves, 2014, p.266). Chaves observa o lugar de destaque do tema do sofrimento na filosofia de Nietzsche, sendo investigado em relação a diferentes culturas, desde o prefácio de *O nascimento da tragédia* (acerca da relação afirmativa dos gregos com a dor), passando

¹⁴⁹ Sobre a concepção de que a ópera *Parsifal* estava presa a ideais cristãos ascéticos, veja-se GM III,3-4. Para a apreciação da obra wagneriana em conjunto, caracterizando-o como artista da *décadence*, veja-se *O Caso Wagner e Nietzsche contra Wagner* (ambos de 1888).

¹⁵⁰ Além das menções no prefácio e no decorrer de *O nascimento da tragédia*, em sua obra tardia Nietzsche novamente caracteriza a tragédia como o oposto do pessimismo: “A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada, isto sim, a decisiva rejeição e *instância contrária* dele. O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*” (CI, “O que devo aos antigos”, 5).

por *Genealogia da moral* (da distinção entre moral nobre e moral escrava, das tentativas de entorpecer o sofrimento, da dominação dos que sofrem pelos sacerdotes ascéticos e da moral niilista) e pelo tema da compaixão em *Anticristo* (cf. idem, pp.262-263). Como observa este intérprete, na indústria cultural

não se trata, evidentemente, de encarar o sofrimento para afirmá-lo como imanente à vida, como diria Nietzsche, ou para refletir sobre as condições objetivas que o provocam, como poderia bem dizê-lo Adorno. Mas, justamente, para encará-lo com uma “frieza de ânimo”, cujo resultado final seria a indiferença. Um mundo cruel, duro, justifica inteiramente que sejamos cada vez mais preparados para ficarmos indiferentes ao sofrimento que nos cerca. É essa atitude de indiferença que torna possível vislumbrar, para além da dureza da vida, o quanto ela pode ser maravilhosa e sadia. A indiferença seria assim, a outra face da resignação e do conformismo (idem, p.264).

Nesta exortação ao conformismo e à resignação, manifesta-se uma tentativa de eliminação da oposição entre indivíduo e sociedade e de absorção do indivíduo, que vai na direção contrária do elemento agonístico da tragédia na concepção nietzscheana, ou seja, do espírito de “resistência” e “luta pela autonomia, contra as forças do destino, isto é, contra o mito”, como descreve Chaves (2014, p.266). Para explicitar esta questão, Horkheimer e Adorno citam *Crepúsculo dos ídolos*: “Outrora, a oposição do indivíduo à sociedade era a própria substância da sociedade. Ela glorificava ‘a valentia e liberdade do sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror’ (Nietzsche)”¹⁵¹ (DE, p.127, tradução modificada). Em contraposição, consideram que em seu tempo “a liquidação do trágico confirma a eliminação do indivíduo” (DE, p.127), na medida em que o conceito de indivíduo pressupunha a autonomia relacionada à sua capacidade de se opor à sociedade.

É possível também traçar paralelos entre Nietzsche e a *Dialética* na medida em que a sua filosofia é caracterizada por Adorno como uma crítica progressista da cultura.¹⁵²

¹⁵¹ A citação de Nietzsche refere-se a *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, 24 (foi utilizada acima a tradução de Paulo César de Souza, pela Companhia das Letras). Nietzsche considera que o artista trágico revela um altamente desejável “estado *sem* temor ante o que é temível e questionável” (CI, “Incursões de um extemporâneo, 24). Esta citação permite aos autores esboçar o contraste entre a tragédia e a indústria cultural no que diz respeito à atitude agonística e heroica frente ao sofrimento: “Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem *heroico* exalta a sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade”.

¹⁵² O interesse em Nietzsche como crítico da cultura remete ao pensamento de Adorno, que se ocupou das relações entre arte e cultura e a sociedade burguesa em muitos de seus trabalhos dos anos 1930, um deles dedicado a Richard Wagner (*Versuch über Wagner*, de 1938). Ernani Chaves explicita o interesse de Adorno na filosofia de Nietzsche em relação a estes temas mencionando sua correspondência a Horkheimer em 29 de novembro de 1937: “Por fim, me ocupei intensamente com o caso Wagner-Nietzsche, sobre o qual devemos, naturalmente, dizer alguma coisa. Examinei a apresentação interessante quanto ao conteúdo, mas pobre teoricamente, feita por Hildebrandt. Veio-me uma ideia então, que me cativa muito como uma continuação de uma ideia de Wagner. Trata-se de uma vaga ideia acerca da mudança de função da crítica da cultura considerada como alemã, que tem ainda, em Nietzsche ou Burckhardt, um caráter essencialmente progressista para desenvolver, a partir de um modelo exemplar, o seu atual caráter reacionário” (GS 16, p.292 *apud* Chaves, 2014, p.268). A referência a Nietzsche para uma “crítica da estética que funciona

Recorde-se como Nietzsche contrapõe diversas culturas e toma posição com uma métrica comum, de valorização da vida contra a *décadence*.¹⁵³ Nesse sentido, Douglas Kellner faz um paralelo entre as críticas à cultura de massas de Nietzsche e da teoria crítica, ambas combatendo a promoção da normalização e da homogeneização dos indivíduos. A diferença crucial, no entanto, diz respeito ao tipo de cultura desejável para cada um deles, que para Nietzsche seria hierárquica, afirmadora da vida e voltada à formação de individualidades superiores (cf. Kellner, 2000, pp.77-89). Nietzsche estaria em cruzada contra a cultura permeada pela moral e pelo ressentimento por promover a *décadence* e por dificultar a emergência de personalidades únicas, individualidades autônomas, ao passo que Horkheimer e Adorno buscam explicitar os aspectos da cultura que favorecem a dominação social, ressaltando os efeitos da racionalização e da reificação:

elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo. (...) Se a cultura respeitável constituiu até o século dezenove um privilégio, cujo preço era o aumento do sofrimento dos incultos, no século vinte o espaço higiênico da fábrica teve por preço a fusão de todos os elementos da cultura num cadinho gigantesco. Talvez isso não fosse um preço tão alto, como acreditam aqueles defensores da cultura, se a venda em liquidação da cultura não contribuísse para a conversão das conquistas econômicas em seu contrário. Nas condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio (DE, p.14).

Mas, ainda que com objetivos distintos, os teóricos críticos e Nietzsche têm como alvo comum o desvelamento do papel da cultura na padronização dos indivíduos, seja pela disseminação de uma moralidade de rebanho, seja pela exortação à adaptação como parte de um amplo aparato de dominação.

simultaneamente como críticas da ideologia e da sociedade” (Bauer, 1999, p.2) é uma importante via da recepção de Nietzsche por Adorno. Por outro lado, não há referências relevantes a Nietzsche em relação à arte ou à crítica da cultura de massas nos textos de Horkheimer dos anos 1930 e nem mesmo em “Arte e cultura de massas” (1941). A única exceção parece ser o memorando de 1943 sobre a “Renovação no pós-guerra da Alemanha e a função da cultura”, nunca publicado, em que Horkheimer faz referência a Nietzsche ao considerar a busca por distração e entretenimento em seu tempo como sinal da decadência da cultura (GS, 12, p.190) e ao aproximar a uniformidade e a atitude de conformismo produzidos pela cultura com temas expressos por Aldous Huxley e Sinclair Lewis, traços que aproximariam os pequenos burgueses dos últimos homens (GS, 12, p.191). O memorando é analisado por Rath (1987, p.86).

¹⁵³ A *décadence* é uma ideia central na filosofia de Nietzsche, sobretudo em seus trabalhos tardios, como observa Paschoal: “o termo *décadence* é utilizado por Nietzsche para nomear uma forma especial de decadência, que deixa de ser um declínio após um período de expansão, para se tornar – enquanto desagregação, declínio – o modo de ser próprio de uma determinada configuração de forças. Numa palavra, um modo de ser adoentado. Particularmente, o termo é utilizado para fazer menção àquele processo decadencial que tem lugar na cultura ocidental a partir de Sócrates, desdobrando-se com o Cristianismo e encontrando sua conformação mais acentuada na modernidade, por exemplo, na música de Wagner” (Paschoal, 2013, pp.14-15). O oposto da *décadence*, para Nietzsche, é *Rangordnung*, termo que pode ser traduzido como hierarquia ou precedência, que faz referência à ideia de ordenamento das partes de um todo, em que algumas partes têm primazia sobre as demais (cf. Paschoal, 2013, p.18).

É crucial reforçar para os propósitos desta dissertação, que a cultura não tem primazia como fator explicativo dos dilemas da individualidade no capitalismo pós-liberal, pois os autores evidenciam que a dominação social é inculcada subjetivamente pela socialização e pela prevalência de tendências que remontam aos primórdios da humanidade e permeiam o pensamento esclarecido, a racionalidade e o caráter precário da individualidade. O tema da socialização, referente a um âmbito ontogenético de investigação, é apresentado no contexto das investigações sobre o estatuto da família e da socialização em grupos-*rackets*. Uma explicitação bastante clara da relação entre a vida social no capitalismo pós-liberal e a cultura de massas pode ser encontrada no trabalho de Adorno que se refere à teoria de *rackets*, “Reflexões sobre a teoria de classes” (1942):

Sob o sistema do monopólio, o processo de desumanização é aperfeiçoado nas costas dos civilizados como uma reificação global, não como mera coerção; na verdade, esta desumanização é o que a civilização é (...) portanto, dominação se torna uma parte integral dos seres humanos. Eles não precisam ser “influenciados”, como os liberais, com suas ideias acerca do mercado, costumam imaginar. A cultura de massas simplesmente faz deles [dos seres humanos] novamente o que eles já são graças à coerção do sistema. Mantém um olhar vigilante sobre as anormalidades, introduz o complemento oficial da prática na forma da “moralidade pública” e provê modelos para imitação (Adorno, 2003, p.109).

Também como será exposto na passagem deste capítulo sobre a “investigação genética do indivíduo” (item 2.3), os autores consideram que o princípio de individualidade porta contradições provenientes da situação econômica da sociedade burguesa na qual emerge, em referência à luta pela autoconservação em um contexto concorrencial e ao caráter apenas aparente de sua liberdade, e ressaltam que apenas graças a essa fragilidade é possível à indústria cultural operar contra a individualidade (cf. DE, p.128).

É essencial salientar, assim, que embora a cultura de massas represente a “preparação e complemento da dominação política” (Genel, 2013, p.283), o seu estatuto é de reforço da dimensão subjetiva da dominação e não de causa primária; de manifestação das características da racionalidade relativas à conformação dos indivíduos ao poder que permeiam a história humana e se agravam no presente contexto capitalista pós-liberal e não de um processo autônomo. As abordagens sociopsicológicas e culturais seriam, assim, permeáveis e complementares, como aponta Genel (idem, p.320).

1.4 Do diagnóstico à modificação das bases metodológicas da teoria crítica de Horkheimer

Os fenômenos econômicos, políticos e culturais acima descritos implicam na dominação social totalizante, na forma de “integração total” (DE, p.9) e “processo global

de produção aprisionante” (DE, p.12); na percepção de que “não há mais nenhuma expressão que não tenda a concordar com as direções dominantes do pensamento” (DE, p.12) e de que “o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação – de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens” (DE, p.41).

A percepção de uma tendência global à dominação coloca em xeque algumas das bases metodológicas do Instituto nos anos 1930. Em vista da proposta da teoria crítica de vincular as suas opções metodológicas a um diagnóstico do contexto histórico, as teorias tradicionais de que ela se vale são constantemente questionadas quanto à sua capacidade em dar conta dos problemas do presente. Nos anos 1940, o propósito de superar a unilateralidade das disciplinas científicas através do materialismo interdisciplinar e a confiança na capacidade da teoria crítica de orientar ou se apropriar de investigações das teorias tradicionais tendo em perspectiva o seu interesse na emancipação¹⁵⁴ são questionados não mais em vista de questões contingentes, mas de uma reavaliação do sentido da ciência e de uma suspeita em relação às convenções linguísticas e conceituais vigentes na sociedade industrial moderna.

A inspiração proveniente da teoria marxiana, que Horkheimer explicita ser a base da própria concepção da teoria crítica (cf. TTTC, p.138), tem de ser readequada em face dos desdobramentos históricos mais recentes. Se nos anos 1930 ela já fora atualizada em face do diagnóstico de que o proletariado não assumira o papel de sujeito revolucionário, nos anos 1940 passou-se a minimizar a possibilidade de colapso capitalista através de uma crise econômica motivada pela dinâmica do livre mercado. A importância da crítica da economia política passa a ser, portanto, relativizada. Ainda assim, o método marxiano de crítica à sociedade burguesa e várias de suas categorias de análise continuam sendo referências para a teoria crítica, como se observa na elaboração da *Dialética*. Por exemplo, em uma discussão de janeiro de 1939 como preparação para esta obra, os autores destacam o caráter profícuo de tais categorias por não serem descritivas, mas críticas, não visando simplesmente mostrar de modo positivista o funcionamento da

¹⁵⁴ Sobre a formulação do materialismo interdisciplinar, veja-se o discurso de posse de Horkheimer no Instituto em 1931, “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais” (cf. Horkheimer, 1999, p.128). Sobre a relação entre teoria tradicional e teoria crítica, Horkheimer manifesta, em “Teoria tradicional e teoria crítica”, a intenção de superar a alienação da teoria tradicional, que se devia ao fato de considerar “tanto a gênese dos fatos concretos determinados como a aplicação prática dos sistemas de conceitos, pelos quais estes fatos são apreendidos e, por conseguinte, seu papel na práxis como algo exterior” (TTTC, p.139), contraposta à orientação para a emancipação da teoria crítica (cf. TTTC, pp.138; 146-153).

sociedade, mas contrapondo à sociedade burguesa os seus critérios de legalidade. Opondo marxismo e positivismo, a investigação de partida da *Dialética* implica em “proceder da mesma maneira com as categorias burguesas fundamentais, como aquela de indivíduo” (GS, 12, pp.437-438).

As discussões que deram origem à *Dialética* também atestam a presença de categorias marxianas em sua elaboração, extirpadas na versão publicada da obra. Segundo James Schmidt, tal opção está em linha com o cuidado de Horkheimer em evitar a terminologia marxista em seus ensaios publicados na *ZfS* nos anos 1930 e 1940.¹⁵⁵ Em nota na edição em inglês da *Dialética*, Reijen e Bransen elencam alterações de última hora no texto evitando a terminologia marxista, o que, entretanto, não implica em afastamento da teoria:

Horkheimer e Adorno rejeitavam decisivamente uma interpretação mecanicista de Marx do tipo adotado pelos teóricos da Segunda Internacional e pela ortodoxia soviética, mas não negaram a importância fundamental da ordem econômica para a totalidade das ordens sociais no período moderno. Por esta razão, a abordagem marxiana segue fundamental para a Teoria Crítica (Reijen & Bransen, 2002, p.247).

Entre os temas relacionados à teoria marxista ainda presentes na *Dialética* e que vêm se relacionar ao tema da subjetividade, estão a ideologia, a divisão do trabalho e a reificação. A noção de ideologia já fora revista no começo e em meados dos anos 1930, sendo ponderada a importância das condições psíquicas dos indivíduos sobre a percepção de seus interesses materiais, em “História e psicologia” (1932) e nas referências a Nietzsche e Freud em “Autoridade e família” e “Egoísmo e movimento de libertação”, de 1936. A concepção tradicional de ideologia se torna ainda mais problemática em face do diagnóstico de que o cinismo e a “elaboração consciente de ideologia” prevalecem na sociedade monopolista (TTTC, p.158). Na *Dialética*, a discussão ganha novos ângulos em vista da compreensão da indústria cultural como “regressão do esclarecimento à ideologia”, que “se esgota na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada” (DE, p.15).

¹⁵⁵ Como observa James Schmidt (1998), alguns exemplos são a substituição de “capitalismo” por “sistema econômico”, “valor de troca” por “valor”, “sociedade de classes” por “sociedade”, que também atribuíram uma maior amplitude histórica às suas análises. Em seus escritos dos anos 1930 e 1940, Horkheimer teria muitas vezes evitado a terminologia marxista por prudência em declarar abertamente a sua posição em vista das incertezas em relação ao futuro político da Europa e dos EUA, de seu estatuto como exilado e do receio de que o Instituto fosse acusado de ser excessivamente radical (cf. Schmidt, 1998, pp.811-814). Nas correspondências dos anos 1940, nota-se o empenho em obter fundos através da realização de estudos empíricos, importante razão para se preocupar com a imagem do Instituto. Nesse sentido, em correspondência a Adorno de junho de 1941, Horkheimer aconselha que evite por razões estratégicas os termos “produção”, “sociedade de classes” e “subestrutura” em um de seus ensaios (cf. Horkheimer, 2007, p.181). Sobre o tema, veja-se também Reijen & Bransen, 2002, pp.248-252; Rath, 1987, p.85.

A divisão do trabalho faz referência à base material das análises sobre a dominação da natureza, como um processo coordenado por um mestre e seus subordinados. O seu alcance é ampliado historicamente na interpretação da passagem de Ulisses pelas sereias: explicita-se que o papel dos que foram historicamente subordinados no processo de trabalho, como os remadores, é concentrar-se em sua atividade, deixando de lado a possibilidade do prazer; ao mesmo tempo, tal como Ulisses, amarrado ao mastro do navio, escutando o canto das sereias mas impossibilitado de lançar-se ao mar, o indivíduo burguês se distancia do processo de trabalho mas fica preso à sua posição social, como o contemplativo frequentador de um concerto. Desta passagem decorre, portanto, a percepção de que tanto os dominados como os membros da classe dominante regridem e são mutilados,¹⁵⁶ fenômeno que se agrava na sociedade industrial – análise que apresenta uma apropriação original de concepções de Hegel¹⁵⁷ e Marx.¹⁵⁸

O conceito de reificação [*Verdinglichung*] é a referência mais importante à teoria marxista (lukácsiana) e encontra espaço no quadro teórico dos anos 1940 por também permitir uma abordagem da extensão subjetiva da dominação. Exemplo disso é a seguinte passagem da *Dialética*, em que os autores ressaltam o seu efeito sobre as relações dos homens consigo mesmos:

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; *com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo*. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. (...) A partir do momento em que as mercadorias, com o fim do livre intercâmbio, perderam todas suas qualidades econômicas salvo seu caráter de fetiche, este se espalhou como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos (DE, p.35, grifo nosso).

¹⁵⁶ Note-se que o processo social de divisão do trabalho tem efeitos sobre o próprio pensamento: “a ordem lógica em seu conjunto – a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos – baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho” (DE, p.30). Assim, “a universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real” (DE, p.25), especialmente no que diz respeito ao afastamento do sujeito em relação ao objeto: “a distância do sujeito em relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (DE, p.24), movimento histórico de que os cantos de Homero estavam próximos.

¹⁵⁷ Na conclusão da dialética do senhor e escravo na *Fenomenologia do espírito*, o senhor perde a experiência plena de reconhecimento nos frutos do trabalho por ter relegado o trabalho ao escravo. Mas há limites nesta analogia pois, na *Dialética*, há uma mutilação radical, um generalizado empobrecimento do pensamento e da experiência entre dominantes e dominados: entre os dirigentes, a redução do espírito ao “aparelho da dominação e do autodomínio” (DE, p.40); nas massas subjugadas de corpo e alma, “a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos (...) os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força” (DE, p.41).

¹⁵⁸ Alex Demirović encontra na *Dialética* “uma análise histórica concreta das formas irracionais da divisão do trabalho existente e a sua reorganização segundo princípios racionais” (Demirović, 2007, p.93). Suas formas irracionais perpetuam a sujeição da humanidade em nome da dominação da natureza que advém no processo de trabalho desde a pré-história, como observara Marx (cf. idem, p.95).

As referências ao fetiche e ao conceito de reificação na *Dialética* contêm implicações mais amplas do que em sua formulação por (respectivamente) Marx e Lukács, representando um bloqueio à emancipação mais amplo e arraigado na subjetividade, que seria vítima de uma regressão relacionada à formação da *racionalidade*.¹⁵⁹ Estes comentários explicitam que, de distintas formas, Nietzsche contribui com uma investigação orientada por conceitos marxistas: nos anos 1930, como complemento da crítica da ideologia para compreender a fixação dos indivíduos à autoridade e, nos anos 1940, a crítica à razão nietzscheana é acionada lado a lado da análise dos efeitos das ideologias, da divisão do trabalho (em relação ao mito de Ulisses) e da reificação como bloqueio à ação dos sujeitos.

Por fim, importa notar que a *Dialética do esclarecimento* é uma antropologia dialética, em continuidade à “antropologia da época burguesa” (analisada no capítulo anterior) e ao mais amplo projeto de “lógica dialética”, que dirigiam a maior parte das investigações de Horkheimer nos anos 1930.¹⁶⁰ Na *Dialética*, a antropologia já não se restringe à sociedade burguesa em busca da compreensão dos indivíduos no presente e a lógica dialética de inspiração hegeliana desenvolve-se de modo bastante distinto do planejado em vista das mudanças no arranjo disciplinar da teoria crítica e da colaboração com Adorno (cf. Abromeit, 2011, pp.18;302).¹⁶¹ Esta antropologia alia considerações

¹⁵⁹ Na literatura secundária, atribui-se a maior importância do conceito de reificação nestes trabalhos de Horkheimer dos anos 1940 à colaboração com Adorno. Como indício disto, observe-se a quase ausência do conceito na teoria crítica de Horkheimer nos anos 1930: “o conceito de reificação, que foi uma das contribuições mais decisivas de Lukács para a revitalização das discussões teóricas marxistas nos anos 1920, desempenhou um papel marginal, se muito, na primeira teoria crítica de Horkheimer. Na verdade, nas discussões das conferências de Horkheimer sobre ciência e crise do começo dos anos 1930, (...) Horkheimer afirmou claramente as suas reservas quanto ao conceito de reificação. (...) Nessa época, a reificação e a forma mercadoria não eram para Horkheimer – como foram para Adorno, que integrou os argumentos de Lukács em sua teoria em medida maior do que Horkheimer – o ponto arquimediano a partir do qual a sociedade como um todo poderia ser iluminada” (Abromeit, 2011, p.393). No capítulo três de *Melancholy Science*, Gillian Rose descreve o modo como Adorno ressignificou o conceito de reificação a partir de 1932 (cf. Rose, pp.28-51).

¹⁶⁰ A importância destas investigações é ressaltada por John Abromeit. Sobre o projeto de lógica dialética, escreve Abromeit: “esta tentativa de Horkheimer de desenvolver uma lógica materialista ou dialética apropriada às condições históricas atuais permaneceu central para suas preocupações no decorrer dos anos 1930. Este projeto de lógica dialética representou uma continuação de suas reflexões sobre o materialismo no começo dos anos 1930; a lógica dialética se tornou o conceito filosófico mais geral que vinculava e guiava os ensaios de Horkheimer nos anos 1930” (Abromeit, 2011, p.302). Os ensaios publicados anteriormente na *ZfS* eram compreendidos por Horkheimer como preliminares em relação a um estudo amplo sobre uma “teoria crítica das ciências sociais”, um projeto sobre dialética planejado desde 1934. O projeto de uma antropologia burguesa manifesto no ensaio “Egoísmo e movimento de libertação” é parte integralmente do projeto de lógica dialética (idem, ibidem).

¹⁶¹ Veja-se os comentários de Marin e Nobre sobre a noção de antropologia dialética (cf. Marin & Nobre, 2012). O foco do artigo em questão é sobre o papel da psicanálise freudiana nesta antropologia, ao passo que aqui defende-se que tanto a teoria freudiana como a filosofia de Nietzsche desempenham um papel de destaque na *Dialética*, o que se evidencia tanto por menções diretas como por inspirações em seu método

oriundas da teoria freudiana e da filosofia nietzscheana, como explicitado no capítulo anterior sobre a antropologia da época burguesa, em relação à qual a *Dialética* representa em certa medida uma continuidade. Ao afirmarem que a dimensão subjetiva da dominação, agora na forma da erosão da autonomia individual, não advém apenas das contradições da sociedade burguesa, Horkheimer e Adorno propõem um estudo crítico do processo de hominização e da constituição da civilização, que alguns intérpretes qualificam como uma genealogia (tema discutido no capítulo três desta dissertação).

Em suma, a primeira via para a compreensão dos bloqueios à emancipação é a caracterização do aparato de dominação social do Estado autoritário em termos de relações sociais e estruturas políticas que seguem o modelo de dominação direta sobre os sujeitos típico das *rackets* e que são reforçados pela indústria cultural. A partir daí, a análise dos efeitos deste aparato de dominação sobre a subjetividade por meio de processos ontogenéticos de formação e o questionamento sobre as predisposições dos sujeitos a constituírem este aparato e a se deixarem por ele absorver, levada a cabo por meio da investigação filogenética, são cruciais para a investigação do bloqueio às possibilidades emancipatórias.

2. A erosão da autonomia individual e a investigação genética do indivíduo

Na década de 1940, Horkheimer e Adorno atribuem os bloqueios à emancipação a condições subjetivas, como a incapacidade dos indivíduos de se distanciarem da dominação, em vista de sua negação, anulação e autoalienação diante do aparato de dominação do presente, do apego a comportamentos normalizados, da privação dos meios de resistência e da adaptação ao *status quo* (DE, p.13,14, 24, 35-36). Isso se reflete em uma mudança nos objetos da teoria crítica nos âmbitos ontogenético e filogenético. Por um lado, enquanto nos anos 1930 a referência à socialização individual dizia respeito à constituição da relação com a autoridade mas também da autonomia a partir da interiorização da figura paterna, agora o foco é sobre a socialização em grupos-*rackets* por identificação, ou seja, sobre a relação direta com a autoridade em vista do declínio do poder patriarcal e da importância da família. Por outro lado, na medida em que a dimensão subjetiva da dominação se refere à própria concepção indivíduo, não são propostos

e em suas teses, em continuidade com os mesmos objetos de investigação de sua recepção nos anos 1930 no contexto da “antropologia da época burguesa”.

reparos em condições psíquicas contingentes, sendo afirmado um vício em suas origens, na relação entre razão e dominação.

2.1 Ontogênese e filogênese na teoria crítica dos anos 1940

A investigação sobre a socialização dos indivíduos em um Estado autoritário e sobretudo sobre as decorrências das mudanças na estrutura familiar para os processos psíquicos de interiorização, formação do eu e do supereu integram a investigação ontogenética da subjetividade. O âmbito filogenético, por sua vez, diz respeito aos processos de subjetivação situados na pré-história da civilização e aos efeitos de seus aspectos repressivos, analisados na *Dialética do esclarecimento*. Nestas investigações ontogenéticas e filogenéticas dos aspectos subjetivos da dominação, a psicanálise freudiana e a filosofia de Nietzsche são acionadas, como já haviam sido nos anos 1930, mas sob outra perspectiva. Por se ocupar da recepção de Nietzsche, o presente trabalho tratará apenas brevemente das investigações ontogenéticas (relacionadas exclusivamente a uma apropriação da psicanálise freudiana) e colocará foco sobre o estudo filogenético da formação da subjetividade na *Dialética*, obra em que a aproximação com Nietzsche é mais destacada.

Já em seus primeiros escritos dos anos 1940, Horkheimer aborda a situação da família na passagem do capitalismo liberal ao período monopolista, considerando os seus efeitos sobre a autonomia individual (em “Arte e cultura de massas” e “O fim da razão”, ambos de 1941). O estudo dos processos ontogenéticos de socialização familiar e em grupos é relevante para a compreensão dos bloqueios à emancipação na medida em que, no contexto liberal, a família representara um espaço de segurança para a formação do indivíduo e um refúgio das pressões impostas pela divisão do trabalho, fomentando a capacidade de resistência às demandas da sociedade.¹⁶² Em seu tempo, no entanto, Horkheimer considera que este espaço estaria ameaçado pelo caráter pervasivo do mundo do trabalho e pelo abalo da posição econômica do pai, que afetaria a identificação da criança com a figura paterna e a possibilidade de autonomia construída a partir daí. O autor desvela a substituição da socialização na família pela confrontação do indivíduo

¹⁶² Em “Autoridade e família” (1936), embora o tema central fosse o modo como a família promovia a sujeição à autoridade, ainda era diagnosticado no modelo de família típico do período liberal o engendramento de uma capacidade de resistência em desaparecimento (cf. AF, pp.225ss).

atomizado com grupos-*rackets*” (Horkheimer, 1949, pp.365-366),¹⁶³ por meio dos quais “governos totalitários estão tomando em suas mãos a preparação do indivíduo para o seu papel de membro das massas”, e com a cultura de massas, que propicia o “desaparecimento da vida interior” (Horkheimer, 2002, pp.276-277). Os aprendizados desse processo de socialização são a atitude calculadora voltada a fins, a substituição de sonhos utópicos pelo ajustamento, a incapacidade de concepção de outra forma de existência e a dureza de caráter. Esta forma radical de conformação se inicia na infância pois até mesmo “a criança imita apenas performances e sucessos; não aceita ideais, mas questões de fato” (FR, p.377). Cria-se assim uma espécie de censura à oposição ao *status quo* que já não advém primordialmente da atuação de forças externas sobre os sujeitos, mas que fora interiorizada graças ao aparelho educacional, como observam os autores na *Dialética* (DE, p.12). No cerne destas análises ontogenéticas sobre a família está um intento de atualização da teoria freudiana, reconfigurada em face de uma suposta mudança na relação instintual com os pais que resulta da falha do processo de interiorização no âmbito familiar e, portanto, em danos na formação das instâncias do eu e do supereu.¹⁶⁴

As investigações filogenéticas questionam sobre os vícios inerentes à racionalidade que remontariam à formação subjetiva em meio à dominação da natureza interna e externa nos primórdios da civilização. No excuro “Ulisses ou mito e esclarecimento” da *Dialética*, o foco é sobre a prevalência da lógica do sacrifício no presente em vista de sua interiorização, suscitando uma atitude de adaptação e submissão ao poder, ilustrada na analogia entre o mítico Ulisses e o indivíduo burguês (cf. DE, pp.49-54). No capítulo “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento” da *Dialética*, as origens das motivações do antissemitismo do presente são identificadas nos subprodutos da repressão que permeia a civilização. O capítulo “A revolta da natureza” de *Eclipse da razão* também aborda a interiorização da dominação na formação do eu como uma instância de controle em face à necessidade de dominação interna (cf. ER, pp.105-107). Da renúncia aos instintos, surgem as condições para a revolta da natureza, que historicamente toma a forma de crimes, desvios mentais, rebeliões, no presente

¹⁶³ Sobre o ocaso da figura paterna, Horkheimer afirma: “Hoje a criança em fase de crescimento que, ao invés da imagem de um pai recebeu apenas a ideia abstrata do poder arbitrário, procura por um pai mais forte e poderoso, por um superpai, tal como é fornecido pelo imaginário fascista (...) o pai tende a ser substituído por entidades coletivas, a classe escolar, o time esportivo, o clube, o Estado” (Horkheimer, 1949, pp.365-366). Por sua vez, o cuidado racionalizado, pragmático e pouco espontâneo das mães, baseado em manuais, elimina o sentimento de proteção e segurança que envolvia as crianças e evitava o seu pronto ajustamento ao mundo (cf. idem, p.366). Cf. também ER, pp.123-128.

¹⁶⁴ Embora o autor faça uso dos termos “id” “ego” e “supereu” no texto original em inglês de *Eclipse da razão*, por uma questão de padronização os conceitos são aqui apresentados como “Isso”, “eu” e “supereu”.

arregimentados pelo aparato autoritário (ER, p.94). O Nestes três casos, a barbárie do presente é remetida ao surgimento da razão como ímpeto de dominar a natureza.

A relação entre os âmbitos ontogenético e filogenético, em que se situa a recepção de Nietzsche, é de complementaridade, pois considera-se que a dominação historicamente vigente é reforçada em cada sujeito em seu processo de socialização, que, por sua vez, fecha ainda mais as perspectivas emancipatórias. No entanto, a ênfase da investigação de Horkheimer e Adorno é sobre o âmbito filogenético, cerne de seu projeto mais ambicioso de uma dialética do esclarecimento e o aspecto mais inovador das teorizações dos autores no período. Esta centralidade pode ser compreendida com o auxílio de algumas afirmações em *Eclipse da razão*. Quanto à convivência dos dois âmbitos para a compreensão do ódio à civilização motivado pela renúncia instintual, lê-se: “as frustrações produzidas por esta tendência estão profundamente arraigadas no processo civilizador; devem ser compreendidas filogeneticamente, e não apenas ontogeneticamente, pois em certa medida os complexos psicológicos reproduzem a história primitiva da civilização” (ER, p.112). E, sobre a crítica à razão, Horkheimer escreve:

Se fossemos falar de uma doença afetando a razão, ela deveria ser compreendida não como algo que atingiu a razão em um dado momento histórico, mas como inseparável da natureza da razão na civilização tal como conhecemos até agora. A doença da razão é que ela nasceu do ímpeto dos homens de dominar a natureza e a sua “recuperação” depende da compreensão da natureza desta doença original, e não da cura dos seus sintomas mais recentes. A verdadeira crítica da razão irá necessariamente desvelar as camadas mais profundas da civilização e explorar sua história mais primordial. A partir do momento em que a razão se tornou o instrumento para dominação da natureza humana e extra-humana pelo homem – ou seja, desde seu surgimento – frustrou-se em sua própria intenção de descobrir a verdade. (...) Pode-se dizer que a loucura coletiva que vige hoje, dos campos de concentração até as reações aparentemente mais inofensivas da cultura de massas, já estava presente em germe na objetivização primitiva, na contemplação calculadora do mundo como presa pelo primeiro homem. (...) o desarranjo da razão remonta a muito além das deformações óbvias que a caracterizam no presente (ER, pp.176-177).

Os estudos dos âmbitos ontogenético e filogenético mantêm o ímpeto dos trabalhos de Horkheimer dos anos 1930 de investigar as características da subjetividade que favorecem a dominação considerando condicionantes econômicos, psíquicos e culturais, embora na década de 1940 o peso destes fatores seja alterado em face do decréscimo do poder explicativo da economia nas explicações filogenéticas. Outro tema em comum é a centralidade da repressão aos instintos na vida social, abordado em face da percepção de que em seu tempo haveria uma tendência à liberação orientada dos instintos, ou seja, de direcionamento dos instintos dos dominados e de seu ressentimento para fortalecer a dominação social (como apontado em “Egoísmo e movimento de

libertação”). Na década de 1940, a crueldade e o ressentimento, subprodutos da repressão aos instintos nos âmbitos ontogenético e filogenético, continuam sendo importantes instrumentos de manipulação das massas contra um suposto inimigo externo ou interno, fenômeno manifesto na belicosidade das nações e no antissemitismo. Nesse sentido, em “Sociologia das relações de classe”, Horkheimer observa que o ódio das massas é direcionado contra os seus interesses (SK, p.94) e o tema do ressentimento é abordado tendo em vista a sua canalização contra os judeus em “Elementos de antissemitismo: limites do esclarecimento” e em *Eclipse da razão*.¹⁶⁵

Apesar destas continuidades temáticas em relação a “Egoísmo e movimento de libertação”, relativas à repressão aos instintos e ao ressentimento, há importantes diferenças de conteúdo em vista de novos instrumentos de análise empregados nos anos 1940 e o foco já não é sobre o ressentimento em termos nietzschianos. O termo passa a ser empregado por vezes sem ancoramento em algum quadro conceitual e outras vezes associado a uma atualização da psicanálise freudiana, aliado aos conceitos de mimese e (falsa) projeção, como na análise do antissemitismo da *Dialética* e quando aproximado ao tema da formação do eu e do supereu em *Eclipse da razão*.

2.2 Relações entre a psicanálise e a filosofia de Nietzsche nas investigações filogenéticas

Devido ao potencial da psicanálise freudiana para abordar o problema da dimensão subjetiva da dominação, compartilhando alguns temas e problemas com a filosofia de Nietzsche, é importante tecer alguns comentários sobre a apropriação da teoria freudiana por Horkheimer e Adorno.¹⁶⁶ Trata-se, é importante ressaltar, de uma

¹⁶⁵ Nas teses sobre o antissemitismo, os autores asseveram que “os judeus são hoje o grupo que, tanto prática quanto teoricamente, atraem sobre si a vontade de destruição que uma falsa ordem social gerou dentro de si mesma” (DE, p.139). Ao canalizar os instintos destrutivos oriundos da repressão no processo civilizatório, o antissemitismo serve “como manobra de diversão, como meio barato de corrupção, como exemplo terrorista” (DE, p.141), sendo os alvos da cólera intercambiáveis. Os judeus, estigmatizados e tornados objetos da “dominação pura e simples”, são vítimas da falsa *projeção* irrefletida de anseios dos próprios racistas (atribuídos à vítima) e da idiosincrasia racionalizada vinculada à proscricção da mimese: “o impulso recusado é permitido na medida em que o civilizado o desinjeta através de sua identificação incondicional com a instância repressora” (DE, p.152). A afirmação de que este é um mecanismo tão antigo quanto a própria civilização (DE, p.154) é uma importante referência à análise filogenética. *Eclipse da razão* também faz referência ao ressentimento gerado por compensações insuficientes para as renúncias dos indivíduos (cf. ER, p.111) e travestido em força destrutiva por meio da identificação com a “agência repressiva”, além de empregar o conceito de mimese e partir do pressuposto de que as vítimas desse ódio são intercambiáveis (ER, pp.116-117).

¹⁶⁶ É ampla a literatura sobre a relação entre psicanálise e teoria crítica dos anos 1940. Veja-se, por exemplo, Rouanet (1986), Whitebook (1995; 2000), Marin e Nobre (2012), Genel (2013). Não se pretende aqui dar conta dos ecos freudianos na *Dialética do esclarecimento* de forma exaustiva, apenas selecionar alguns

abordagem distinta daquela advinda da colaboração entre Horkheimer e Fromm. Em linhas gerais, observa-se uma passagem da convergência do autor com a caracterologia elaborada por Fromm em 1932¹⁶⁷ para o interesse na compreensão do caráter como mutilação subjetiva nos anos 1940, para dar conta das tendências compulsivas e destrutivas que parecem ainda mais arraigadas na constituição subjetiva.

Além destes distintos objetivos das investigações nos dois períodos, a mudança de colaboradores na teorização e aplicação da psicanálise freudiana no Instituto moldou algumas das características da *Dialética do esclarecimento*. A aproximação de Fromm com o assim chamado “revisonismo”, que nega a teoria da libido de Freud corroborada no Instituto acusando-a de biologismo, incomodou Horkheimer e fomentou uma reserva ainda maior de Adorno em relação ao seu trabalho.¹⁶⁸ A adesão de Horkheimer à primeira teoria dos instintos de Freud (que considera o dualismo de instintos de preservação e libidinais) nos anos 1930 é evidente, a exemplo de sua crítica à noção de instinto de morte, elemento do segundo dualismo instintual de Freud, em “Egoísmo e movimento de libertação”. Ainda em uma carta a Löwenthal de outubro de 1942, é evidenciado que mesmo que nem sempre endosse a psicanálise freudiana e as suas categorias, Horkheimer aprecia o seu potencial e, em relação aos revisionistas, considera que “Fromm e [Karen] Horney voltaram à psicologia do senso comum e chegam até a psicologizar a cultura e a sociedade” (citado em Jay, 2008, p.151). Com o afastamento de Fromm, o agravamento da situação política na Europa e a colaboração com Adorno, Horkheimer parece inclinado até mesmo a referir-se a conceitos como compulsão e instinto de morte e há menção a textos freudianos e temas ainda ausentes em seus escritos dos anos 1930, como *Totem e tabu* e os temas da projeção, paranoia e neurose.

O momento mais significativo de emprego da psicanálise na *Dialética* é o capítulo sobre o antissemitismo, um “excurso sobre a confrontação com Freud como a mais

temas profícuos para auxiliar na compreensão de sua complementaridade em relação à recepção de Nietzsche.

¹⁶⁷ Em referência às intenções expressas no texto “Caracterologia Psicanalítica e sua Relevância para a Psicologia Social” (Fromm, 1977), de 1932, e colocadas em prática nos estudos empíricos sobre autoridade dirigidos por Fromm.

¹⁶⁸ Para uma crítica de Adorno às correntes revisionistas, veja-se a conferência de 27 de abril de 1946 na Sociedade Psicanalítica de São Francisco, posteriormente publicada sob o título “A relação entre psicanálise e teoria social”, em 1952, e como “Psicanálise revisionista”, nas obras completas. Cf. Adorno, 2014. Nan-Nan Lee observa que “embora Adorno concorde com a crítica dos revisionistas a Freud de que ele negligencia fatores sociais que contribuem para a formação da neurose, e que Freud psicologiza a sociologia, ele vê o revisionismo como uma tentativa de ‘reverter’ a teoria de Freud e a substituir por uma psicanálise sociologizada” (Lee, 2014, pp.309-325).

recente teoria do antissemitismo” (Horkheimer, 2007, p.166).¹⁶⁹ O tipo psicológico do racista é o do paranoico, que constrói o mundo de acordo com a sua imagem:

Segundo a teoria psicanalítica, a projeção patológica consiste substancialmente na transferência para o objeto dos impulsos [*Regungen*] socialmente condenados do sujeito. Sob a pressão do supereu, o eu projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do “Isso” [*Es*] e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio. (...) Na paranoia, esse ódio impele a um desejo de castração, sob a forma de uma ânsia de destruição generalizada (DE, p.158, tradução modificada).

Os conceitos de projeção, paranoia, neurose e até mesmo de interiorização¹⁷⁰ são a base desta aproximação com a teoria freudiana.¹⁷¹

Também se observa nesta análise do antissemitismo certa aproximação com a noção freudiana de instinto de morte, em considerável discrepância com a oposição de Horkheimer à sua concepção em “Egoísmo e movimento de libertação” por considerar que a especulativa e biologizante postulação deste instinto inato tendia a justificar as relações de poder vigentes na sociedade.¹⁷² Na *Dialética*, no entanto, a existência de instintos destrutivos voltados a distintos alvos no decorrer da história é um importante elemento explicativo para o antissemitismo. Mesmo nesse contexto, o instinto de morte não adquire uma concepção biologizante, mas é tratado como uma decorrência das renúncias impostas pela civilização. A possibilidade deste deslocamento é um reflexo da própria forma como Freud apresentou a questão. Primeiramente postulado para explicar a compulsão de repetição, mas também as manifestações de sadismo e ódio (cf. Laplanche e Pontalis, 1992, pp.408-409), o instinto de morte é caracterizado em *Além do princípio do prazer* (1920), trabalho que toma amplamente de empréstimo temas da biologia, como o ímpeto de retorno ao estado inorgânico. Mas, posteriormente, em *O mal-estar na*

¹⁶⁹ Correspondência a Adorno de 24 de setembro de 1940.

¹⁷⁰ Também na *Dialética*, os autores consideram que a interiorização que originava o eu e o supereu de cada indivíduo em confronto com a vida social cede espaço à identificação no capitalismo pós-liberal: “em vez da interiorização do imperativo social – que não apenas lhe confere um caráter mais obrigatório e ao mesmo tempo mais aberto, mas também emancipa da sociedade e até mesmo faz com que se volte contra a sociedade – tem lugar uma identificação pronta e imediata com as escalas de valores estereotipadas” (DE, p.163). Assim, “as associações e as celebridades assumem as funções do eu e do supereu, e as massas, despojadas até mesmo da aparência da personalidade, deixam-se modelar muito mais docilmente segundo os modelos e palavras de ordem dadas, do que os instintos pela censura interna (...) O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais resultado de um processo dialético entre o sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria” (DE, p.166;169, tradução modificada).

¹⁷¹ A comparação da menção às categorias de medo [*Furcht*], terror [*Schreck*], angústia [*Angst*] e horror [*Grauen*] na *Dialética* a formulações freudianas de *Inibição, sintoma e angústia* e *Além do princípio do prazer* é outra via possível do estudo desta aproximação (cf. Marin & Nobre, 2012).

¹⁷² Horkheimer critica da seguinte maneira os efeitos da concepção do *instinto de morte* em 1936: “a civilização é constantemente ameaçada com a desintegração e uma duradoura melhoria das condições sociais é impossível (...) todo tipo de coerção e de leis, assim como a moralidade e a religião, são tentativas de remediar os efeitos do eterno instinto de destruição. Uma ‘elite’ sempre será necessária para conter as massas propensas à destruição em xeque” (EG, p.104).

civilização (1930), ele é exposto tendo em perspectiva as renúncias instintuais demandadas pela vida em civilização. Como observa Renato Mezan, a investigação freudiana do instinto de morte é de início permeada por temas biológicos:

a “especulação” de *Além do princípio do prazer* convocará os protozoários, a vesícula de substância viva e a polaridade soma/germe das células dos organismos superiores. Mas esta direção é substituída por outra, que vem mais uma vez assinalar quão indissolúvelmente ligadas estão a análise da cultura e a elaboração da teoria psicanalítica: progressivamente, o espaço de manifestação da pulsão de morte será identificado na esfera da civilização (Mezan, 1997, p.433).

“Elementos do antissemitismo” apoia-se muito mais na gênese cultural do instinto de morte, com mediações históricas para dar conta do ineditismo da manipulação propiciada pelo aparato de dominação racionalizado do período pós-liberal. Assim, a concepção do instinto de morte já não é mais o ponto de tensão entre a teoria crítica e a psicanálise freudiana que justificava a preferência pela abordagem de Nietzsche no que diz respeito aos instintos agressivos nos anos 1930, como explicitado no capítulo anterior do presente trabalho.¹⁷³

Um elemento basilar da teoria crítica nos anos 1940 também tem afinidade com a teoria freudiana: a investigação dos desdobramentos da repressão aos instintos por meio da referência mútua entre ontogênese e filogênese. A proposição de uma análise que remete os âmbitos ontogenético e filogenético um ao outro, por considerar que a lógica de um evento do passado da humanidade permanece na psique individual, tem afinidade com o procedimento freudiano em *Totem e tabu* (1913). Nesta obra, Freud tece comparações entre as proibições do totemismo e os desejos edípicos dos indivíduos; entre o suposto parricídio originário seguido do acordo entre irmãos e o surgimento do complexo de culpa e da neurose, como forma patológica. Freud também enuncia, através do mito, uma “tese sobre a origem e a essência da sociedade e de suas instituições principais” (Mezan, 1997, p.560), com base em uma forma de contrato que tem como fator mediador a renúncia.¹⁷⁴ Por sua vez, no excurso sobre Ulisses da *Dialética*,

¹⁷³ Como observa Jarvis com base em uma conferência de 1946 que seria posteriormente publicada sob o título “A psicanálise revisionista”, Adorno tem afinidade com os aspectos usualmente denominados “deterministas” da teoria freudiana, a exemplo de seu interesse no tema da compulsão de repetição, por considerar que provêm uma inspiração materialistas e que servem melhor ao combate à dominação social (Jarvis, 1998, p.81). Para Adorno, “Freud não pode fornecer uma antropologia viável; menos ainda a terapia psicanalítica pode ser corroborada; a psicanálise tampouco pode ser simplesmente inserida na sociologia para produzir uma psicologia social, seja do feitio de Fromm ou Talcott Parsons. Adorno não se une, no entanto, àqueles que censuraram a psicanálise freudiana por pressupor a categoria do indivíduo e por uma atenção insuficiente à historicidade” (idem, p.82). No entanto, como será exposto no item 2.3 deste capítulo, nas discussões que deram origem à *Dialética* a psicanálise tem um estatuto mais precário na avaliação dos autores, por se deixar levar pela ilusão necessária da categoria do indivíduo e por sua afinidade com o positivismo (GS 12, pp.439-450).

¹⁷⁴ Como observa Whitebook, “em *Totem e tabu*, ele [Freud] havia argumentado que o assassinato primordial e sua seqüela, que constituem nos atos fundantes da civilização, resultam em um arranjo de

Horkheimer e Adorno insistem na permanência da lógica do sacrifício no presente subjazendo a racionalidade e observam que a infância seria ainda hoje em certa medida uma repetição das provações a que a humanidade se submeteu para a atingir a formação do eu (DE, p.39). Este interesse na lógica do pensamento primitivo devido à sua relação com o presente já é manifesta por Horkheimer em 1936: “sabemos da psicologia moderna que, no inconsciente, tendências antigas da raça humana vivem, ou melhor, que a lógica da vida psíquica inconsciente do homem moderno de pensar e sentir está intimamente relacionado com as primitivas” (“Die Funktion der Rede in der Neuzeit”, de 1936, GS 12, p.35). Embora também para Nietzsche o presente não esteja totalmente apartado de alguns caracteres humanos vinculados à sua pré-história, a exemplo da prevalência da crueldade em distintas formas, está ausente na filosofia de Nietzsche esta via dupla de investigação, pensando as relações familiares e em grupo e as lógicas do pensamento primitivo, finalmente realizada na teoria crítica dos anos 1940.

No entanto, esta aproximação da *Dialética* com *Totem e tabu* deve ser relativizada, como evidencia a crítica de Horkheimer e Adorno à analogia freudiana entre o pensamento mágico e a atitude do neurótico quanto à onipotência do pensamento. Os autores apontam um erro na caracterização do pensamento mágico por Freud, ao afirmarem que a magia não persegue os seus fins pelo distanciamento em relação ao objeto como faz a ciência, mas pela mimese. Também é criticada a falsa separação entre os processos psíquicos e a realidade material que levaria Freud a postular anacronicamente que já na forma de pensamento típica do animismo há uma confiança inabalável na capacidade de dominação. Tal confiança na capacidade de dominação, apontam os autores, só emerge com o desenvolvimento da ciência (cf. DE, p.22). Através desta crítica aparentemente pontual, é possível notar que, ainda que interessados na lógica do pensamento primitivo, os autores propõem mediações e referências ao processo social ausentes neste trabalho de Freud¹⁷⁵ e é sob esta orientação que a sua apropriação da

renúncia que provê a civilização com sua estrutura básica. O episódio todo culmina, de uma forma perfeitamente hobbesiana, no contrato social entre irmãos através do qual eles renunciam mutuamente o direito à plena expressão de seus instintos sexuais e agressivos em troca dos benefícios da vida social civilizada” (Whitebook, 1995, p.22).

¹⁷⁵ Pode-se observar a ausência de mediações da história material na analogia freudiana entre o pensamento “primitivo” e os estágios primeiros de desenvolvimento dos indivíduos em seu tempo, posicionando a “inserção do indivíduo na cultura” como “repetição, em cada caso, do evento inaugural” (Mezan, 1997, p.489). Esse déficit abre caminho à interpretação de que, para Freud, “numa espécie determinada, cada indivíduo durante seu desenvolvimento embriológico reproduz de modo abreviado (e, portanto, deformado) as etapas da evolução da espécie. (...) O mito toma assim proporções de princípio heurístico essencial, atuando tanto no inconsciente individual como na gênese das formações sociais e na origem de conteúdos culturais da máxima importância” (idem, p.434-435). A diferença entre indivíduo e sociedade parecer ser,

psicanálise a investe de um caráter de teoria social, como parte do projeto de uma antropologia dialética que orienta a *Dialética*, tema investigado por Marin & Nobre (2012, p.106).

Estas breves observações sobre o papel da psicanálise na teoria crítica, aqui necessárias por compartilhar terreno com a filosofia de Nietzsche em relação a temas, conceitos e sobretudo por serem profícuas aliadas na abordagem do problema da dimensão subjetiva da dominação, são apenas introdutórias. No decorrer do capítulo, o tema da psicanálise será acionado novamente sempre que favorecer a compreensão da recepção de Nietzsche ou que compartilhem terreno nas argumentações da *Dialética*.

2.3 Origens do interesse na “investigação genética do indivíduo” na *Dialética do esclarecimento*

Nas discussões a partir de janeiro de 1939 para a elaboração da *Dialética do esclarecimento*, parte-se do diagnóstico de que a autonomia do indivíduo tão celebrada no período liberal havia sido ilusória e de que o capitalismo monopolista apenas revela o seu caráter fictício e as contradições que portava desde o princípio.¹⁷⁶ Tais discussões têm como ponto de partida a caracterização do indivíduo na sociedade moderna como ideologia e desvelam a incapacidade da psicologia e da crítica à ideologia de abordarem o problema de modo adequado. Em face disso, é explicitada a opção por um método

desta maneira, uma diferença não de natureza, mas de escala (idem, p.454); “a dimensão social, com os componentes sociais e com os conflitos que lhe são inerentes, não é jamais considerada em sua especificidade” (idem, p.505). A teoria crítica apresenta suas analogias com maior cautela, sem abrir caminho à interpretação de que a história individual repete o mesmo percurso de formação primitiva, fazendo apenas analogias em relação a um tipo de experiência similar. É essencial notar, nesse sentido, as referências a peculiaridades da sociedade pós-liberal, aos efeitos da divisão do trabalho e da reificação. Como se verá a seguir, o projeto da psicanálise como um todo é também alvo dos autores por seus aspectos positivistas e sua incapacidade de dar conta das transformações históricas que afetam os indivíduos (GS 12, pp.439ss)

¹⁷⁶ A passagem a seguir do capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética* revela a compreensão dos autores sobre o caráter ambíguo do indivíduo, bem como a especificidade histórica do presente: “A cultura de massas revela assim o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia, e seu único erro é vangloriar-se por essa duvidosa harmonia do universal e do particular. O princípio da individualidade estava cheio de contradições desde o início. *Por um lado*, a individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico. Todo personagem burguês exprimia, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. O indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social. O poder recorria às relações de poder dominantes quando solicitava o juízo das pessoas a elas submetidas. *Ao mesmo tempo*, a sociedade burguesa também desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas os fins privados. (...) É só por isso que a indústria cultural pode maltratar com tanto sucesso a individualidade, porque nela sempre reproduziu a fragilidade da sociedade” (DE, pp.128-129).

genético, pela decomposição [*Auflösung*] histórica não apenas do conceito de indivíduo, mas do indivíduo em sua efetividade, e pelo estudo dos mitos como paradigma da passagem da natureza para a cultura, na origem do pensamento, da linguagem e da memória (GS 12, pp.457-458).

Os autores partem do método marxiano de investigação de categorias, não meramente descritivo, mas portando uma crítica imanente:

Marx não pretendia expor de maneira positivista em função de quais leis a troca se dá “efetivamente”, mas extrai da sociedade burguesa os critérios de legalidade que ela mesma constituiu, mostra que ela não é capaz de satisfazê-los e os mantém ao mesmo tempo como expressão negativa de uma constituição social justa (GS 12, p.438).

Esta investigação aponta a não realização efetiva e o caráter ideológico da concepção de indivíduo: “o indivíduo é um fenômeno necessário, mas simples aparência. O fato de que há individuação não decorre do acaso, mas é necessariamente ligado ao movimento da sociedade em seu conjunto. O erro reside aqui: eleva-se o fenômeno ao nível da essência” (GS 12, p.450). Os autores opõem esta compreensão dinâmica dos conceitos ao positivismo, que não considera as suas mediações, a sua historicidade. Mas também ponderam que não se pode insistir na categoria do indivíduo tal como usualmente formulada “não apenas porque a liberdade predicada sobre ele não foi realizada, mas também porque não se pode compreender a substancialidade do indivíduo a não ser que ela seja considerada socialmente determinada” (GS 12, p.439).

Nesta distinção entre a confrontação estática dos conceitos positivista, a crítica da ideologia marxiana (que se revela insuficiente) e a necessidade de compreender a determinação social inerente à categoria de indivíduo, observa-se que o procedimento da psicologia, e mais especificamente da psicanálise freudiana, se afina com o positivismo. A psicologia é criticada pelo intento de transformar o indivíduo e a sociedade partindo do que o indivíduo se tornou e a psicanálise é considerada inapta a dar conta das transformações históricas às quais o indivíduo é submetido (GS 12, pp.39ss). A crítica aos aspectos positivistas intrínsecos à psicanálise tem por alvo um suposto uso sem mediação e reificante do conceito de indivíduo, o fato de a análise hipostasiar princípios particulares em universais e a exclusão do novo.¹⁷⁷ Mais importante, o seu esforço em

¹⁷⁷ Afirmam os autores: “A característica fundamental do positivismo consiste no fato de almejar, por princípio, à exclusão do novo. (...) Que não há nada de novo – eis o que se oculta igualmente por trás da tese analítica sobre o sentido dos sintomas que é sempre retroativa, referindo-se ao que já foi. É possível identificar o caráter positivista de diversos motivos analíticos. O eu analítico é a unidade da consciência positivista. A regressão é a retenção. Parte-se sempre de algo intencional, de um dado imediato e inferimos o sentido a partir daí. Toda a arquitetura do inconsciente em Freud é no fundo adequada à arquitetura positivista do conhecimento” (GS 12, p.444)

apaziguar a contradição entre a concorrência e a exigência de felicidade é desvelado como inútil e revela a sua função social e política de suporte das formas atuais de dominação social, por buscar a reconciliação com o existente (GS 12, pp.442-444).¹⁷⁸ Nesse sentido, em “O fim da razão”, Horkheimer se refere à psicanálise como “a coruja de Minerva, que levantou voo quando as sombras da escuridão já estavam se formando sobre toda a esfera da vida privada” (FR, p.376).

Além da consideração metodológica mais geral de que a gênese dos conceitos, sua mediação histórica, não deve ser ignorada como ocorre no positivismo pois é um elemento da verdade (GS 12, p.449), os autores oferecem uma justificação para o esboço de um novo procedimento em relação à categoria de indivíduo que leva em conta a sua especificidade, a saber, o fato de que o seu enigma “não pode ser resolvido enquanto a crítica não parar de proceder mais ou menos do exterior, tomando como fio condutor a relação entre o indivíduo e o todo, e não tentar apreender o todo na origem do próprio indivíduo” (GS 12, p.454). Horkheimer afirma ser preciso “compreender o indivíduo de maneira genética” por meio de uma teoria do indivíduo apoiada no mito, uma vez que o objeto do mito é “o sujeito que se emancipa” (GS 12, p.454) e a identidade do sujeito se constitui nesta transição. Tomando o mito como limiar entre natureza e cultura, Adorno assevera que os mitos são “a tentativa de encontrar palavras para o estágio pré-individual da humanidade, para a qual a linguagem não tem palavras” (GS 12, p.455) e explicita no mito uma ambiguidade similar àquela que permeia a categoria de indivíduo:

A duplicidade se encontra exatamente neste ponto: o mito atesta ao mesmo tempo em que medida o homem sucumbe inelutavelmente ao reino da natureza [*Naturverfallenheit*] e a possibilidade de se emancipar. (...) O caráter paradoxal dos mitos não permite aceitar tal qual aquela categoria de indivíduo nem a contestar (...) Os conflitos contidos nos mitos são os esquemas para compreender a origem do indivíduo e, mais precisamente, o que há nele de “efetivo”, em relação à aparência individual [*und zwar für das, was daran "wirklich" ist wie für den individuellen Schein*]. Eis o “salto qualitativo” (GS 12, p.461).

¹⁷⁸ “Na verdade, na posição de partida da psicanálise o indivíduo já não existe, ou seja, o mecanismo de concorrência, que está na base da formação das mônadas, já é disfuncional a tal ponto que a constituição da mônada já não se dá, que o ‘comportamento racional’ do homem não prevalece a não ser em estratos infinitamente finos de seu comportamento. A análise procura hoje dar conta dessa situação transformada de maneira imediata e salvar o indivíduo que já não existe. Isso se manifesta, por um lado, no fato de que estabelece o princípio do Eu que deve levar em conta o princípio de realidade como momento da identidade, ainda que há um bom tempo só se comporte em conformidade com o princípio de realidade aquele que reage sem identidade própria, de modo behaviorista. Por outro lado, apesar de seu reconhecimento dos ‘conflitos’, ela procura, através de suas categorias, acalmar a contradição entre o motivo de concorrência e a exigência de felicidade, ao conceber o próprio inconsciente exclusivamente em categorias monadológicas e sob a lógica da concorrência” (GS 12, pp.440). Afirma-se também que a psicanálise “almeja unicamente a tornar o homem apto a essa forma de sociedade que ela crê ser eterna (...) a análise serve à uniformização dos homens (...) a psicanálise é importante para o mecanismo da dominação” (GS 12, pp.442-444).

A esta afirmação, Horkheimer complementa: “o conceito de indivíduo que queremos reter será então um conceito sem nenhuma determinação psicológica” (GS 12, p.454). Para Horkheimer, “o indivíduo começa quando os impulsos [*Impuls*] têm seu ponto de partida no particular e não mais no coletivo” (GS 12, p.455).

A percepção do caráter ideológico do indivíduo é dirigida para muito além das condições materiais da sociedade burguesa e do conceito de indivíduo que lhe corresponde; é agora voltada para a individuação em sua origem. Os autores questionam por meio de uma decomposição histórica “o indivíduo ele mesmo, e não somente o conceito de indivíduo” (GS 12, p.452), buscando “vislumbrar o que pode ser salvo do conceito de indivíduo sem recair em um conceito abstrato de individualidade burguesa” (idem, ibidem), afirma Adorno. Deste modo, como observa Alfred Schmidt, nos anos 1940 há um deslocamento nos objetivos do estudo do mito em relação à primeira referência de Horkheimer ao tema em “Origens da filosofia burguesa da história” (1930). Neste escrito, com base no estudo da concepção do mito de Vico, Horkheimer ressaltara o aspecto superestrutural do mito, a sua derivação das condições sociais (cf. Schmidt, 1986, p.202). Por sua vez, na *Dialética*, o processo de hominização compreendido por meio do recurso a narrativas míticas é o cenário da investigação da “restrição da razão burguesa”, como afirma Adorno (GS 12, p.462), e lógicas oriundas do mito ainda operantes no presente são desveladas.

A seguir, após uma introdução dos principais elementos da crítica à razão nos escritos de Horkheimer dos anos 1940, este capítulo tratará da investigação genética tal como levada a cabo na *Dialética*: uma investigação filogenética da formação da subjetividade e da razão que visa a explicitar o vínculo entre racionalidade e poder. Este é o cerne da recepção de Nietzsche por Horkheimer e Adorno, tanto com relação ao caráter agonístico da formação do indivíduo, apoiado na compreensão da epopeia pelo jovem Nietzsche, como na elaboração da noção de interiorização / introversão do sacrifício, que porta diversos operadores presentes na descrição da “domesticação do homem” da *Genealogia da moral*.

3. A introdução da crítica à razão com base na investigação filogenética da formação da subjetividade

Devido à consideração de que a forma global de dominação social vigente em seu tempo não seria oriunda somente dos desdobramentos do capitalismo pós-liberal,

monopolista e autoritário, mas teria afinidade com formas de dominação do passado que reemergem em seu tempo, como testemunha a teoria de *rackets*, Horkheimer e Adorno já não restringem suas investigações aos fenômenos econômicos, políticos ou psíquicos imanentes à sociedade burguesa na *Dialética do esclarecimento*. Metodologicamente, em vista da desconfiança em relação à ciência e aos aspectos positivistas da própria psicanálise, há um deslocamento para uma crítica da razão instrumental filosoficamente orientada. Como observa Dubiel, a filosofia se torna o refúgio de resistência às tendências de seu tempo, voltando-se contra a própria tradição racionalista ocidental de que faz parte (cf. Dubiel, 1985, pp.95,104-105,125). Horkheimer e Adorno depositam suas esperanças na insistência na capacidade de autorreflexão inerente à especulação filosófica, capaz de evitar os ataques do positivismo e do pragmatismo e abrir caminho para a recuperação deste potencial, reflexão esta proporcionada por uma crítica à razão que parte de suas origens no processo de hominização. É em face do interesse em uma investigação profunda da racionalidade que transcende o presente que a filosofia de Nietzsche é significativa para os autores nos anos 1940.

A proposição de uma crítica à razão por Horkheimer não está vinculada exclusivamente à sua colaboração com Adorno. As primeiras afirmações sobre o vínculo entre razão e dominação e sobre a sua redução ao cálculo remontam a escritos de meados dos anos 1930, a partir de “Autoridade e família” (1936). Neste texto, o autor explicita pela primeira vez o vínculo entre a racionalidade burguesa e a adaptação: “a mais completa adaptação possível do sujeito à autoridade efetiva da economia é, ao mesmo tempo, a forma da razão na realidade burguesa” (AF, p.202).¹⁷⁹ As causas do mais recente esvaziamento dos ideais orientadores do pensamento burguês e do abandono da luta contra autoridade são atribuídos aos próprios traços irracionais que acompanham a

¹⁷⁹ Paralelamente, em seu estudo sobre Wagner de 1938, Adorno identifica nesta tendência à adaptação que permeia a realidade burguesa um prelúdio do totalitarismo: “Ele [Wagner] é um exemplo inicial da função cambiante da categoria burguesa de indivíduo. Em sua luta desesperada com o poder da sociedade, o indivíduo procura evitar sua própria destruição ao se identificar com aquele poder e assim racionalizar a mudança de direção como realização individual autêntica (...) Em períodos históricos tardios, estas características adquiriram grande significância (...) pois os pontos focais de decadência no caráter burguês, em termos de sua própria moralidade são protótipos de suas transformações subsequentes na era do totalitarismo” (Adorno, 2009, p.7). Estas considerações refletem a forte impressão que o ensaio “Egoísmo e movimento e libertação” causou em Adorno e adiantam temas que seriam desenvolvidos por ambos os autores na *Dialética*, partindo da análise dos mitos gregos. Nesse sentido, lê-se, por exemplo: “se fossemos resumir a ‘ideia’ do *Anel* [as quatro óperas que compõem a saga *O Anel de Nibelungo*] em palavras simples, diríamos que o homem se emancipa da identidade cega com a natureza da qual ele surge; então adquire poder sobre a natureza apenas para sucumbir a ela a longo prazo” (Adorno, 2009, p.136).

racionalidade burguesa desde o princípio.¹⁸⁰ Neste contexto, acompanhando o desenvolvimento material da classe burguesa, Horkheimer postula que a predominância dos aspectos irracionais do pensamento burguês em detrimento de sua promessa de libertação deve-se à consolidação do poder desta classe no século XIX:

Antes que a burguesia ganhasse participação no poder político, situavam-se neste pensamento, em primeiro plano, liberdade e confiança na própria razão, a partir da qual deveriam ser construídas como equação matemática a forma do regime e a moral. Sob o próprio domínio burguês, no liberalismo, este traço racionalista recua diante do traço empirista. Contudo, ambos os elementos, espontaneidade da razão e heteronomia, liberdade e obediência cega, autonomia e senso da impotência, falta de respeito e admiração sem crítica, intransigência no principal e desorientação na realidade, teoria formalista e tola soma de dados, encontram-se mais ou menos arbitrariamente lado a lado, tanto na vida pública de toda a época, quanto também nos seus produtos ideológicos (AF, p.209, grifo nosso).

De modo mais contundente, no ensaio “Montaigne e a função do ceticismo” (1938), afirma-se que o conceito de razão burguês seria limitado devido à sua tendência a “subordinar a verdade ao poder” (Horkheimer, 1993b, p.278), por ser pautado “em termos particulares, como o cálculo da vantagem individual, e, portanto, em forma inadequada” (idem, p.310). Horkheimer considera que este elemento irracionalista está “tão profundamente arraigado na situação econômica da burguesia como os traços liberais, permeia toda a história da era moderna e limita o seu conceito de razão” (idem, p.278). O relativismo cético é descrito como uma expressão desta restrição da racionalidade pois respeitava as convicções religiosas apenas na medida em que serviam de instrumento para a dominação social; porém, quando o intelecto ameaçava a adaptação à ordem burguesa, tanto o ceticismo como o protestantismo haviam revelado os seus traços anti-intelectualistas: “a mente é má apenas enquanto teoria crítica e prática; na medida em que cai em linha e se subordina – como eficiência burguesa padrão, entendimento prático e trabalhos culturais – é tolerada” (idem, p.276). À diferença dos escritos dos anos 1940, estes textos têm por base a “dialética da sociedade burguesa”, como a denomina Abromeit (2001, p.147), uma investigação histórica que visa a compreender a suspensão dos ideais antiautoritários e a infiltração da irracionalidade no pensamento burguês tendo como cenário o desenvolvimento material da classe burguesa

¹⁸⁰ Escreve Horkheimer: “o pensamento burguês tem início como luta contra a autoridade da tradição e contrapõe-lhe a razão de cada indivíduo como fonte legítima de direito e verdade. Ele termina por divinizar a mera autoridade como tal, que é tão vazia de conteúdo como o conceito de razão, desde que justiça, felicidade e liberdade deixaram de ser para a humanidade palavras de ordem histórica” (AF, p.195). Isso ocorre pois, no decorrer da sociedade burguesa, “o contraste entre razão e autoridade, inicialmente agudo, é crescentemente atenuado pelo desejo de explicar esta por aquela” (AF, p.197), afirma o autor, tomando como exemplo Fichte.

Em “O fim da razão” (1941), texto que apresenta os primeiros resultados de sua colaboração com Adorno, também são tematizados a tendência de redução da razão ao seu uso pragmático, à adaptação de meios e fins, e as decorrências disso sobre os ideais de “liberdade, justiça e verdade” e sobre o anseio pela ordenação racional das relações sociais, sobrepujados pela apologia do existente (FR, p.366). A origem dos vícios da razão é situada nela mesma, tal como se desenvolveu ao longo da história em interação com as diferentes etapas do capitalismo. Assim, embora a razão tenha sido desde o mundo antigo um instrumento de adaptação, induzindo “o indivíduo a subordinar-se à sociedade quando não for poderoso o suficiente para moldar a sociedade conforme os seus próprios interesses” (FR, p.368), representando a necessidade de fazer violência a si em nome da vida do todo, de dominar instintos e sentimentos rebeldes e interiorizar na consciência inibições impostas de fora, os seus traços destrutivos só se agravam no presente em interação com um certo arranjo econômico, social e político (cf. FR, p.369). No capitalismo liberal, a divisão da sociedade em grupos de interesse entrara em conflito com as pretensões universalistas da razão expressas na filosofia racionalista; no período monopolista, prevalece como motivação racional apenas a autoconservação e florescem as tendências relativistas que já cercavam a razão (FR, pp.370-371). Em um longo processo histórico, é disseminada “aquela fria racionalidade tão característica do indivíduo moderno” (FR, p.373). Isso atinge até mesmo as camadas mais baixas da população, inicialmente alheias a esta racionalidade por não partilharem do suposto “interesse comum” e assim terem de ser “tornadas sociáveis” à força e exortadas à renúncia aos instintos, a subordinar suas vidas a fins distantes e a empregar um “raciocínio objetivo, consistência e comportamento pragmático” (FR, p.373) assentado na “inversão da compulsão externa para a compulsão da consciência” (FR, p.374), atividade desempenhada especialmente pelos idealizadores da Reforma protestante.

Horkheimer explicita, deste modo, que a fragilidade da razão advém de sua contradição com a realidade, da não realização dos ideais de justiça, liberdade e verdade que se tornam vítimas do ceticismo inerente à razão. Esta contradição das promessas da racionalidade com a realidade é também a origem da necessidade de dominação, seja apenas por coerção, seja acompanhada pela interiorização das demandas sociais. Em “O fim da razão”, já há referências à renúncia aos instintos e à interiorização e a crítica à razão é vinculada ao colapso do indivíduo autônomo:

A destruição do dogmatismo racionalista por meio da autocrítica da razão, levada a cabo pelas sempre renovadas tendências nominalistas na filosofia, agora foi ratificada pela realidade histórica.

A própria substância da individualidade, à qual estava vinculada a ideia de autonomia, não sobreviveu ao processo de industrialização. A razão degenerou porque era uma falsa projeção de uma falsa universalidade que agora mostra que a autonomia do sujeito foi uma ilusão. O colapso da razão e o colapso do indivíduo são a mesma coisa (FR, p.376).

No entanto, o tema é abordado de modo mais detido apenas no excuro I da *Dialética*.

Vale a pena retomar de maneira ampla a caracterização das duas obras mais proeminentes dos anos 1940, a *Dialética do esclarecimento* e *Eclipse da razão*. A *Dialética* condensa, após um longo período de discussões, as principais conclusões sobre diagnóstico e método para prover a teoria crítica da capacidade de enfrentar os desafios do seu tempo. Ela foi publicada em alemão e é apresentada como “fragmentos filosóficos”, opção que parece advir sobretudo das teorizações de Adorno sobre estilo, mas também do apreço de ambos os autores pelo uso de aforismos. *Eclipse da razão* foi redigido com base nas conferências proferidas por Horkheimer nos Estados Unidos em 1944 e revisadas por Adorno. Publicado em inglês e conforme um estilo mais acessível, este livro tem algumas similaridades com a *Dialética*, mas toma caminhos bastante distintas em alguns tópicos.

Na *Dialética*, o objeto investigado é o pensamento esclarecido, orientado pela busca de libertar a humanidade do medo através da dominação da natureza. O projeto de esclarecimento tal como definiu Kant em “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento” era a emancipação por meio da saída do homem da menoridade e do uso livre de seu entendimento. Horkheimer e Adorno complementam a descrição deste processo com a referência aos conceitos weberianos de racionalização e desencantamento do mundo, que dizem respeito a desdobramentos do capitalismo e da modernidade e, realocados neste novo quadro, propiciam um viés crítico àquele projeto de investir os homens como senhores da natureza. O esclarecimento viria a se revelar ambíguo em vista dos excessos da racionalidade e da perda de sentido no mundo moderno, fenômenos já observados por Weber. Para os autores, a racionalização se torna uma força opressiva contra todos os fins que não sejam pragmáticos e o desencantamento do mundo abre caminho à perseguição, sob a pecha de metafísica, a todo pensamento não integrado (cf. DE, p.17). A tese dos autores é de que a autonomia se torna menoridade quando a tentativa do esclarecimento de escapar da dominação falha em face do seu entrelaçamento com o mito.

O capítulo “Meios e fins” de *Eclipse da razão* problematiza a redução da razão à sua dimensão instrumental ao cabo de um processo que remonta à Grécia antiga e se consolida em seu tempo, com referência a uma distinção entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva. A razão subjetiva diz respeito às habilidades lógicas e de cálculo,

caracterizada como “capacidade de calcular probabilidades e assim coordenar os meios adequados para um *fin* dado” (ER, p.5), sendo os fins “mais ou menos tomados como evidentes e supostamente autoexplicativos” (ER, p.3) em termos de autoconservação. Na filosofia, corresponde às tendências empiristas e céticas que desembocam no pragmatismo e no positivismo, como instrumentalização e formalização da razão. A razão objetiva, vigente nos grandes sistemas filosóficos, pressupunha a referência a verdades que têm precedência sobre o indivíduo, a uma razão inerente à realidade, à existência de preceitos universais e absolutos, visando à reconciliação da “ordem objetiva do ‘razoável’ como a filosofia a concebia, com a existência humana, incluindo o autointeresse e a autoconservação” (ER, p.5). Esta forma de razão teria se desenvolvido desde a Grécia Antiga, sendo inerente a filosofias desde Platão até o idealismo alemão e aos ideais burgueses que tomavam a razão como autoridade suprema, capaz de prover harmonia. Ainda que seja evidente o vínculo destes ideais com concepções da classe dominante, estes propiciavam, por meio da contraposição entre ideal e efetividade, uma via de crítica ao *status quo* e o potencial para transcendê-la.

O domínio da razão subjetiva implica que não se pode mais fazer afirmações sobre verdades objetivas, e, portanto, sobre imperativos morais e éticos (ER, pp.9-10). A razão se torna, assim, particular, formal e relativista. Os autores descrevem esta redução da razão da seguinte forma:

tendo desistido da autonomia, a razão se tornou um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, acentuado pelo positivismo, a sua falta de relação com o conteúdo objetivo é enfatizada; em seu aspecto instrumental, acentuado pelo pragmatismo, sua rendição aos conteúdos heterônimos é enfatizada. A razão foi completamente subordinada pelo processo social. Seu valor operacional, o seu papel na dominação dos homens e da natureza, foi transformado no único critério (ER, p.21).

Os potenciais emancipatórios se encontram bloqueados pois a possibilidade de retorno acrítico à razão objetiva só pode ser infrutífera, como atesta a posição de Horkheimer em relação ao neotomismo, no capítulo “Panaceias conflitantes”:

a transição da razão objetiva para a razão subjetiva não foi acidental e o processo de desenvolvimento das ideias não pode ser revertido arbitrariamente a qualquer momento. Se a razão subjetiva na forma de esclarecimento dissolveu a base filosófica das crenças que foram uma parte essencial da cultura ocidental, foi capaz de fazê-lo pois esta base se revelou muito fraca. Seu retorno, portanto, é completamente artificial serve ao propósito de preencher uma lacuna” (ER, p.62).

A razão objetiva tem especificidades e limitações e não pode ser convocada para combater a razão subjetiva, como proporia, nas palavras do autor, o tipo de “filosofia dogmática que tenta deter o pensamento em um certo ponto” (ER, p.80).

Apesar de a argumentação da *Dialética do esclarecimento* e de *Eclipse da razão* tomar caminhos distintos, estas obras compartilham alguns temas base: o primeiro a ser aqui comentado diz respeito à autoconservação, desvelada como motor da dominação da natureza e, conseqüentemente, da constituição da razão, acompanhado da consideração do destino deste impulso no presente; em segundo lugar está uma análise detida do sentido da dominação da natureza interna e externa, a sua compreensão através de uma análise do processo do trabalho e também de seu vínculo com a racionalidade.¹⁸¹

A centralidade da busca pela autoconservação advém do seu papel fundante na formação da subjetividade e da razão, na medida em que a necessidade de dominação das forças da natureza vem a requerer a capacidade de cálculo de meios e fins. Por outro lado, a ânsia pela conservação de si prevalece no presente, em contextos em que a vida humana não é diretamente ameaçada, como uma lógica cristalizada e um clamor por uma atitude adaptativa, cuja a medida é “*success or failure*” e tem sua plena expressão no pragmatismo, de acordo com o qual a verdade é desejada apenas na medida de sua eficiência (DE, pp.35-36; ER, p.45). *Eclipse da razão* marca especialmente bem esta passagem da conservação de si como atitude racional, relacionada a fins que transcendem as vantagens subjetivas, para a “cultura de autoconservação como fim em si mesma”, (ER, p.94), caracterizada pelo “ajustamento aos requisitos para a preservação do sistema” (ER, p.96) e pela negação de toda atitude não pragmática, na medida em que o modo de produção típico da sociedade industrial requer flexibilidade e rapidez de reflexos (ER, p.101), diagnóstico em linha com as conclusões da *Dialética*.

¹⁸¹ Importa fazer uma observação sobre este uso indistinto dos termos racionalidade [*Rationalität*] e razão [*Vernunft*]. Usualmente, a racionalidade poderia ser entendida como um subproduto da razão e relacionada ao processo social, ao passo que o termo razão faria referência a uma totalidade. Uma tal distinção teria sentido em *Eclipse da razão* em vista da oposição entre razão objetiva e subjetiva e ao caráter restrito da segunda. No entanto, Horkheimer e Adorno usam os termos de modo indiferenciado nos anos 1940. Por exemplo, na passagem a seguir da *Dialética*, o termo razão parece fazer referência a uma totalidade, confrontada com os fenômenos econômicos: “a própria razão [*Vernunft*] se tornou um mero adinículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba” (DE, p.37). Mas, posteriormente, fala-se em uma “razão ordenadora”, o que representaria um traço específico da razão e assim poderia ser mais corretamente relacionado à ideia de racionalidade; fala-se também de uma racionalidade “desde o início”: “Na epopeia, que é o oposto histórico-filosófico do romance, acabam por surgir traços que a assemelham ao romance, e o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão [*Vernunft*] ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete” (DE, p.47). Por sua vez, o termo racionalidade também é empregado em sentido amplo historicamente: “A tendência não apenas ideal, mas também prática, à autodestruição, caracteriza a racionalidade [*Rationalität*] desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência evidencia-se sem disfarces (...) Seu ‘irracionalismo’ [em referência ao antissemitismo] é derivado da essência da própria razão [*Vernunft*] dominante e do mundo correspondente a sua imagem” (DE, p.15). Pode-se notar, assim, a pressuposição de uma “racionalidade” primordial e de uma razão que já porta em sua essência o irracionalismo. Em face desta indiferenciação, no presente trabalho os termos são tomados como intercambiáveis.

Quanto à dominação da natureza, importa ressaltar que ela é compreendida como um processo com duas vias, externa e interna. A dominação da natureza externa é desvelada como um ímpeto primordial, como os autores ilustram com referência ao Gênese, capítulo inicial da Bíblia que situa o homem como mestre da natureza (cf. DE, p.17ss; ER, p.104). Para realizá-la, foi necessário aos homens dominar a sua natureza interna, ou seja, renunciar à plena realização dos instintos, e dominar outros seres humanos para agirem como instrumentos no processo de trabalho organizado em divisão de funções, abrindo caminho à formação da razão. A centralidade deste tema nos trabalhos dos anos 1940 e o acento negativo sobre os seus efeitos representam um importante deslocamento em relação aos escritos dos anos 1930. Embora Horkheimer tenha proposto uma analogia entre a dominação da natureza e do homem em *Origens da filosofia burguesa da história* (1930) e criticado o sofrimento animal em *Dämmerung* (1926-1934) e em “Materialismo e moral” (1933),¹⁸² de modo geral a dominação da natureza era tomada como requisito ao desenvolvimento de uma sociedade emancipada, seguindo certa leitura de Marx de que o desenvolvimento técnico abriria caminho para a superação da ordem capitalista. Como exemplo, tomemos a seguinte passagem de “Sobre o problema da verdade” (1935), em que o autor resalta a importância da dominação da natureza racionalmente organizada:

Decerto, estão disponíveis os métodos para a produção da riqueza social, são amplamente conhecidas as condições dos efeitos benéficos da natureza, e a vontade humana é capaz de produzi-los. Mas este espírito e esta vontade existem de forma falsa e dilacerada. Do conceito de um sujeito que tem poder sobre uma coisa faz parte a capacidade de decidir-se e servir-se desta coisa de acordo com as suas intenções. Mas o domínio sobre a natureza não é exercido segundo um plano e intenção uniformes, mas constitui tão-somente um meio para indivíduos, grupos e nações, que o empregam na luta entre si e que, ao desenvolvê-lo, ao mesmo tempo o limitam crescentemente e o conduzem a fins destrutivos (SPV, p.143, grifos nossos).

Sua crítica, por enquanto, está dirigida aos fins que orientam a dominação da natureza.

Como observa Maurício Chiarello, nos trabalhos de Horkheimer dos anos 1930,

¹⁸² Em *Origens da filosofia burguesa da história*, Horkheimer explicita que a dominação da natureza e do homem estão na base da sociedade, prezando Maquiavel pelo estudo sistemático da dominação na ciência política: “a sociedade não é baseada apenas na dominação da natureza em sentido estreito (...) Ela é igualmente baseada na dominação de seres humanos por outros seres humanos. O agregado de caminhos que conduziram a esta condição e das medidas que servem à manutenção da dominação recebem o nome de política” (Horkheimer, 1993, p.315). O autor menciona o sofrimento animal nos aforismos “O arranhacéu”, “A impotência da renúncia”, “Europa e o cristianismo”, “A nova objetividade” de *Dämmerung* (cf. Horkheimer, 1986, pp.92, 121, 127,141). Em “Materialismo e moral”, refere-se a Schopenhauer por ressaltar a unidade dos homens com os animais: “Os animais precisam do homem. E mérito da filosofia de Schopenhauer ter exposto à plena luz esta unidade entre nós e eles. Os maiores dons do homem, principalmente a razão, não suprimem de todo a união que ele sente com os animais. Embora os traços do homem tenham um cunho especial, é evidente a afinidade entre a sua felicidade e miséria e a vida dos animais” (MM, p.78). Como relata Abromeit, Horkheimer chegou até mesmo a se engajar em uma sociedade de prevenção da crueldade contra os animais nos anos 1930 (Abromeit, 2011, p.242, nota 62).

como em Marx, natureza designa aquilo de cuja coerção os homens devem conseguir libertar-se mediante o estabelecimento de uma organização mais racional dos homens entre si e com a própria natureza. Notemos, pois, um sentido positivo conferido à dominação racional da natureza nesse período. Entendida sobretudo como organização racional da sociedade, como transformação das relações de produção, e não tanto como desenvolvimento das forças produtivas – muito embora seja esse desenvolvimento que, entrando em contradição com as relações dominantes, impulsiona sua transformação –, a dominação da natureza carrega um sentido emancipador. A partir da década de 40 (...) natureza passará a indicar tudo o que vige sob o signo da dominação, e a dominação técnica da natureza será uma coisa só com a opressão anímica e social que instaura a civilização e com ela progride (Chiarello, 2001, pp.37-38).¹⁸³

O tema da dominação dos subordinados no processo do trabalho é proeminente nas duas principais obras dos anos 1940 e intrincado à dominação da natureza interna. Na conferência “Revolta da natureza” de *Eclipse da razão*, Horkheimer observa que aqueles que primeiramente atingem disciplina tornam-se mestres e garantem a submissão dos demais pelo uso da força, mas posteriormente a dominação adquire uma dimensão subjetiva, quando o subordinado também interioriza a dominação e o seu “eu” se forma como agência de controle interno. Nesse sentido, afirma-se que “a história da civilização ocidental poderia ser escrita em termos do crescimento do eu na medida em que o subordinado sublima, isto é, interioriza, os comandos do mestre que o precedeu em autodisciplina” (ER, p.106). Na *Dialética*, a narrativa da passagem de Ulisses pelas sereias da *Odisseia* é interpretada em referência às renúncias do herói e de seus marinheiros. Como será explicitado adiante, esta descrição é central na argumentação da *Dialética* pois destas renúncias advém a negação da individualidade que se conservou, vítima da dominação.¹⁸⁴ Por fim, as consequências deste processo para a natureza, reduzida a mera “matéria caótica para uma simples classificação” (DE, p.21), e para o homem que apenas assim a experimenta são descritas somente na *Dialética*.

¹⁸³ Com relação aos trabalhos de Adorno, o tema da dominação da natureza já aparece de modo proeminente em “A ideia de uma história natural”, de 1932. Como observa Deborah Cook, Adorno já enfatizava a prevalência e a centralidade da dominação da natureza ao longo do processo de constituição da humanidade e no decorrer de toda a história humana. Nesse ponto, a autora considera residir uma aproximação de seu pensamento com as afirmações de Freud especialmente em *O mal-estar da civilização*, ressaltando, no entanto, uma importante diferença de orientação já acima mencionada, a posição mais crítica de Adorno em relação às renúncias exigidas da humanidade (Cook, 2014, pp.16-17).

¹⁸⁴ A metáfora das sereias, além da mais evidente metáfora sobre o processo de trabalho, tem um alcance bastante amplo, representando: as forças míticas às quais o herói se opõe e o seu poder incomensurável, ao qual apenas é possível sobreviver ao subordinar-se e ao fraudar o contrato por meio da astúcia; a dominação da natureza externa por meio da dominação de si; a ameaça ao eu pelo desejo de abandono ao passado, especialmente em face do caráter incipiente da individuação de Ulisses; a formação de um eu masculino e o temor do feminino; e a redução da fruição da obra de arte enquanto contemplação, uma vez que seu canto é ouvido com distanciamento por Ulisses, amarrado ao mastro do navio, e sequer atinge os marinheiros, cujos ouvidos estão fechados com cera. Dentre estes diversos sentidos da figura das sereias, apenas estes dois últimos aspectos referentes ao feminino e à obra de arte são pouco referidos neste trabalho. Para uma interpretação dos diversos sentidos desta metáfora, com foco sobre a obra de arte, cf. Comay (2000); Wellmer (2000) e Boissière (2017).

Devido aos seus distintos públicos, estas obras se diferenciam no modo de escrita e quanto aos objetos de análise. A forma de escrita da *Dialética* é assistemática e coloca maiores dificuldades ao leitor, apresentando análises sobre o mito e a *Odisseia*, ao passo que *Eclipse da razão* é mais acessível e tradicional, está em interlocução com tradições filosóficas proeminentes nos Estados Unidos, o pragmatismo e o positivismo. Esta obra tem em comum com a *Dialética* a crítica à razão, apresentada no capítulo “Meios e fins”, porém ela não é delineada através de uma exaustiva descrição da formação subjetiva como na *Dialética*. Por sua vez, a conferência “Revolta da natureza” se aproxima dos diagnósticos de “Elementos de antissemitismo”, ao explicitar as origens do ressentimento contra os judeus na repressão que tem permeado a civilização, e com os trabalhos de Horkheimer sobre a situação da família no período pós-liberal. Apesar da proximidade de temas e diagnósticos, o presente trabalho optou por colocar foco sobre a descrição do mito de Ulisses na *Odisseia* por favorecer a compreensão das contribuições nietzscheanas para a definição do intrincamento da subjetivação e da racionalidade na dominação.¹⁸⁵ A seguir, serão apresentadas as contribuições nietzscheanas para a compreensão do mito e da epopeia como integrantes do processo de esclarecimento e para a caracterização da epopeia como relato da individuação na luta contra o mito.

4. O estudo do mito e da epopeia: esclarecimento e formação da subjetividade

A análise do mito na *Dialética do esclarecimento* traz três contribuições fundamentais à formulação do conceito de esclarecimento. Em primeiro lugar, é desvelado que traços do pensamento mítico persistem no interior do pensamento esclarecido e representam bloqueios a uma real emancipação da humanidade. Em segundo lugar, é evidenciado que o mito já é uma forma de esclarecimento e observa-se

¹⁸⁵ Em *Eclipse da razão*, há três menções diretas a Nietzsche. No capítulo “Panaceias conflitantes”, no contexto de uma crítica aos positivistas por não perceberem a contradição do seu pensamento com os ideais de liberdade e justiça pelos quais muitos deles trabalhavam, Nietzsche e Mandeville são apresentados como filósofos que assumiram as consequências antimoralistas dos seus princípios filosóficos, tema que remete ao excursus II da *Dialética* e ao papel de Nietzsche e Sade como implacáveis realizadores do esclarecimento. Em “Ascensão e declínio do indivíduo”, o autor aborda a tendência dos indivíduos a se submeterem à autoridade de um líder, contexto em que se refere à atribuição do caráter de além do homem a Hitler em seu tempo pelas leituras nacional-socialistas de Nietzsche. Por fim, na conferência “Sobre o conceito de filosofia”, Nietzsche é referido como aquele que melhor percebeu a fraqueza da ontologia, em uma construção lógica de hierarquias baseada na precedência de seus objetos, ocasião para uma longa citação de *Crepúsculo dos ídolos*. Como uma das “idiossincrasias dos filósofos”, Nietzsche critica o tipo de concepção segundo a qual “Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito — nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser *causa sui* (CI, “II – A razão na filosofia, 4). Cf. ER, pp.85, 160, 180.

como ele vem a ser sobrepujado pela epopeia. Revela-se, deste modo, uma característica fundamental do esclarecimento que também caracteriza um bloqueio à emancipação: o seu estatuto como uma racionalidade corrosiva que ataca todas as formas de pensamento, a magia, a mitologia, a metafísica, a religião, a moral, até atingir a si mesmo. Por fim, observa-se que a tentativa de fuga das forças míticas já expressa pelo herói épico está na base da formação do indivíduo. Unidos estes três aspectos, os autores apresentam uma imagem do entrelaçamento entre razão e dominação, referindo-se ao passado da humanidade para compreender os dilemas de seu tempo.

A importância dos mitos na *Dialética* não tem precedente nas obras anteriores de Horkheimer e se alinha muito mais com trabalhos anteriores de Adorno e com a interpretação dos trabalhos de Benjamin, que escapam aos limites deste trabalho. Com relação a Horkheimer, observe-se que, nos anos 1930, o autor se ocupava apenas brevemente do mito, atribuindo-lhe um caráter superestrutural, como observa Alfred Schmidt (1986, p.202) em relação a “Origens da filosofia burguesa da história”. Neste trabalho, apreciando as contribuições de Vico para uma filosofia da história anti-idealista e materialista, Horkheimer endossa a sua caracterização dos mitos como projeções humanas no cosmos, ou seja, como um reflexo distorcido da realidade social (cf. Horkheimer, 1993, p.381-383). O autor considera que são méritos desta filosofia o desvelamento da origem do mito no medo das forças naturais e a sua caracterização como “uma forma primitiva e necessária de conhecimento, que fornece à ciência moderna as suas raízes” (idem, p.383).¹⁸⁶ Na *Dialética*, embora a base material da sociedade ainda tenha considerável relevância, como se atesta a partir da recorrência das referências ao processo de trabalho e aos efeitos do desenvolvimento capitalista sobre a individualidade, o mito ganha maior autonomia como fator explicativo das tendências do esclarecimento que o vinculam à dominação. A relação do mito com o temor do poder superior da natureza e o seu estatuto como forma primordial de conhecimento, considerações ainda

¹⁸⁶ Horkheimer observa que Vico antecipa a percepção de Feuerbach da religião como projeção humana: “especialmente interessante é como Vico explica a origem das bases da civilização a partir da interação entre as condições materiais externas e os instintos humanos. (...) Devemos tomar a teoria da mitologia de Vico como exemplo aqui. De acordo com ele, o mito emergiu como uma reação do medo das forças tirânicas da natureza. Os humanos projetam sua própria essência na natureza, ou seja, as forças naturais aparecem a eles desde o início como seres viventes plenamente similares a eles, exceto por serem mais fortes, mais poderosas e assustadoramente reais” (Horkheimer, 1993, pp.381-382). Adorno, por sua vez, elaborava um estudo mais minucioso do mito no mesmo período, afirmando o seu vínculo com a modernidade (postulação que representa uma herança benjaminiana) e ponderando sobre as decorrências das contradições sociais e de um ímpeto de dominação da natureza interna e externa na sociedade antiga grega antiga (cf. Abromeit, 2011, p.357).

sem consequências para as teses gerais da teoria crítica nos 1930, tornam-se chaves explicativas para os fenômenos do presente na *Dialética*.

Recorde-se que, nas discussões para a elaboração da *Dialética*, toma-se o mito como meio privilegiado para a construção de uma teoria do indivíduo devido ao seu estatuto de momento de transição em que a identidade do sujeito emerge em um salto qualitativo para fora da imediaticidade do ser natural (cf. GS 12, pp.453-454). Como limiar, o mito revela a ambiguidade entre a emancipação e a recaída no reino da natureza que fornece aos autores justamente a concepção de indivíduo que buscam, como categoria que não se pode afirmar nem negar (cf. GS 12, p.461).

No texto final da *Dialética*, o estudo do mito é complementado pelo interesse na forma artística epopeia e em sua relação com os mitos que contém. Contrastando com a habitual assimilação da epopeia ao mito, os autores os distinguem como fases distintas e conflitantes de um mesmo processo histórico, o desenvolvimento do pensamento esclarecido.¹⁸⁷ Para desvelar os bloqueios à emancipação em seu tempo, são tematizados a manutenção de aspectos regressivos do mito na própria lógica do pensamento esclarecido e os traços corrosivos da racionalidade a ele relacionados. Além disso, o conteúdo mítico tal como narrado na epopeia homérica propicia uma referência à formação da subjetividade na saída do estado de natureza. A seguir, serão analisadas as contribuições da filosofia de Nietzsche para a conceitualização do caráter corrosivo do esclarecimento e para a concepção do esclarecimento como individuação e projeto de libertação das forças míticas. Ao fim desta exposição, pretende-se haver elucidado as bases do interesse dos autores no estudo do mito e da epopeia na *Dialética* e assim abrir caminho para o seu cerne, a análise do episódio das sereias na *Odisseia*, em que o vínculo entre esclarecimento e dominação é plenamente delineado.

4.1 Aspectos míticos do esclarecimento

Na *Dialética do esclarecimento*, o mito representa, a um só tempo, uma tentativa incipiente de dominação da natureza e o próprio domínio da natureza de que os homens primitivos almejavam se emancipar. Uma característica fundamental do ciclo natural é a sua inevitável repetição, como na passagem das estações do ano. Em seus primórdios, a

¹⁸⁷ A epopeia é um gênero artístico que remonta à antiguidade grega e que tem como seus principais expoentes a *Iliada* e a *Odisseia*, cuja autoria é atribuída a Homero no século VIII a.C. Para narrar a trajetória de um herói, a ira de Aquiles, na *Iliada*, e o retorno de Ulisses para Ítaca, na *Odisseia*, Homero recolhe mitos da tradição oral, os integra e organiza como conteúdo de sua própria narrativa.

humanidade buscou escapar dos perigos da natureza por meio de práticas mágicas que atuavam pela repetição e identificação com as forças naturais; no mito, a fixação pela repetição permanece na forma de uma lei inescapável, o destino:

quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito (DE, p.23).

Assim, ao tentar dominar a natureza e enfrentar o medo inspirado pelo seu poder incomensurável, o mito passa a refletir o ciclo natural ao qual não se pode escapar.¹⁸⁸

Há que se analisar, portanto, como o medo está na origem do conhecimento e, em seguida, a atuação do “princípio de necessidade fatal” de procedência mítica. No início da *Dialética*, observa-se que o objetivo do esclarecimento teria sempre sido “livrar os homens do medo e investí-los na posição de senhores” através da dissolução dos mitos e da substituição da imaginação pelo saber (DE, p.17) e que “a duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação” (DE, p.25). Com estas declarações, Horkheimer e Adorno visam à elaboração de uma tese mais ampla segundo a qual a meta do pensamento esclarecido desde os seus primórdios é aplacar o medo de destruição que a humanidade enfrenta em face à natureza. Isso já se faz presente na relação dos homens com os deuses nas religiões primitivas, que expressam não algo de abstrato, mas a experiência material do medo de aniquilação: “Não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer. O mana, o espírito que move, não é uma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens” (DE, p.25). Além disso, importa observar, mais do que tendo uma base comum no medo, as explicações mágicas, míticas e religiosas do mundo e o conhecimento científico são apresentados como parte de um mesmo processo. Conhecimento e dominação da natureza se encontram assim irmanados, desde as suas formas mais incipientes e imaginárias, a magia, o mito, os sacrifícios e as religiões, até o conhecimento técnico no presente.

¹⁸⁸ Como pontua Bauer, esta atitude de buscar controle sobre uma situação através de repetição pode também ser remetida ao exemplo fornecido por Freud em *Além do princípio do prazer*: a criança, para lidar com a ausência da mãe, brinca de *fort-da* [foi embora-aqui está], ou seja, joga seus brinquedos longe e depois comemora o seu reaparecimento. No entanto, discussões mais amplas sobre a aproximação da teoria crítica com a ideia freudiana de compulsão de repetição escapam ao tema deste trabalho. Cf. Bauer, 1999, p.234, nota 86; Freud, 2011, pp.171-173.

Inicialmente, os autores consideram que os esforços dos homens em busca de sobrevivência envolviam a tentativa de controlar forças que lhes eram superiores por meio de rituais e sacrifícios. No entanto, uma vez que “os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome”, a humanidade vem a almejar o pleno conhecimento da natureza: “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (DE, p.26).¹⁸⁹ O esclarecimento é descrito, assim, como um só processo, que abarca tanto as crenças sobrenaturais dos povos primitivos como a ciência: “é isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (DE, p.26).

Na filosofia de Nietzsche, o medo e a busca pela conservação também estão na base da criação de deuses. Exemplo disso é a atribuição da causa dos males que afligem a comunidade à ausência da devida reverência aos ancestrais, ponto de partida de Nietzsche para situar a origem dos deuses no medo:

o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. (...) Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes *mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível — o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no *medo*, portanto!... (GM, II-19, grifos do autor).

Similarmente à noção de sacrifício como uma forma de vincular os deuses (e a natureza que representam) a uma obrigação e à ideia de que o alvo do conhecimento é o pleno conhecimento da natureza (na *Dialética*), Nietzsche caracteriza o culto religioso como uma tentativa de imposição de leis à natureza por meio da coação, distinguindo-o da ciência na medida em que ela se circunscreve ao pleno conhecimento das regras da natureza: “o sentido do culto religioso é influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem*; enquanto

¹⁸⁹ Na *Dialética*, medo no estágio primitivo da humanidade pode ser entendido tanto como medo de ameaças materiais, do risco representado pelas forças naturais à vida humana, como medo da fusão ao uno ou retorno à animalidade: “Para a civilização, a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a ideia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu revertesse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror” (DE, p.37). Tendo em vista, no entanto, a importância das metáforas relativas à divisão do trabalho na *Dialética*, a primeira acepção prevalece para explicar como o medo se torna motor do conhecimento.

na época atual queremos *conhecer* as regras da natureza para nos adaptarmos a elas” (HDH, 111).

Além disso, em *A gaia ciência*, Nietzsche relaciona o conhecimento com o “instinto do medo”: “nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não nos inquiete? Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer?” (GC, §355). Como ressalta Patrick Wotling, Nietzsche designa um papel crucial ao medo como “base da cultura em todos os estágios de seu desenvolvimento” (Wotling, 2013, p.243), com o objetivo de “afastar o desconhecido e manter uma situação de mestria da realidade” (idem, *ibidem*).

Na *Dialética*, para fazer face a este medo, o mito reflete em si o ciclo natural: a repetição toma a forma de um “princípio de necessidade fatal” e de um “princípio de igualdade” como retribuição, segundo os quais “tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido” (DE, p.23). Isso se expressa no modo como o destino inexorável conduz à desgraça dos heróis míticos:

O mundo totalmente dominado pelo mana, bem como o mundo do mito indiano e grego, são, ao mesmo tempo, sem saída e eternamente iguais. Todo nascimento se paga com a morte, toda ventura com a desventura. Homens e deuses podem tentar, no prazo que lhes cabe, distribuir a sorte de cada um segundo critérios diferentes do curso cego do destino; ao fim e ao cabo, a realidade triunfa sobre eles (DE, p.26).

A prevalência deste princípio mítico no pensamento esclarecido representa uma grave ameaça à emancipação por postular que a dominação social é um fato incontestável e que a conformação é a única solução para a sobrevivência, bloqueando o surgimento do novo:

A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem sentido já teriam sido jogadas, porque todos os grandes pensamentos já teriam sido pensados, porque as descobertas possíveis poderiam ser projetadas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela adaptação – essa insossa sabedoria reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. (...) Não apenas são as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade (DE, pp.23-24).

Os autores destacam o poder coercitivo destes princípios míticos e os seus efeitos sobre a possibilidade de crítica da realidade em seu tempo. A fixação do esclarecimento na retribuição tem um caráter coercitivo na medida em que representa a adesão a uma lógica implacável e ameaçadora. Na cultura, isso se manifesta na ameaça de punição que permeia os produtos da indústria cultural e, no nível macro, na afinidade do esclarecimento com a coerção fascista, produzindo uma igualdade repressiva pela negação do indivíduo, em que se compartilha apenas o direito à injustiça (cf. DE, p.24).

Postula-se que, independentemente do nível de autoritarismo dos diferentes arranjos sociais de seu tempo, o medo da natureza que já motivava o pensamento mítico vige transfigurado sob a forma de medo do desvio social, da não conformação em relação à sociedade, que se apresenta aos homens como segunda natureza (cf. DE, p.13).

Além de seu estatuto imediatamente coercitivo, este medo também se manifesta como medo do desvio dos “fatos”, afetando a capacidade de resistência à dominação também por meio da redução da capacidade crítica do pensamento:

Essas usanças também definem o conceito de clareza na linguagem e no pensamento a que a arte, a literatura e a filosofia devem se conformar hoje. Ao tachar de complicação obscura e, de preferência, de alienígena o pensamento que se aplica negativamente aos fatos, bem como às formas de pensar dominantes, e ao colocar assim um tabu sobre ele, esse conceito mantém o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira (DE, p.13).

Este “cerceamento da imaginação teórica” é evidenciado em uma analogia entre a magia, em que a postura do feiticeiro evita a todo custo a transgressão do círculo mágico, e a mentalidade científica, concluindo-se que em ambos os cenários a eternidade do factual é afirmada. Os autores consideram que é essa restrição no pensamento que por fim abre caminho para o “desvario político” (DE, p.13): “na crença de que ficaria excessivamente suscetível à charlatanice e à superstição, se não se restringisse à constatação de fatos e ao cálculo de probabilidades, o espírito conhecedor prepara um chão suficientemente ressecado para acolher com avidez a charlatanice e a superstição” (DE, p.12).¹⁹⁰ Isso significa que, após um longo processo, os princípios míticos que o esclarecimento empregou na busca pela emancipação da humanidade foram revertidos contra si mesmo.¹⁹¹

A necessidade de construção de sistemas, a desvalorização de que tudo que não se encaixe nos critérios de praticidade, utilidade e verificabilidade afetam não apenas os

¹⁹⁰ Os autores resumem este vínculo entre o mito, o pensamento matemático e a dominação social na seguinte passagem da *Dialética*: “Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança. Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui” (DE, p.34).

¹⁹¹ A barbárie decorrente da recaída no mito é um fenômeno recente, inseparável de seu contexto, a dinâmica capitalista e o aumento do poderio da técnica, e do desenvolvimento das diferentes formas de esclarecimento ao longo da história. No decorrer da *Dialética*, as mediações ao longo deste processo são colocadas em segundo plano em busca justamente da compreensão de uma estrutura básica que permeia toda a história. Algumas destas mediações podem ser encontradas no capítulo sobre o esclarecimento e no excurso II da *Dialética* e em *Eclipse da razão*.

rumos do conhecimento técnico, mas a capacidade de pensamento crítico dos indivíduos em relação ao *status quo*, permeada pelo medo do desvio social. Assim, a questão também é posta nos termos do despojamento do esclarecimento de seus elementos críticos: “O esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira” (DE, p.31), fomentando a cegueira e a barbárie.

Neste ponto, há um contraste entre a postulação de um forte vínculo do mito com a dominação pelos teóricos críticos e a sua avaliação mais inócua por Nietzsche. Como pode-se constatar na tese de Ernani Chaves sobre a recepção de Nietzsche por Benjamin, uma severa crítica à concepção nietzscheana do mito fora previamente desenvolvida em *Origens do drama barroco alemão* (1928), afirmando-se que a compreensão nietzscheana da tragédia implica no enredamento da humanidade nas teias do destino (cf. Chaves, 1993, pp.192-219).¹⁹² A crítica de Benjamin é formulada pela aproximação das noções míticas de repetição e destino com o eterno retorno nietzscheano, privilegiando uma leitura “cosmológica” suscitada pela coletânea *Vontade de potência*. Para Benjamin, a morte de Deus é um estratagema que oculta a prevalência da divindade; a promessa do além do homem não redime, mas, resume Chaves, “cristaliza uma existência ‘parasitária’ fundada numa culpa eterna”; e, por fim, o eterno retorno nada mais é do que “um modo da ‘repetição’, seu lado perverso, seu lado mal. Uma ‘repetição’ que não nos devolve nenhuma ‘felicidade’, nem nos liberta da culpa” (idem, p.271). Neste caso, “como categoria do Destino, o Eterno Retorno significa a vitória do ‘natural’ sobre o ‘histórico’, a cristalização das ‘forças míticas’ na ‘existência parasitária’” (idem, p.278).¹⁹³

No presente trabalho, considera-se que a crítica ao mito por seus aspectos repressivos apresentada na *Dialética* é um elemento alheio à filosofia de Nietzsche e que esta filosofia é acionada para tal apenas graças a uma apropriação interessada de Horkheimer e Adorno. Considera-se também que, distintamente da recepção de Nietzsche

¹⁹² Como observa Chaves, nesta obra Benjamin acusa Nietzsche de esteticismo, critica a ideia de um “renascimento do mito”, a dualidade apolíneo e dionisíaco para a compreensão da tragédia e a sua compreensão do êxtase dionisíaco (cf. Chaves, 1993, p.232). Isso, entretanto, não implica em uma recusa do seu pensamento: “a crítica do ‘irracionalismo’ não significa nem a recusa absoluta da obra dos pensadores ditos ‘irracionalistas’, nem a aceitação / incorporação dos traços ‘irracionalistas’ dessas obras. Trata-se, no entanto, de surpreender o ‘papel subterrâneo da revolução’ presente nelas, apesar dos seus traços reconhecidamente ‘reacionários’” (idem, p.233).

¹⁹³ Chaves refere-se a *Destino e caráter, As afinidades eletivas de Goethe, Capitalismo como religião e Origem do drama barroco alemão*. Para a análise completa, veja-se Chaves, 1993, pp.250-279. Note-se também que este é apenas um dos diversos temas abarcados por esta recepção de Benjamin.

por Benjamin, na *Dialética* não há um protesto contra concepções nietzscheanas baseado em supostas similaridades entre a repetição mítica e a concepção de eterno retorno nietzscheana. Isso ocorre, em primeiro lugar, devido ao próprio sentido da repetição mítica na *Dialética*: ela não se compara ao eterno retorno pois é caracterizada como uma herança de tentativas imaginárias de dominação da natureza já presentes no momento de emergência do pensamento mágico. Além disso, compreende-se, aqui, como Mattos, que o conceito nietzscheano de eterno retorno pode ser interpretado como uma *hipótese* utilizada por Nietzsche “para, assumindo uma postura valorativa distinta daquela vigente em nossa tradição cultural, construir uma visão de mundo alternativa, capaz de curar o homem ocidental de sua doença milenar” (Mattos, 2013, p.14); “como imperativo ético” (idem, p.229), ou seja, pode ser lido de modos distintos de uma visão cosmológica que implicaria em um bloqueio emancipatório para a teoria crítica. Por fim, sobretudo importa notar que não há indícios na *Dialética* de que os autores se ocupassem deste tema, que estava relacionado justamente a discussões tendenciosas a respeito da filosofia de Nietzsche de que buscavam se distanciar, aquelas que a relacionavam com o nacional socialismo e transitavam em torno da publicação de *Vontade de potência*.¹⁹⁴ Em suma, em vez de uma crítica a enunciações da filosofia de Nietzsche questionando se favorecem ou bloqueiam a emancipação, os autores procuram acionar e recontextualizar elementos críticos de sua filosofia para compreender o mito, o esclarecimento, a formação subjetiva e o vínculo entre razão e dominação. Abaixo, segue-se este caminho na análise da afirmação de que o mito e a epopeia já integram o processo de esclarecimento e em que sentido a filosofia de Nietzsche contribui para tal construção.

4.2 O mito e a epopeia como esclarecimento

A afirmação de que o mito já é esclarecimento advém da percepção de que, impelida pelo medo, a humanidade se apoiava no mito para “relatar, denominar, dizer a origem”, “expor, fixar, explicar” (DE, p.20) e assim ser capaz de dominar a natureza. Isso é postulado por meio de sua comparação com a magia, caracterizada como uma tentativa ainda mais incipiente de maestria da natureza: enquanto a magia se baseava na imitação

¹⁹⁴ Refiro-me aqui às intenções já expressas nas correspondências de Horkheimer com Katharina Von Hirsch de 1936 e no *ZfS* de 1937, em que uma resenha do livro de Jaspers abriu espaço a discussões sobre as leituras tendenciosas de Nietzsche no período, temas discutidos no capítulo anterior desta dissertação. Veja-se Horkheimer, 2007, pp.60-62;64-67; Horkheimer, 1937; e o artigo de Chaves que fornece informações sobre o contexto de publicação da *ZfS* de 1937 (Chaves, 2010).

das forças naturais, a descrição do mito pelos poetas trágicos já manifesta em germe a disciplina e o poder que seriam posteriormente exaltados por Bacon como a meta do conhecimento (cf. DE, pp.20-22).

Esta tese implica em uma conceitualização ampla do esclarecimento como um processo de crítica corrosiva que, ao longo da história, pretendeu “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (DE, p.17) e voltou-se contra a magia, os mitos, a metafísica, a religião, a moral e até contra si mesmo, em uma autoliquidação:

A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, de verdade, e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista. O princípio da necessidade fatal, que traz a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica, não apenas domina todo sistema racionalista da filosofia ocidental, onde se vê depurado até atingir o rigor da lógica formal, mas impera até mesmo sobre a série dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, num permanente crepúsculo dos ídolos, transmite sempre o mesmo conteúdo: a ira pela falta de honestidade (DE, p.23).

Os bloqueios à emancipação aí implícitos dizem respeito à relação deste ímpeto do esclarecimento com o princípio de necessidade fatal de ascendência mítica e ao seu procedimento “totalitário” por incapacitar qualquer forma de resistência (DE, p.19) e negar todo conteúdo que não vise à utilidade sob a pecha de metafísica, terminando por ser reduzido ao processo automático de “perceber, classificar, calcular” (DE, p.34).

A filosofia de Nietzsche contribui para esta conceitualização do esclarecimento, como evidenciado na declaração dos autores de que Nietzsche vislumbrara, como poucos desde Hegel, a relação do esclarecimento com a dominação (DE, p.47). A tendência destrutiva do esclarecimento e sua relação com a dominação são expostas com base em duas citações de Nietzsche. Na primeira, Nietzsche aponta que o esclarecimento vem dissolver a justificação dos poderes estabelecidos: “é preciso ‘levar o esclarecimento ao povo, para que os padres se tornem todos padres cheios de má consciência – é preciso fazer a mesma coisa com o Estado. Eis a tarefa do esclarecimento: tornar, para os príncipes e estadistas, todo o seu procedimento uma mentira deliberada’” (NF-1884, 25[294], outono 1884, *apud* DE, p.48). A seguir, é contraposto outro aforismo, em que Nietzsche observa a instrumentalização do esclarecimento para a governabilidade das massas. Nesse sentido, o esclarecimento teria sempre sido um meio dos

grandes virtuosos na arte de governar (Confúcio na China, o *Imperium Romanum*, Napoleão, o papado na época em que se voltara para o poder e não apenas para o mundo) ... A maneira pela qual as massas se enganam acerca desse ponto, por exemplo em toda democracia, é extremamente valiosa: o apequenamento e a governabilidade dos homens são buscados como “progresso”! (NF-1871-1872,16[15] – verão de 1871 – outono de 1872 *apud* DE, p.48).

Uma primeira contribuição nietzscheana advinda destas citações consiste nos subsídios para a elaboração de um ambíguo conceito de esclarecimento, em uma dupla chave de libertação por meio da dissolução da justificação dos poderes estabelecidos e de retorno à dominação. Como afirmam os autores, “quando esta duplicidade do esclarecimento se destaca como um motivo histórico fundamental, seu conceito como pensamento progressivo é estendido até o início da história tradicional” (DE, p.48). A percepção de que interesses particularistas permeiam a história já fora expressa por Horkheimer em “Egoísmo e movimento de libertação” e “Autoridade e família”, ao observar que burguesia dissolve o poder da nobreza e do clero em aliança com as massas apenas para estabelecer o seu governo. Nos anos 1940, sem esta mediação histórica, explicita-se que interesses materiais particularistas estão inscritos na racionalidade.

Neste ponto, reside uma segunda contribuição de Nietzsche: a projeção do conceito de esclarecimento na antiguidade. Horkheimer e Adorno observam que autores reacionários neorromânticos que seguiam as trilhas de Nietzsche identificaram acertadamente um elemento esclarecedor burguês em Homero pois “as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem” até este passado, permitindo a afirmação de uma identidade entre “a história universal e o esclarecimento” (DE, p.48).

Em relação a estes desenvolvimentos posteriores, os autores resumem a posição de Nietzsche em relação ao esclarecimento como sendo contraditória. Afinal, por um lado Nietzsche preza no esclarecimento “o movimento universal do espírito soberano, do qual se sentia o realizador último” (DE, p.48); mas, ao mesmo tempo, sua crítica visa uma “potência hostil à vida, ‘nihilista’” (DE, p.48), típica de sua caracterização do cientificismo do homem teórico em *O nascimento da tragédia* e de sua crítica aos valores morais que viriam a prevalecer no Ocidente, como formulado em *Genealogia da moral*. Tal crítica do esclarecimento por seus supostos aspectos nihilistas, quando apropriada por intelectuais fascistas, teria se revertido em uma ideologia em prol da “cega exaltação da vida cega” (DE, p.48), conclusão que não se encontraria na filosofia de Nietzsche.

Observa-se assim que um dos pontos centrais da recepção de Nietzsche na *Dialética*, devido à sua importância argumentativa, reside na possibilidade de ampliação do conceito de esclarecimento para muito além do seu sentido usual, aquele que se tornou notório na tradução de *Aufklärung* por iluminismo, em referência ao movimento filosófico iniciado no século XVII, nos princípios filosóficos de Voltaire e Rousseau e na definição de Kant em “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento”. Para compor este novo conceito, também percepções weberianas de um processo gradual de racionalização

e desencantamento do mundo inerentes ao desenvolvimento do espírito capitalista são redirecionadas para os primórdios da humanidade e entrelaçadas à lógica mítica.

A caracterização do esclarecimento é complementada pela investigação da origem de seus traços racionalizadores e regressivos que lhe conferem uma intimidade com a dominação, com base na análise da *Odisseia* em dois âmbitos: o estudo da interação da forma artística epopeia com os mitos que a integram e a interpretação de seu conteúdo, o mito de Ulisses. Para este projeto, a filosofia de Nietzsche também é acionada: desvelando a ordenação dos mitos pela forma artística epopeia e o caráter da individuação como oposição esclarecida às forças míticas, expressa no mito de Ulisses.

Em interação com o mito, a epopeia o organiza e o destrói “graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete” (DE, p.47): ao coletar, registrar e inserir os mitos em uma obra narrativa ordenada, aplica sobre eles a lógica de dominação e exploração que o mito empregara sobre a magia. A concepção nietzscheana da epopeia seria então profícua no discernimento do “elemento esclarecedor burguês em Homero”, ou seja, de seu caráter antimitológico (DE, pp.47-48).

A tendência à ordenação que Nietzsche encontra na epopeia advém da sua vinculação ao princípio estético *apolíneo*, que tem por atributos a precisão, a clareza e a lucidez, expressos na utilização do conceito para suscitar imagens (cf. NT, 4;10, Nietzsche, 2005b, p.20). O mundo homérico é caracterizado em “A disputa de Homero” (1872) pela “extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da mera confusão material: suas cores aparecem mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística, seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos” (Nietzsche, 1996, p.67).

Isso se torna ainda mais evidente quando recordamos o princípio estético a que ele se opõe, o dionisíaco, caracterizado por êxtase, embriaguez, desintegração do eu e fusão com a natureza – princípio ausente da poesia épica e que só viria a desempenhar um papel no coro trágico. Há que se ressaltar, no entanto, que a racionalidade corrosiva que Horkheimer e Adorno identificam no esclarecimento não integra a caracterização nietzscheana da epopeia e só estaria presente na posterior cruzada do *socratismo* contra o mito e contra a presença do princípio dionisíaco na tragédia. O relato nietzscheano da destruição do mito considera a tragédia ática, que concilia aspectos dionisíacos e apolíneos, uma etapa intermediária entre a sua vigência e a sua morte, que só ocorre quando os mitos são “sistemizados, sob os olhos severos e racionais de um dogmatismo

ortodoxo” (NT, 10).¹⁹⁵ Deste modo, de acordo com Nietzsche, nem a epopeia e nem a tragédia ática buscam destruir do mito, pois apenas o socratismo estaria imbuído de um ímpeto destruidor das formas de pensamento que não se adequam ao seu padrão de racionalidade, absolutizando o valor do conhecimento, destruindo a multiplicidade e opondo a fria racionalidade às emoções (NT, 15;18).

Analogamente à descrição nietzscheana do socratismo estético segundo a qual o tribunal de uma “estética racionalista” (Nietzsche, 2005c, p.77) afirma radicalmente a condição de que “tudo deve ser inteligível para ser belo”; “tudo deve ser consciente” para ser belo e bom (NT, 12;14), submetendo assim a arte aos critérios de clareza e moralidade, na *Dialética* aponta-se que, com o pleno desenvolvimento do esclarecimento, a arte é proscrita por requerer uma dignidade própria e não se adequar aos critérios de clareza, inteligibilidade e utilidade que ali vigem como padrões máximos (DE, pp.27-29).

Como observa Roberto Machado, a postura racionalista do socratismo consiste em um interesse em “penetrar no fundo das coisas, separando o conhecimento verdadeiro da aparência” (Machado, 2005, p.10) e em uma “crença de que é capaz de curar a ferida da existência” (idem, pp.11-12).¹⁹⁶ Irrefletidamente, julga Nietzsche, o homem teórico representado por Sócrates não duvida da “correção de todo o (seu) questionamento”, postulando que “‘Sabedoria consiste em saber’; e ‘não se sabe nada que não se possa exprimir e com que não se possa convencer os outros’” (Nietzsche, 2005c, p.82). O desvelamento de uma busca otimista e irrefletida pelo conhecimento é outra convergência importante com as análises do esclarecimento por Horkheimer e Adorno, apesar dos distintos objetivos a ela subjacentes. Segundo os autores, este otimismo estaria ancorado no potencial do conhecimento não mais em termos da vida justa (como na equação socrática entre bom, belo e verdadeiro), nem em relação ao prazer ou para impressionar e gerar “argumentos verossímeis” - ou seja, ligado a motivos morais, estéticos ou retóricos -, mas orientado à eficácia, visando a “melhor prover e auxiliar a vida”, “o verdadeiro objetivo e função da ciência”, como afirmara Bacon (trechos de “Valerius Terminus: of the interpretation of nature” *apud* DE, p.18).

¹⁹⁵ O dionisíaco (presente nas tragédias de Ésquilo e Sófocles) é eliminado nas tragédias de inspiração socrática de Eurípedes devido à preponderância do diálogo em detrimento do coro trágico (Nietzsche, 2005c, p.87). Com inspiração socrática, “excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão do mundo não-dionisíacas - tal é a tendência de Eurípedes que agora se nos revela em luz meridiana” (NT, 12).

¹⁹⁶ Veja-se também a continuidade desta discussão na obra tardia de Nietzsche, especialmente em *Crepúsculo dos ídolos* (passagens II, “O problema de Sócrates”, III, A razão na filosofia” e IV, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro”).

A distinção aqui apresentada entre o apolíneo e o socratismo aparenta ser apenas uma nuance quando se constata que a relação entre eles é de continuidade: quando abandonado a si mesmo, o apolíneo se torna saber racional; a clareza apolínea vem a ser apropriada por Sócrates e mumificada em “esquematismo lógico” (cf. NT, 14; Machado, 2006, pp.210-211). Nesse sentido, Nietzsche afirma: “em Sócrates se encarnou, sem mistura de nada estranho, uma faceta do heleno, aquela clareza apolínea; como um raio de luz puro e transparente ele aparece como mensageiro pressagiador e arauto da ciência, que devia vir à luz também na Grécia” (Nietzsche, 2005c, p.86). No entanto, esta distinção é relevante na presente compreensão dos atributos do esclarecimento pois discrimina a destrutividade do socratismo, ausente no apolíneo, e permite assim compreender melhor os dois aspectos do esclarecimento descritos na *Dialética*, ordenação e destrutividade, e destacar os efeitos especialmente nocivos do último. Apesar de os autores não fazerem esta distinção entre apolíneo e socratismo, este duplo aspecto foi mantido na *Dialética*. Observe-se a descrição de Nietzsche da “atividade missionária” de Sócrates: “ninguém estava em condições de atacar o princípio mesmo contra Sócrates, pois seria necessário para isso ter o que não se possuía absolutamente: aquela superioridade socrática na arte da conversação, na dialética” (Nietzsche, 2005c, p.82); “a dialética [socrática] nega tudo que não pode decompor em conceitos” (idem, p.89). Tal intolerância com qualquer saber que destoe de seus padrões seria o ponto de chegada de esclarecimento, segundo Horkheimer e Adorno, que de modo análogo descrevem a armadilha que o esclarecimento cria a toda resistência que lhe é oposta: mesmo os mitos, ao se tornarem argumentos em oposição a ele, “adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento” (DE, p.19), percepção que está na base da afirmação de que o esclarecimento é totalitário.

Por fim, sublinhe-se que a análise do homem teórico por Nietzsche visava a uma crítica da racionalidade em seu tempo, tema constante em seus escritos até a sua obra tardia. Em *O nascimento da tragédia*, ele se volta à antiguidade para criticar o cientificismo como forma de percepção do mundo caracterizada pela primazia absoluta do conhecimento e pela negação de tudo que não se adequa ao padrão de racionalidade vigente, a vitória de um *deus ex machina* das máquinas e da crença na “correção do mundo pelo saber, em uma vida guiada pela ciência; e que é efetivamente capaz de desterrar o ser humano individual em um círculo estreitíssimo de tarefas solucionáveis” (NT, 18). Horkheimer e Adorno se aproximam destas críticas, demonstrando que o otimismo e o

aprisionamento do irrefletido ímpeto de busca pelo conhecimento do esclarecimento se encontram radicalizados em seu tempo.

4.3 Epopeia: esclarecimento e individuação

A segunda repercussão da análise da epopeia é a enunciação do conteúdo da *Odisseia* como testemunho da formação subjetiva em luta contra as forças míticas. Sua contribuição para as teses gerais da *Dialética* consiste em elucidar a conexão entre a formação do eu, o esclarecimento e o mito, em uma relação de tal ordem que “a oposição do eu sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito” (DE, p.49, tradução modificada). Está em jogo neste contexto a possibilidade de compreensão do momento transicional de formação subjetiva por meio dos mitos, como se observa nas discussões para a elaboração da *Dialética*. Mas distintamente destas discussões, em que os autores recorreram à tragédia de Édipo para elucidar “o limiar de passagem do mito ao estado emancipado” (GS 12, p.453),¹⁹⁷ na versão final do excuro I privilegiam a epopeia homérica e a justificativa para tal ênfase diz respeito a interpretações nietzscheanas: a filiação da forma epopeia ao princípio estético apolíneo, acima apresentada, e a referência dos mitos que a compõem a um ímpeto agonístico. Valendo-se destes conceitos, identifica-se na forma narrativa e no conteúdo e da *Odisseia* o tipo de autoafirmação unitária que justifica que se considere o herói como “protótipo do indivíduo burguês” (DE, pp.47-48).

A discussão sobre a opção pela análise detida da *Odisseia* em vez da *Ilíada* é também relevante para a compreensão dos propósitos dos autores e de sua recepção de Nietzsche. De partida, ambas têm como conteúdo comum “a descrição do trajeto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas”:

Isto já vale num sentido mais profundo para a *Ilíada*. A cólera do filho mítico de uma deusa contra o rei guerreiro e organizador racional, a inatividade indisciplinada desse herói, finalmente o fato de que o destino nacional-helênico e não mais tribal alcança o morto vitorioso através da lealdade mítica ao companheiro morto, tudo isso confirma o entrelaçamento da história e da pré-história.

¹⁹⁷ Nas discussões para a elaboração da *Dialética*, o paradigma de formação do indivíduo é a resposta de Édipo à esfinge: ao responder à sua pergunta dizendo “o homem”, Édipo afirma a identidade do homem, mesmo em distintas fases da vida. É ao afirmar esta identidade, a sua identidade, que Édipo abandona a errância e se torna proprietário (GS 12, pp.453-454). A referência ao mito de Édipo é mantida na *Dialética* não em referência à sua tese central, o vínculo do esclarecimento com a dominação, mas para tematizar a fixação do esclarecimento na identidade: “A resposta de Édipo ao enigma da esfinge: ‘É o homem!’ é a informação estereotipada invariavelmente repetida pelo esclarecimento, não importa se este se confronta com uma parte de um sentido objetivo, o esboço de uma ordem, o medo de potências maléficas ou a esperança da redenção. De antemão, o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade” (DE, pp.19-20).

Isso vale tanto mais drasticamente para a *Odisseia* quanto mais esta se aproxima da forma do romance de aventuras (DE, p.49, tradução modificada).

Em primeiro lugar, formalmente, a *Odisseia* se assemelha a um romance de aventuras e, mais destacadamente do que na *Ilíada*, a afirmação do indivíduo contra as potências míticas configura-se como um *processo de formação* no contexto de luta pela sobrevivência. A ideia de uma “autoafirmação unitária” é especialmente evidente no tipo de forças a que Ulisses se opõe e em suas motivações: ele luta contra potências da natureza personificadas em entidades míticas que ameaçam aniquilar, mais especificamente desagregar o seu eu unificado, ao passo na *Ilíada* é descrita a disputa entre os combatentes da guerra de Tróia pela glória, contexto em que a morte não significa aniquilação, mas, em vista da valoração da “morte heroica”, a conquista da eternidade por meio dos feitos de Aquiles narrados no poema. Por fim, em vista da colossal disparidade de forças entre Ulisses e os seus oponentes, na *Odisseia* o herói se defende por meio de estratégias astuciosas voltados diretamente contra as entidades míticas, ao passo que na *Ilíada*, ainda que deuses e entidades míticas tenham um papel de destaque, o cenário é a disputa entre homens e a glorificação da capacidade de batalha e da invencibilidade de Aquiles. Duas características da *Odisseia* aqui apresentadas têm papel nuclear no presente estudo: a ideia de formação do eu como autoafirmação unitária em luta pela vida, analisada a seguir, e a noção de astúcia.

No excursus sobre Ulisses da *Dialética* é mobilizada a concepção nietzscheana da aventura dos heróis homéricos como formação agonística de um eu estável, indicada nesta citação: “o Homero apolíneo é apenas o continuador daquele processo artístico humano universal ao qual devemos a individuação” (NF-1871-1872,16[15] *apud* DE, p.49). Para além da supramencionada relação da epopeia com os mitos, esta citação ilustra também as contribuições nietzscheanas para a análise do conteúdo da *Odisseia* sob a perspectiva da unificação do eu em oposição à natureza. Deve-se ressaltar que as afirmações de Nietzsche são normalmente voltadas à poesia homérica em geral e que o autor manifesta até mesmo um maior entusiasmo pela *Ilíada* devido ao ímpeto agonístico intrínseco à disputa dos heróis pela glória. Assim, o interesse aqui não é por uma adesão dos autores às interpretações nietzscheanas, mas justamente pelas suas escolhas por vezes distintas, pelas significativas motivações dos descolamentos do texto nietzscheano.

Um primeiro aspecto a ser analisado e contraposto nestes distintos quadros teóricos é o sentido da formação do eu. Nietzsche elabora a noção de apolíneo com uma herança da ideia schopenhaueriana de princípio de individuação:

aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: “Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]” (NT, 1).¹⁹⁸

O apolíneo representa a um só tempo estabilidade e oposição ao destino mítico por meio do encobrimento e da transfiguração. Ele é comparado a uma superfície bela sobre uma profundidade terrível (NF-1870-1871 1,7[91]) pois oferece uma contraposição à primazia do destino: “aquela inaudita desconfiança ante os poderes titânicos da natureza, aquela *moira* [destino] a reinar impiedosa sobre todos os conhecimentos, aquele abutre a roer o grande amigo dos homens que foi Prometeu” (NT, 3). A cultura apolínea procederia da mesma necessidade de onde brotaram os deuses olímpicos, afirma Nietzsche em “A visão dionisíaca do mundo” (1870):

O grego conhecia os terrores e horrores da existência, mas os encobria para poder viver (...). Aquele luminoso mundo olímpico só veio a dominar porque o tenebroso poder da *moira*, que destina Aquiles a morrer cedo e Édipo a um poderoso matrimônio, deveria ser ocultado pelas figuras brilhantes de Zeus, de Apolo, de Hermes, etc. Se se subtraísse a *aparência* artística daquele *mundo intermediário*, ter-se-ia que seguir a sabedoria do deus silvestre, do companheiro de Dioniso [ou seja, Sileno] (Nietzsche, 2005b, p.16, grifos do autor).

Contrapondo a beleza a esses horrores, o apolíneo torna suportável o pessimismo contido na afirmação de Sileno de que o maior bem para o ser humano seria jamais haver nascido. Em oposição ao pessimismo sobre a existência, ele provê o “espelho transfigurador” em que “os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem” (NT, 3). Nesse sentido, como destaca Machado, o princípio de individuação é uma “ilusão protetora contra *o caótico e o informe*” (Machado, 2006, p.208, grifo meu), fonte de “calma, jovialidade, serenidade (...) liberdade com relação às emoções” (idem, p.209).

Esta primordial noção de indivíduo apresentada por Nietzsche está vinculada aos lemas apolíneos “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, ou seja, à estabilidade e à moderação, em contraposição ao dionisíaco, em que “o subjetivo se esvanece em completo autoesquecimento” retornando a um “Uno-primordial” (NT, 1). Essa caracterização do apolíneo se reflete na *Dialética*, em que está em jogo a unidade do eu de Ulisses e em que o herói se revela “mestre no uso da medida, ou seja, autor do equilíbrio e da harmonia”, como escreve Raulet (2017, p.161) - afinal, em seu confronto

¹⁹⁸ Em *O mundo como vontade e como representação* II, § 23, Schopenhauer identifica *principium individuationis* com as formas do tempo e espaço. Não pretende-se aqui tratar da relação entre estes filósofos na interpretação da obra de arte, apenas indicar a interpretação nietzscheana do princípio de individuação, que o constitui como uma fonte de estabilidade.

com os poderes míticos, são a frieza, a dominação de si e a astúcia que permitem que escape dos perigos e mantenha a sua arduamente obtida separação da natureza.

Algumas mediações, no entanto, são necessárias. São de ordem diversa os horrores que, segundo Nietzsche, são encobertos pelo apolíneo e as forças míticas a serem superadas na *Dialética*. Sob o nome do “destino”, Nietzsche pensa não apenas o confronto com os poderes da natureza, mas horrores existenciais, a discórdia, a velhice e a morte. Por sua vez, a *Dialética* aborda o confronto com a natureza na forma do esforço de sobrevivência, em um processo de trabalho que envolve o senhor e os seus comandados. Daí advém o maior foco sobre a passagem de Ulisses pelas sereias, que se configura como uma espécie de divisão de trabalho, em vez da *Ilíada* ou de outros episódios da *Odisseia*. Também a transfiguração pela arte que Nietzsche reverencia no apolíneo não poderia ser apoiada pelos teóricos críticos sob o risco de que, sob certa interpretação, representasse um conformismo. Embora perceba-se assim que há uma analogia apenas estrutural entre a individuação relacionada ao princípio apolíneo e ao esclarecimento, esta comparação é central para compreendermos a referência ao mito de Ulisses pois postula-se, em ambos os casos, que a oposição a forças superiores está no cerne da formação do indivíduo.

Interessa discutir a natureza desta oposição tendo-se em perspectiva a concepção nietzscheana de *agon*. O termo *agon* tem sentido amplo e se refere à luta, à disputa e à competição, tendo conotações distintas em diferentes períodos históricos da antiguidade grega. Em sua base está a percepção de que a competição entre os homens pode ser aniquiladora ou impulsionadora da ação e, portanto, criadora. Este importante fundamento do pensamento grego é evidenciado pela existência de duas deusas da discórdia na Grécia antiga: uma delas promove a discórdia destrutiva e o combate mortal; a outra, por meio da disputa manifesta na competição e na inveja, incita os homens a empreendimentos ousados. No período pré-homérico, Nietzsche observa que imperava “uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento” (Nietzsche, 1996, p.74). No período homérico, a referência à boa Éris diz respeito ao estímulo para a ação, mesmo que carregue valores como ciúme, rancor e inveja. Por fim, apenas no contexto da *polis* o *agon* encontraria a sua forma mais acabada, na disputa de posições na *ágora*.¹⁹⁹ A

¹⁹⁹ Segue-se aqui as observações de Chaves (1993, pp.220-222) e Moura (2014, pp.96-99). É preciso fazer algumas observações sobre as noções de luta, disputa, *agon* e a formação do indivíduo na história grega. Como observa Ernani Chaves, no mundo mítico a luta não é agonal: “A ‘luta’ [*Kampf*] no ‘mundo dos heróis míticos’ não é propriamente ‘agonal’ porque nela não está presente ainda a ideia de ‘indivíduo’” (Chaves, 1993, p.219). Apenas na disputa [*Wettkampf*], que emerge inicialmente em no mundo homérico, está em questão o aparecimento do indivíduo. No entanto, a disputa ainda não representa o *agon* plenamente desenvolvido, mas um intermediário entre a luta e o *agon*, “remetendo, ao mesmo tempo, à memória das

associação da epopeia a uma atitude agonística de confronto é explicitada por Nietzsche na continuação do aforismo citado na *Dialética*:

o poeta supera a luta pela existência ao idealizá-la como competição livre. Aqui está a existência para a qual ainda há lutas, a existência em louvor e na fama. O poeta educa: ele sabe transferir [*übertragen*] os selvagens instintos de extermínio [*tigerartigen Zerfleischungstriebe*] dos gregos para a boa Éris. O povo de Apolo também é o povo dos indivíduos. Expressão da disputa [*Wettkampf*]” (NF-1871-1872, 16[15]).

Em outro aforismo do período, Nietzsche ainda reforça que a disputa “desencadeia o indivíduo [*Der Wettkampf entfesselt das Individuum*]” (NF-1871, 16[22]).

Como resume Machado, o cerne da epopeia é a “descrição de “um processo de individuação que cria o indivíduo através da competição pela glória” (Machado, 2006, p.204). Para nossos propósitos, importa ressaltar que Nietzsche se refere principalmente à atitude agonística situada na ideia de “morte heroica” da *Ilíada*, embora também seja possível atribuir uma atitude agonística à *Odisseia*. Para a *Dialética*, no entanto, os esforços de Ulisses para retornar ao seu lar, aventurando-se contra as entidades míticas, são mais profícuos para reforçar a tese de que o indivíduo se forma em oposição às potências míticas que pretendem assimilá-lo – o que pode ser traduzido na oposição do indivíduo esclarecido em formação ao mito.

Por isso, apesar destas divergências, importa reter as significativas consequências da opção pela interpretação agonística da epopeia. Como ressaltava Raulet, trata-se de abandonar uma concepção hegeliana da epopeia como “a expressão de uma totalidade harmoniosa entre a individualidade do herói e a ordem do mundo”, passando a percebê-la “como afirmação do eu” (Raulet, 2017, p.155); está em jogo, portanto, não mais uma fria narrativa do entrelaçamento do herói com o destino (idem, pp.155-156), mas a luta do eu contra o destino, do esclarecimento contra o mito (DE, p.49). Nesta interpretação da *Odisseia*, Ulisses se afirma contra as forças míticas e o destino que lhe fora reservado ao fazer de sua separação da coletividade a sua força (DE, p.58), em contraste com a concepção hegeliana de que o herói encarna as virtudes de seu povo e de que a sua individualidade é harmônica (cf. Raulet, 2017, p.156).²⁰⁰ A aproximação da epopeia com

lutas no ‘tempo mítico’ e ao funcionamento da cidade, do culto religioso, da educação e da cultura. O *Agon*, enfim, a ‘saga agonal’, que, de qualquer modo, iniciada com Homero, representa a luta do ‘indivíduo’ contra o mítico, dizendo respeito já a indivíduos ‘históricos’” (idem, ibidem). O suporte destas afirmações é o texto “A disputa de Homero” (1872), bem como fragmentos póstumos de 1869 a 1871.

²⁰⁰ Raulet confronta a leitura hegeliana da epopeia nos *Cursos sobre estética* e na *Fenomenologia do espírito* à interpretação da *Dialética*. Ele ressaltava que, para Hegel, a fria distância narrativa da epopeia deve-se ao fato de que o destino ainda não havia cedido espaço ao eu (cf. Raulet, 2017, p.155). Além disso, o herói encarna as virtudes de seu povo e a sua individualidade está em acordo com a ordem da sociedade. Em sentido oposto, Horkheimer e Adorno aproximam Ulisses e o indivíduo burguês. Raulet também compara

um romance de aventura ou de formação implica em uma determinada concepção de indivíduo propícia a analogias com a individualidade no presente.²⁰¹

Esta explanação geral das narrativas épicas como reflexo da fuga do sujeito das potências míticas, oposição do eu às forças do destino, fica melhor ancorada quando nos detemos às interpretações das aventuras de Ulisses. De imediato, a estrutura geral destes episódios consiste no confronto de um eu muito fraco com forças míticas que é incapaz de vencer; resultando, no entanto, na experimentação e superação destas seduções: “eis aí o segredo do processo entre a epopeia e o mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade” (DE, p.50).

O perigo representado por estas forças míticas consiste na dissolução do “eu”, ainda incipiente e em processo de formação, por meio da fusão no todo, da perda de si no passado e do esquecimento de seu fim, o retorno à pátria. A oposição a estas forças representa, portanto, um ímpeto de conservação que visa a evitar a recaída na natureza alienada e a perda da delimitação do eu (DE, pp.36;39). No episódio dos lotófagos, o uso de um narcótico pelos marinheiros leva ao esquecimento de si e da terra natal e à destruição da vontade. Ao não provar da droga, Ulisses mantém a sua vontade e resgata os marinheiros à força. Circe transforma os marinheiros em “animais selvagens que ouvem Orfeu tocar” (DE, p.64), sedução à qual Ulisses novamente se nega. O canto das sereias, que é onisciente em relação ao passado e glorifica as suas aventuras anteriores, porta uma promessa irresistível de prazer que convida o herói a desistir de sua meta em prol de um abandono ao passado e à beleza. Quando se defronta com as sereias, episódio mais detidamente analisado na *Dialética* e que envolve um perigo mais irresistível do que os demais, Ulisses já havia se emancipado através das provações passadas, forjando a

a concepção da epopeia da *Teoria do romance*, de Lukács, e da *Dialética*, sendo que a tensão principal entre ambas consiste na aproximação desta forma artística com nossa época na *Dialética* (cf. idem, p.159).

²⁰¹ Exemplos da aproximação da atitude do herói com características da sociedade capitalista podem ser encontrados na comparação da *Odisseia* a uma *robinsonada*: “O solitário astucioso já é o *homo oeconomicus*, ao qual se assemelham todos os seres racionais: por isso, a *Odisseia* já é uma *robinsonada*. Os dois naufragos prototípicos fazem de sua fraqueza – a fraqueza do indivíduo que se separa da coletividade – sua força social. Entregues ao acaso das ondas, desamparadamente isolados, seu isolamento dita-lhes a perseguição implacável do interesse atomístico. Eles personificam o princípio da economia capitalista, antes mesmo que esta recorra aos serviços de um trabalhador: mas os bens que salvam do naufrágio para empregar em um novo empreendimento transfiguram a verdade segundo a qual o empresário jamais enfrentou a competição unicamente com o labor de suas mãos. Sua impotência em face da natureza já funciona como justificação ideológica de sua supremacia social. O desamparo de Ulisses diante da fúria do mar já soa como a legitimação do viajante que se enriquece à custa do nativo. Foi isso que a teoria econômica burguesa fixou posteriormente no conceito do risco: a possibilidade da ruína é a justificação moral do lucro” (DE, pp.58-59).

unidade de sua vida, a identidade de sua pessoa, sua determinação e a ordenação fixa do tempo que o impede de recair num passado mítico (DE, p.38). O convite das sereias à recaída no passado ameaça esta separação temporal necessária à sobrevivência pois está na base da instrumentalização do passado visando o futuro (DE, p.39).

Em todos os episódios acima elencados, o abandono de si instigado por estas “potências da dissolução” (DE, p.39) assemelha-se à descrição do dionisíaco pelo jovem Nietzsche, que em sua forma pura (e não em seu depurado sentido estético) poderia resultar em fusão com a natureza.²⁰² Compare-se os episódios da *Odisseia* com esta descrição do êxtase dionisíaco em oposição ao apolíneo por Roberto Machado:

uma total reconciliação do homem com a natureza e os outros homens, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade; em vez de autoconsciência significa uma desintegração do eu, que é superficial, e uma emoção que abole a subjetividade até o total esquecimento de si; em vez de medida é a eclosão da *hybris*, da desmesura da natureza considerada como verdade e “exultando na alegria, no sofrimento e no conhecimento”; em vez de delimitação, calma, tranquilidade, serenidade, é um comportamento marcado por um êxtase, por um enfeitamento, por uma extravagância de frenesi sexual que destrói a família, por uma bestialidade natural constituída de volúpia e crueldade, de força grotesca e brutal; em vez de sonho, visão onírica, é embriaguez, experiência orgiástica. Dessa forma, o êxtase dionisíaco produz, enquanto dura, um efeito letárgico que dissipa tudo o que foi vivido no passado: é uma negação do indivíduo, da consciência, do Estado, da civilização, da história (Machado, 2017, pp.31-32).

Um outro indício desta aproximação está na seguinte descrição de um estado primitivo em que “a embriaguez narcótica, que expia com um sono parecido à morte a euforia na qual o eu está suspenso, é uma das mais antigas cerimônias sociais mediadoras entre a autoconservação e a autodestruição, uma tentativa do eu de sobreviver a si mesmo” (DE, p.39). O abandono de si é relacionado a uma promessa de felicidade (DE, p.39) em sentido oposto às repressões que permeiam a vida em civilização²⁰³ e se aproxima, neste aspecto, do modo exemplar como a filosofia de Nietzsche enfatiza a atratividade destas satisfações perdidas pela humanidade.²⁰⁴

²⁰² Importa pontuar a distinção de Nietzsche entre o dionisíaco como um instinto de dissolução e como princípio estético presente na tragédia em associação com o apolíneo: “Se o puro dionisíaco é um veneno, é porque é impossível de ser vivido; é porque acarreta necessariamente o aniquilamento da vida. Se a arte é capaz de fazer participar da experiência dionisíaca sem que se seja destruído por ela, é porque possibilita como que uma experiência de embriaguez sem perda de lucidez” (Machado, 2017, pp.35-36).

²⁰³ Sobre a vida civilizada, os autores escrevem: “o caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder” (DE, p.39). Certamente, há uma ressonância freudiana também na passagem acima citada, mas enquanto o instinto de morte visa ao retorno ao estado inorgânico, naquela passagem está em questão uma promessa de felicidade que se alinha muito mais à descrição nietzscheana dos estados pré-civilizados.

²⁰⁴ A recaída na natureza pela abolição da repressão aos instintos, deve-se notar, não figura como uma real reconciliação na *Dialética*, mas como *fusão* na forma de ilusão (no caso dos lotófagos) ou reabsorção e subjugação do eu. A epopeia esclarecida não consegue qualificar este risco senão como o risco de uma queda nefasta, sem ser capaz de considerar o prazer que a motiva, como se observa da transformação dos marinheiros que não resistem a Circe em porcos, animais domésticos impuros. Esta fusão com a natureza em nada se assemelha à “utopia que anunciava a reconciliação da natureza e do eu” relacionada a uma associação de homens livres (DE, p.78), representando, em vez disso, o abandono definitivo da

As forças míticas representam, na *Dialética*, o convite à fusão com a natureza tal como no dionisíaco nietzscheano. Uma vez que as sereias são também uma metáfora da natureza a ser dominada, render-se ao seu canto significaria certa forma de reconciliação através da recaída em uma natureza “alheada, inamistosa ou subjugada” (NT, 1), para empregar a expressão nietzscheana. Mas o resultado desta interação é a persistência do eu, afinal, Ulisses consegue escutar o canto das sereias sem lançar-se ao mar. O herói sobrevive ao encontrar uma falha no contrato, ou seja, ao ouvir o seu canto amarrado ao mastro do navio. Deste modo, ele supera as forças míticas sem confrontá-las diretamente, mas pela astúcia, mas acaba por reafirmar as relações de poder. A mutilação de si, o fato de o herói ter que se conter e não buscar a plena fruição, e a dominação dos outros, dos marinheiros que têm os ouvidos tapados por cera, representam o vínculo entre a formação da subjetividade e uma racionalidade permeada pela dominação. É expressa, desta maneira, a oposição entre mito e esclarecimento, mas, ao mesmo tempo o seu entrelaçamento, ou seja, a uma só vez, a afirmação do eu e a sua negação: ao escapar da dissolução na natureza, o eu “permanece justamente preso ao contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo” (DE, p.53), preso ao mesmo ritual de sacrifício de si que vincula dominação e racionalidade.

A contribuição do jovem Nietzsche neste ponto, com o seu relato da individuação em face da disputa, une-se a uma exposição do preço do desenvolvimento da razão que considera que “a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente” (DE, p.52). Esta negação da natureza é situada como germe da irracionalidade mítica no presente:

Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da natureza, mas também o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade (DE, p.53).

Para a compreensão destes desdobramentos, os autores se apropriam de concepções nietzscheanas de um período posterior. Por isso, é preciso circunscrever a importância do jovem Nietzsche nos contextos da concepção da epopeia como parte do processo de

emancipação como ampliação da liberdade dos homens. Tampouco Nietzsche considera a fusão com a natureza uma forma de emancipação. O abandono dionisíaco deve ser sempre temporário mesmo em suas primitivas festas e isso se evidencia no estudo da tragédia, pelo fato de que o apolíneo acompanha o dionisíaco e confere individuação, harmonia e medida. Em escritos posteriores, a proposta nietzscheana para o futuro da humanidade se situa em uma noção de além do homem em que os instintos se encontram em equilíbrio e relação de comando e obediência e não em um retorno à natureza.

esclarecimento e da compreensão da individuação como afirmação em meio ao *agon*, ou seja, em referência à luta contra as forças míticas. Para identificar a civilização com a domesticação do homem e explicitar o papel de destaque da renúncia aos instintos e as suas decorrências nefastas até o presente, os autores propõem a análise da interiorização / introversão do sacrifício que tem similaridades cruciais com a *Genealogia da moral*.²⁰⁵

5. Interiorização / introversão do sacrifício na *Dialética do esclarecimento*

O estudo do mito de Ulisses enquanto processo de subjetivação lido sob a ótica da noção de interiorização / introversão do sacrifício permite a Horkheimer e Adorno compreender o vínculo entre o esclarecimento e a dominação e o seu enredamento no princípio mítico da necessidade fatal. Os conceitos de sacrifício e renúncia têm papel fundamental para isso, na medida em que “revelam tanto a diferença quanto a unidade da natureza mítica e do domínio esclarecido da natureza” (DE, p.15). A filosofia de Nietzsche é profícua para esta análise por desvelar o caráter tirânico da racionalidade em oposição aos instintos. Na *Genealogia*, ao descrever o processo civilizatório como um processo de domesticação, Nietzsche desvela a origem baixa dos ideais mais caros à civilização em uma violenta repressão baseada em sacrifícios, martírios e torturas.

A seguir, são investigadas as inspirações nietzscheanas apropriadas na *Dialética* para a análise dos estratagemas de Ulisses para dominar a natureza, ou, dito de outro modo, sobreviver às potências míticas. Também serão comentadas as analogias com a teoria freudiana, na medida em que compartilha com a filosofia de Nietzsche diversos temas e a sua recepção está situada em um contexto comum referente à formação subjetiva, tal como já ocorria nos escritos de Horkheimer dos anos 1930. As primeiras aproximações dizem respeito aos desdobramentos da individuação: o aprendizado do comprometimento com uma meta ou promessa, para o qual são imprescindíveis a diferenciação temporal e memória e a repressão dos instintos; a capacidade de calcular meios e fins, ou seja, uma racionalidade instrumental (5.1). Uma vez constituída esta racionalidade, são desvelados aspectos que a vinculam à dominação: a lógica de

²⁰⁵ Sobre a relevância da *Genealogia da moral* na recepção de Nietzsche na teoria crítica, além da frequência de menções a este texto inclusive desde os trabalhos de Horkheimer dos anos 1930, Rath menciona o fato de Horkheimer considerá-la a “mais grandiosa análise” de Nietzsche e de também Adorno, em correspondência a Benjamin de 10 de novembro de 1938, afirmar o seu apreço pela *Genealogia da moral* (cf. Rath, 1987, p.74).

retribuição inerente à troca de equivalentes manifesta no sacrifício e a astúcia como autorrenúncia que garante a sobrevivência através da submissão ao poder superior (5.2).

5.1 O processo de hominização: memória, domesticação e razão instrumental

Com as referências ao jovem Nietzsche acima apresentadas, Horkheimer e Adorno caracterizaram a individuação de Ulisses como um processo de afirmação que ocorre em oposição às potências míticas e como uma vitória da individuação apolínea sobre o êxtase aniquilador dionisíaco. Mas esta individuação é também a um só tempo a constituição da percepção de uma separação entre passado, presente e futuro, da capacidade de dominação de si e de calcular meios e fins, temas que se relacionam à *Genealogia da moral*.

Na *Genealogia*, Nietzsche destacara a importância da memória, considerando como objetivo da domesticação do homem a criação de um animal capaz de fazer promessas: “de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer” (GM, II-1).²⁰⁶ Como reforça Giacoia Jr., a separação temporal é decisiva para que a humanidade se diferencie da animalidade: “o tempo é o elemento central no vir-a-ser do homem. Desconhecendo o ontem e o hoje, o animal vive cravado à estaca do instante” (Giacoia Jr., 2005, p.169).²⁰⁷

²⁰⁶ A passagem completa sobre o tema na *Genealogia da moral* é bastante elucidativa: “criar um animal que pode *fazer promessas* - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido (...) Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos - nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer” (GM, II-1).

²⁰⁷ Giacoia Jr. se apoia na seguinte passagem da Segunda Extemporânea: “Observa o rebanho que vaga pastando diante de ti: ele não sabe o que é ontem, o que é hoje; salta para cá, p’ra lá, pasta, repousa, digere, salta novamente, e assim vai, de manhã até à noite, de dia em dia, estreitamente atado ao seu prazer e desprazer, isto é, ligado à estaca do instante e, por causa disso, nem melancólico, nem entediado. Para o homem, é duro observar isso, pois, diante dos animais, ele se orgulha da própria humanidade e, no entanto, olha invejosamente a felicidade deles -; pois é apenas isso o que ele quer: viver, como o animal, nem

De modo análogo, na *Dialética*, ao não ceder ao esquecimento e ao abandono de sua meta de retorno ao lar, Ulisses, que representa um eu muito frágil ainda em transição da natureza para a cultura, evita recair no mundo natural. A separação temporal e a capacidade de recordar o passado e projetar para o futuro se manifestam em sua fidelidade à sua meta mesmo em face de apelos em sentido contrário. Isso é evidenciado em sua recusa a participar dos rituais com narcóticos dos lotófagos, em que os homens regredem a um estado primitivo ao provar da flor de lótus, que os leva ao esquecimento e destrói a sua vontade, mergulhando-os em “um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade” (DE, pp.59-60). Na ilha de Circe, está em jogo este mesmo perigo pois o abandono a esta divindade conduz à transmutação dos homens em animais: “a magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga. Mas a força dessa dissolução é, mais uma vez, a do esquecimento” (DE, p.64). Ao ser perdida a “ordem fixa do tempo e da vontade fixa do sujeito que se orienta por essa ordem” (DE, p.64), os marinheiros são abandonados aos seus instintos e reconduzidos à animalidade, a pacíficos animais “que ouvem Orfeu tocar” (DE, p.64).

Melhor formado pela resistência a estas forças míticas, ao aproximar-se das sereias Ulisses já adquirira a identidade de sua pessoa vinculada à distinção entre passado, presente e futuro. As sereias ameaçam a sua identidade pois o seu canto, referindo-se a episódios anteriores, convida à recaída no passado mítico em vista do prazer que proporciona. Mas Ulisses novamente consegue manter-se fiel à sua meta:

o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento. Nos perigos mortais que teve de arrostar, foi dando têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa. Assim como a água, a terra e o ar, assim também separam-se para ele os domínios do tempo. Para ele, a preamar do que já foi recuou da rocha do presente, e as nuvens do futuro estão acampadas no horizonte. O que Ulisses deixou para trás entra no mundo das sombras: o eu ainda está tão próximo do mito de outrora, de cujo seio se arrancou, que o próprio passado por ele vivido se transforma para ele num outrora mítico. É através de uma ordenação fixa do tempo que ele procura fazer face a isso. O esquema tripartido deve liberar o instante presente do poder do passado, desterrando-o para trás do limite absoluto do irrecuperável e colocando-o à disposição do agora como um saber praticável. A ânsia de salvar o passado como algo de vivo, em vez de utilizá-lo como material para o progresso, só se acalmava na arte, à qual pertence a própria História como descrição da vida passada. Enquanto a arte renunciar a ser aceita como conhecimento, isolando-se assim da práxis, ela será tolerada, como o prazer, pela práxis social. Mas o canto das Sereias ainda não foi reduzido à impotência da arte. Elas sabem “tudo o que jamais ocorreu sobre a terra tão fértil”, sobretudo os acontecimentos de que participara o próprio Ulisses e “o quanto sofreram os filhos de Argos e os troianos por vontade dos Deuses”. Ao conjurar imediatamente o passado recente, elas ameaçam com a promessa irresistível do prazer – que é a maneira como seu canto é percebido – a ordem patriarcal, que só restitui a vida de cada um em troca de sua plena medida de tempo. Quem se deixa atrair por suas ilusões está condenado à perdição, quando só uma contínua presença de

enfasiado, nem debaixo de sofrimentos; e é em vão que ele quer isso, porque ele não o quer como o animal” (“Da utilidade e desvantagem da história para a vida”, capítulo 1, *apud* Giacoia, 2005, pp.168-169).

espírito consegue arrancar um meio de vida à natureza. Se as Sereias nada ignoram do que aconteceu, o preço que cobram por esse conhecimento é o futuro, e a promessa do alegre retorno é o embuste com que o passado captura o saudoso (DE, pp.38-39).

Há que se ressaltar que na *Genealogia* a distinção temporal e a capacidade de comprometimento com uma meta emergem no contexto das primeiras formas de associação comunitárias e está ali ausente a ideia de que a separação do passado representa a emancipação de um “outrora mítico” (DE, p.38), interpretação peculiar à *Dialética* e advinda da interação de ideias do jovem Nietzsche e do Nietzsche maduro. No entanto, esta analogia é interessante pois os próximos passos desse processo de domesticação descrito por Nietzsche são a repressão aos instintos e a capacidade de calcular meios e fins. Como nota Giacoia Jr., está em jogo na formação do homem “uma espécie de dilatação temporal do querer que, escandindo as dimensões do passado, presente e futuro, arranca o homem da prisão do instante e do esquecimento, tornando possível o prever, o calcular, o antecipar uma representação que insere um agir efetivo como efeito na cadeia da vontade, como seu resultado futuro” (Giacoia Jr., 2005, p.43).

No que diz respeito à repressão aos instintos, na *Genealogia da moral* Nietzsche enfatizava que, sob a pressão da sociedade recém constituída, o animal homem sofreu uma pressão radical: para a adaptação de seus instintos, para aprender a lidar com o mal-estar decorrente de suas antigas demandas e encontrar novas formas de gratificação (GM, II-16). A crueldade, antes desfrutada livremente, passa a ter a sua liberação restringida e a ser instrumentalizada em nome da vida em comunidade, seja em sua forma exteriorizada, nas punições e castigos aplicados sobre aqueles que se recusam a se adequar, seja em sua forma interiorizada, voltada contra o seu portador quando uma determinada forma de liberação da crueldade não é socialmente aceita.

Na *Dialética* é enfatizado que estas renúncias e coerções não visavam somente à conformação à vida em comum, mas também desempenharam um papel crucial na produção econômica e nos avanços da civilização. Nesse sentido, afirma-se: “o caminho da civilização era o da obediência e do trabalho” (DE, p.39) e foi a pressão externa “o que levou os homens a superar a própria inércia e a produzir obras materiais e espirituais” (DE, p.179). Tal percepção é atribuída a pensadores como Demócrito e Freud em uma das notas e esboços *Dialética*,²⁰⁸ mas pode ser reportada à filosofia nietzscheana com

²⁰⁸ As pressões da civilização são desveladas não apenas em nível macro, mas também dentro da família e de cada indivíduo: “O que levou os homens a superar a própria inércia e a produzir obras materiais e espirituais foi a pressão externa. Nisto têm razão os pensadores, de Demócrito a Freud. A resistência da natureza externa, a que se reduz em última análise a pressão, prolonga-se no interior da sociedade através das classes e atua sobre cada indivíduo, desde sua infância, na dureza de seus semelhantes. Os homens são

base em uma passagem de *Genealogia da moral* já citada em “Autoridade e família” (1936): “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...” (GM, II-3).²⁰⁹

A noção de que ao dominar a si mesmo o homem foi capaz de dominar a natureza e os outros seres humanos está na base da leitura de Horkheimer e Adorno da *Odisseia*: Ulisses se torna senhor de si e domina a natureza ao reprimir os seus instintos e ao impor essa renúncia aos seus subordinados, alinhando-se assim ao projeto esclarecido de dominação. Recorde-se que, no episódio dos lotófagos, a ação de Ulisses para salvar os marinheiros da animalidade e do esquecimento é forçar violentamente o seu retorno às galeras, ignorando os seus clamores (DE, p.60). Ele também se nega às seduções de Circe que implicariam em seu retorno à animalidade e através de um estratagema evita perder o controle diante do canto das sereias. Na *Genealogia*, isso é patente na afirmação de que a dominação de si provê ao homem “o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade” (GM, II-2).

Horkheimer e Adorno consideram que com o auxílio das recém adquiridas capacidades de separação temporal e de dominação de si o herói desenvolve a sua racionalidade instrumental, baseada no cálculo de meios e fins. Analogamente, veja-se as declarações de Nietzsche sobre a capacidade dos homens de pensar de maneira causal e calcular meios e fins, oriunda da necessidade de manter as suas promessas:

Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar — para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!* (GM, II-1).

suaves, quando desejam alguma coisa dos mais fortes, e brutais, quando o solicitante é mais fraco que eles. Eis aí, até agora, a chave para penetrar na essência da pessoa na sociedade” (DE, p.179).

²⁰⁹ A passagem é citada em “Autoridade e família”; parcialmente citada em uma correspondência a Pollock de 4 de outubro de 1941 e em sua obra tardia, em “Teísmo e ateísmo”, de 1963. Cf. AF, pp.182-3; Horkheimer, 2007, p.197; Horkheimer, 2012, p.37. Veja-se também *Aurora*, em que Nietzsche ressalta o elemento de gozo do poder inerente à crueldade, mas também as suas contribuições para os bens mais caros da humanidade: “Cada pequeno passo no âmbito do livre pensar, da vida pessoalmente configurada, sempre foi pelejado com martírios físicos e espirituais: não apenas o passo à frente! Mas sobretudo o andar, o movimento, a mudança precisou de seus incontáveis mártires, por longos milênios de busca de caminhos e fundação de alicerces, nos quais não se costuma pensar quando se fala de ‘história mundial’. (...) Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho” (*Aurora*, 18).

Mas ao mesmo tempo em que ressalta o valor desta aquisição por permitir aos homens o domínio sobre a natureza, Nietzsche aponta para o risco de redução do intelecto ao cálculo. O homem é apresentado como “o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (GM, II-8); quando abandona os seus instintos, é reduzido a calcular, combinar causas e efeitos e se torna dependente de sua consciência (GM, II-16). Este ímpeto nietzscheano de reduzir as pretensões do intelecto já remonta a escritos anteriores à *Genealogia da moral*. Por exemplo, em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (1873), contra a altivez relacionada ao conhecer, o autor afirma que o intelecto não tem uma missão mais elevada além da conservação da vida humana e critica a busca obstinada pela verdade, o instinto de verdade [*Trieb zur Wahrheit*] (cf. Nietzsche, 1999, p.53). Em *Assim falou Zaratustra* (1885), a razão é exposta como insuficiente para o desenvolvimento do homem e redutora devido ao seu desprezo ao corpo; a busca pela verdade é comparada à busca do leão pelo seu alimento, “imundície e lamentável satisfação” (Zaratustra, Prólogo, 3); e, no mundo dos últimos homens, racionalidade significa conformação e equalização de todos. O duplo caráter da razão instrumental também permeia a *Dialética*. Por um lado, a capacidade de coordenar meios e fins é essencial à sobrevivência e parte do que é propriamente ser humano. Por outro lado, no presente o pensamento esclarecido estaria reduzido a esta atividade, paralisado pelo temor do diferente e fixado em considerações pragmáticas.

Em relação a estes pontos de aproximação da *Dialética do esclarecimento* com a *Genealogia da moral*, a constituição de memória, a repressão aos instintos e a aquisição da capacidade de cálculo de meios e fins, há que se apontar uma importante diferença de cenário. Pois Horkheimer e Adorno descrevem a formação subjetiva como um processo de oposição ao mito, tema caro à filosofia nietzscheana de uma fase anterior e que já não ressoa na *Genealogia*, e como um processo de trabalho em confronto com a natureza, uma opção relacionada às referências hegelianas e marxianas dos autores. As distinções no cenário em que ocorrem estes processos advêm do interesse em afirmar o entrelaçamento entre esclarecimento e mito como fator explicativo da barbárie no presente e de elaborar uma análise crítica em relação à dominação social e mais materialista do que a nietzscheana. Nessa direção, os autores enfatizam a dominação da natureza exterior, ou seja, dos outros homens e de toda a superfície do planeta, e consideram as suas implicações para a relação entre sujeito e objeto.

Nestes desdobramentos da aproximação da *Dialética* com a filosofia de Nietzsche, há um aprofundamento da leitura da *Genealogia* em relação aos escritos de Horkheimer

dos anos 1930. Pois embora em “Egoísmo e movimento de libertação” e “Autoridade e família” (1936) Horkheimer tenha atribuído os bloqueios à emancipação à má consciência e ao ressentimento oriundos da interiorização dos instintos e apesar do desenvolvimento de uma primeira modalidade de crítica à razão em “Montaigne e a função do ceticismo” (1938), no primeiro caso são apropriados poucos elementos da *Genealogia* e no segundo ensaio a investigação da racionalidade burguesa dizia respeito apenas ao seu caráter particularista, sem questionar as suas origens arcaicas. Apenas na *Dialética* é apresentada uma crítica da razão *per se*, ou seja, considerando as suas características intrínsecas e tendências constantes ao longo da história referentes à sua origem na dominação.

A investigação das decorrências das renúncias aos instintos é um tema compartilhado com a psicanálise freudiana, em que ocupa posição central. A concepção freudiana de repressão abarca a renúncia aos instintos libidinais ou sexuais e aos instintos destrutivos e se refere às instâncias psíquicas do eu e do supereu, que pretendem organizar as demandas do “Isso” [*Es*] e barrar os seus excessos. A repressão seria necessária devido à contradição das demandas do princípio de prazer, que visa à diminuição de uma tensão desprazerosa e ao seu abrandamento ou geração do prazer na interioridade psíquica de cada indivíduo, com as demandas do mundo externo:

Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um modo de funcionamento primário do aparelho psíquico, e que, para a autoafirmação do organismo em meio às dificuldades do mundo externo, já de início é inutilizável e mesmo perigoso em alto grau. Por influência dos instintos de autoconservação do Eu é substituído pelo *princípio da realidade*, que, sem abandonar a intenção de obter afinal o prazer, exige e consegue o adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer (Freud, 2010d, p.165, grifo do autor).

Sobre a importância da renúncia aos instintos para a civilização, Freud afirma, em “O mal-estar na civilização”:

é impossível não ver em que medida a civilização é constituída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa “frustração cultural” domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater (Freud, 2010, p.60).²¹⁰

²¹⁰ Mezan resume a importância da renúncia aos instintos para a cultura e a sua manifestação na forma de repressão ao longo da história: “dado que a cultura necessita, para suas finalidades, de um enorme investimento a ser realizado por cada indivíduo em representações e atividades afastadas do erotismo fundamental, e que ao mesmo tempo este investimento só pode provir da sublimação das pulsões sexuais (...), ela impõe a cada qual uma renúncia cada vez mais intensa às demandas eróticas. Isso começa já com a proibição do incesto na época totêmica (...) até a forma mais limitada possível, a monogamia heterossexual no casamento, própria à civilização judaico-cristã. A cultura se constrói com a energia desviada da libido, e esta termina por protestar, mas embora a *intensidade* da renúncia libidinal possa ser diminuída, (...) a *necessidade* desta renúncia continua integral, sob pena de desmoronamento do edifício da civilização” (Mezan, 1997, p.488). Isso implica discernir “na coerção das pulsões o fundamento ao mesmo tempo da

O tom geral da *Dialética* diverge quanto à magnitude da necessidade de repressão e quanto à imediata aceitação de uma hierarquia de valor entre os instintos dos homens e o desenvolvimento da vida em civilização. Isso é melhor elucidado no contexto de *Minima Moralia* e dos escritos de Adorno sobre psicanálise, em que Adorno condena o “desprezo burguês pelos instintos” (Lee, 2004, p.321) de Freud. O seu pensamento, por isso, teria se tornado conservador e pouco sensível às renúncias da humanidade: “ele se une à ideia dominante de que as metas sociais são mais altas do que as metas sexuais interessadas. Ele aceita acriticamente a distinção entre metas sociais e egoístas que, ironicamente, era justamente aquilo que tentava dismantelar” (idem, p.321). A crítica de Horkheimer ao instinto de morte em 1936 parece se alinhar a esta percepção de que o pensamento de Freud se torna conservador ao endossar a repressão aos instintos. Assim, como observa Cook, a *Dialética* é atravessada por um ímpeto mais crítico em relação à racionalidade das renúncias demandadas na constituição da civilização (Cook, 2014, pp.16-17). Neste ponto, a *Dialética* se afina mais à filosofia de Nietzsche, que anseia por uma forma mais sadia de manejo dos instintos do que propagado pelo moral ascética.²¹¹

A *Dialética* também vai além da psicanálise freudiana pois esta não propõe uma crítica à razão para além do desvelamento de suas pretensões infladas quando se descobre que motivos inconscientes oriundos das demandas do Isso podem ser motores da ação, a depender do resultado de sua interação com o eu e o supereu. A crítica à razão com base em seu vínculo com a dominação desde as suas origens é o que há de mais particular na recepção de Nietzsche por Horkheimer e Adorno nos anos 1940, tanto em comparação com os escritos de Horkheimer dos anos 1930 quanto em relação à aproximação da teoria crítica com temas da psicanálise freudiana. As consequências negativas da dominação de si são estendidas em uma análise da mutilação do caráter de Ulisses e do vínculo entre razão e dominação que, embora não siga tal qual a argumentação da *Genealogia*, carrega mais qualificadores relacionados à filosofia nietzscheana, como exposto a seguir.

5.2 Aspectos relacionados à dominação na constituição da razão

civilização e da hostilidade contra a civilização (...) A civilização, de modo geral, reprime e sublima tanto as pulsões eróticas quanto as de morte” (idem, p.502).

²¹¹ Além da *Genealogia da moral*, o aforismo 109 de *Aurora* apresenta de modo bastante claro o tema, detalhando os distintos destinos possíveis dos instintos que não podem ser satisfeitos.

Nas mediações acionadas para explicar o vínculo entre racionalidade e dominação na *Dialética* e em seus efeitos estão presentes elementos da filosofia de Nietzsche. Este vínculo é estabelecido pela presença de uma mesma lógica de retribuição e troca de equivalentes no sacrifício e no pensamento esclarecido, embasada pelos autores com referência à concepção nietzscheana da troca, e pelo emprego da astúcia e da autorrenúncia para conservação de si, em analogia com a atuação do sacerdote ascético nietzscheano. Os efeitos da interiorização do sacrifício vinculador de racionalidade e dominação são caracterizados como: a negação do caráter natural do ser humano, ou seja, a negação dos instintos e a separação entre intelecto e corpo, a limitação na relação com a natureza externa e o congelamento de todos os fins que não se referem à imediata autoconservação. Estas também são importantes aproximações com a filosofia de Nietzsche, na crítica às infladas pretensões do intelecto e aos “desprezadores do corpo”, ao empobrecimento da relação com a natureza e à autoconservação como fim último.

Troca, sacrifício e astúcia

Horkheimer e Adorno observam que, desde os primórdios da humanidade, a lógica do sacrifício na relação com os deuses era constituída pela pressuposição de um equivalente (mesmo que essa equivalência seja simbólica),²¹² pelo estabelecimento de um contrato de troca e por alguma forma de logro visando a dominar os deuses:

o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos. (...) Todas as ações sacrificiais humanas, executadas segundo um plano, logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio (DE, p.51).

O sacrifício representa, assim, uma espécie de “seguro rudimentar” contra estas entidades, em que a retribuição seria a autoconservação, e a troca, tal como entendemos até hoje, é desvelada como uma “secularização do sacrifício” (DE, p.51).

Na *Dialética* é enfatizado que a retribuição e a troca permeiam a *Odisseia*, na medida em que mortais, deuses e outras entidades míticas negociam direitos e a concessão de benefícios. Exemplos disso são as oferendas aos deuses pela vitória na guerra (que

²¹² Na *Dialética* são mencionados Henri Hubert e Marcel Mauss, autores da *Esboço de uma teoria geral da magia*, para a compreensão de alguns aspectos pensamento mágico, mas não há referência explícita a nenhum antropólogo no que diz respeito à troca de equivalentes. Pode-se supor, ainda assim, haver aí uma ressonância da leitura do *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss, que postula a centralidade do caráter simbólico dos bens trocados, para muito além de seu valor material, e a sua inserção em um quadro de obrigações mútuas. Afinal, partindo da análise da Polinésia, da Melanésia e do noroeste americano, Mauss afirmara a existência de uma lógica da dádiva também nas sociedades europeias ocidentais.

espera receber Poseidon), as dádivas de hospitalidade entre os homens (costume explicitado nos presentes recebidos por Telêmaco de seus anfitriões no início da *Odisseia* e negados a Ulisses por Polifemo) e as tentativas de Ulisses de driblar o direito das entidades míticas a subjugar aqueles que cruzam o seu caminho.²¹³ A importância argumentativa destes fenômenos reside na asserção de que a retribuição como um destino inescapável é um princípio basilar do mito e do esclarecimento: “todo nascimento se paga com a morte, toda ventura com a desventura. Homens e deuses podem tentar, no prazo que lhes cabe, distribuir a sorte de cada um segundo critérios diferentes do curso cego do destino; ao fim e ao cabo, a realidade triunfa sobre eles” (DE, p.26).

Ulisses, esta individualidade em constituição, busca evitar o destino que lhe é reservado quando encontra as forças míticas: a aniquilação. No paradigmático episódio da passagem pelas sereias, ele faz uso do mesmo princípio de retribuição que o teria condenado, ao encontrar uma falha no contrato por meio de sua astúcia [*List*], e, deste modo, eleva à consciência de si o logro na troca de supostos equivalentes no sacrifício. Sua atitude é paradigmática do esclarecimento na medida em que a troca supostamente justa e a necessidade de burlá-la integram a racionalidade burguesa.

Em uma das notas de rodapé da *Dialética*, Horkheimer e Adorno se referem à interpretação nietzscheana da relação entre troca e sacrifício,²¹⁴ em oposição a Klages. O

²¹³ Os autores elencam exemplos destes “direitos”: “Cila e Caribde têm o direito de reclamar aquilo que lhes cai entre os dentes, assim como Circe tem o direito de metamorfosear quem quer que não seja imune a sua mágica, ou Polifemo o direito de devorar seus hóspedes” (DE, p.56). Mas, ao mesmo tempo, por esta mesma lógica, as figuras míticas ficam presas à repetição: “cada uma das figuras míticas está obrigada a fazer sempre a mesma coisa. Todas consistem na repetição: o malogro desta seria seu fim” (DE, p.56).

²¹⁴ Klages também compreendeu o sacrifício como troca, mas como troca mágica. Leia-se aqui a nota completa que provê a sua comparação com Nietzsche: “Contra a interpretação materialista de Nietzsche, Klages interpretou a conexão entre o sacrifício e a troca num sentido inteiramente mágico: ‘A obrigação do sacrifício concerne a cada um, porque a porção que cada um pode arrebatar à vida e ao conjunto de seus bens – o *suum cuique* originário – só é conseguida num processo contínuo de dar e devolver. Mas não se trata da troca no sentido da troca de bens usual (que, aliás, também recebe sua consagração originária da noção de sacrifício), mas do intercâmbio dos fluidos ou essências pela entrega de sua própria alma à vida de que tudo depende e se alimenta’ (Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, vol. III, 2ª parte, Leipzig, 1932, p.1.409). Contudo, o caráter dual do sacrifício – o mágico autoabandono do indivíduo à coletividade, não importa se para seu bem ou para seu mal, e a autoconservação dessa magia pela técnica – implica uma contradição objetiva que impele justamente ao desenvolvimento do elemento racional no sacrifício. Sob o influxo constante da magia, a racionalidade converte-se enquanto comportamento do sacrificante em astúcia. O próprio Klages, autor de uma entusiástica apologia do mito e do sacrifício, tropeçou com isso e viu-se forçado a fazer uma distinção, mesmo na imagem ideal da era pelásgica, entre a genuína comunicação com a natureza e a mentira, sem conseguir no entanto derivar do próprio pensamento mítico um princípio oposto à aparência da dominação mágica da natureza, porque essa aparência constitui justamente a essência do mito. ‘Já não é mais simplesmente a fé pagã, já é também superstição pagã quando, por exemplo, o rei-deus tem de jurar, ao subir ao trono, que fará o sol brilhar e o campo cobrir-se de frutos’ (Klages, op.cit., p.1.408)” (DE, pp.215-216, nota 6). A principal distinção das concepções apresentadas na *Dialética* em relação a Klages é, portanto, a ênfase no aspecto material do sacrifício visando à preservação da vida. O duplo sentido do sacrifício adotado pelos autores é central para a compreensão do vínculo entre racionalidade e dominação: na renúncia convivem a negação do indivíduo

tema fora abordado na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, em que a ideia de equivalência é situada na própria constituição do pensamento humano:

Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar - isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia [*die älteste Art Scharfsinn*], aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador” (GM, II-8).

Como continuidade no processo civilizatório de domesticação do homem, a habilidade de medir valores é correlata às (acima mencionadas) capacidades de memória e de cálculo de meios e fins e está ancorada na necessidade material de dominação da natureza. Além disso, ao afirmar a persistência da lógica de troca de equivalentes no comércio, passando pela relação dos povos primitivos com os antepassados, pela criação dos deuses até a sua manifestação no terreno da justiça, Nietzsche oferece suporte para a extrapolação da lógica de retribuição desde tempos pré-históricos até o presente, por meio da generalização de que “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago” (GM, II-8).

Ao se referir à justiça na *Genealogia*, Nietzsche postula que a sua origem reside no direito do ofendido em impor sofrimento sobre o causador do dano. Ou seja, o prazer de fazer sofrer por parte do ofendido serve de retribuição pelo dano causado, seguindo a mesma lógica da relação credor-devedor no comércio, de modo que, por meio da pena, a comunidade cobra uma dívida do criminoso pela quebra de seu contrato contra ela e o contra o ofendido (GM, II-4 e II-5). Nos sacrifícios aos antepassados, Nietzsche encontra o mesmo reconhecimento de uma dívida a ser paga:

A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados — e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida* [*Schuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. (...) O que se pode lhes dar em troca? (...) é possível lhes dar bastante? Esta suspeita permanece e aumenta: de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao “credor” (o famigerado sacrifício do primogênito, por exemplo; sangue, sangue humano, em todo caso). Segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. (...) Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes *mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e

e a tentativa (ainda que não plenamente bem-sucedida) de autoafirmação por meio da astúcia. Como observa Jarvis, Klages restringiu-se a uma compreensão do sacrifício como “uma forma de troca sem mediação em que o indivíduo é submerso no coletivo e não pode dele se distinguir” (Jarvis, 1998, p.29). Além disso, nota-se que, para Klages, “a reciprocidade arcaica representa uma forma puramente imediata de troca social em que as relações sociais não são ocultadas e que não requer (na verdade, que não permite) a reflexão dos autores sociais. Adorno e Horkheimer, em contraste, insistem que toda troca até o presente envolveu uma ocultação ao menos parcial das relações sociais” (idem, p.29).

inconcebível — o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no *medo*, portanto!... (GM, II-19, grifos do autor).

Desta maneira, partindo do culto aos antepassados, afirma-se que as divindades também se originam da percepção de uma dívida pelos bens que a comunidade provê a seus membros, inicialmente projetada nos ancestrais e depois em um ser ainda mais poderoso, quanto mais poderosa a comunidade.

Apesar destas similaridades, a apropriação de Horkheimer e Adorno destas análises é seletiva, em vista da diferença entre os objetivos dos teóricos críticos e de Nietzsche. Há, em primeiro lugar, uma mudança na ordem explicativa: na *Dialética*, parte-se da lógica de troca de equivalentes inerente ao sacrifício como o modelo que estrutura o pensamento esclarecido em geral, incluindo a justiça, e não do comércio primitivo para a justiça e os sacrifícios, como faz Nietzsche. Mesmo assim, pode-se considerar que talvez Nietzsche pense o surgimento de uma incipiente forma de comércio e dos primeiros sacrifícios como fenômenos contemporâneos, pois não é traçada claramente uma linha temporal entre estes fenômenos, na medida em que não é relevante para a linha argumentativa principal da *Genealogia*, voltada à formação da má consciência a partir da interiorização dos instintos. Horkheimer e Adorno, por outro lado, têm por objetivo desvelar o entrelaçamento entre o pensamento esclarecido e a irracionalidade mítica, daí a importância do desvelamento da presença desta lógica de troca já no sacrifício aos deuses e na relação com as entidades míticas.

Embora na *Dialética* também seja postulado que o sacrifício é motivado pelo medo, isso não se relaciona ao intento de resgatar um débito com a divindade como proposto na *Genealogia*. Ao contrário, o objetivo dos primitivos seria dominar os deuses por meio do contrato e fraudar a troca em seu benefício sempre que possível e, no episódio de Ulisses, o que herói teme não é propriamente a perda de benefícios de deuses e entidades míticas, mas a ameaça imediata que eles representam à sua sobrevivência. Isso certamente se relaciona ao fato de que, na *Genealogia*, Nietzsche pensa a domesticação dos homens inseridos em uma comunidade, ao passo que na *Dialética* Ulisses é um indivíduo independente da vida em comum que tenta se autoafirmar em oposição a forças exteriores, como observado na interpretação da epopeia tributária ao jovem Nietzsche. Nesse sentido, há uma tensão entre dois modelos de individuação que, embora conflitantes, são fontes de que Horkheimer e Adorno bebem indiscriminadamente.

Também a justiça é caracterizada por Horkheimer e Adorno como permeada pela lógica de equivalência que vige em toda a sociedade, conectando culpa e expiação. Inseridas em sociedades de “opressão e miséria”,

tanto a justiça mítica como a esclarecida consideram a culpa e a expiação, a ventura e a desventura como os dois lados de uma única equação. A justiça se absorve no direito. O xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo. A igualdade é o seu instrumento. É ela que, na civilização, regula o castigo e o mérito. As representações míticas também podem se reduzir integralmente a relações naturais. Assim como a constelação de Gêmeos remete, como todos os outros símbolos da dualidade, ao ciclo inescapável da natureza; assim como este mesmo ciclo tem, no símbolo do ovo, do qual provêm os demais, seu símbolo mais remoto; assim também a balança nas mãos de Zeus, que simboliza a justiça de todo o mundo patriarcal, remete à mera natureza. A passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata, mas através da consciência dos homens, nada modificou no princípio da igualdade. Aliás, os homens expiaram essa passagem justamente com a adoração daquilo a que estavam outrora submetidos como as demais criaturas. Antes, os fetiches estavam sob a lei da igualdade. Agora, a própria igualdade torna-se fetiche. A venda sobre os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que ele não nasceu da liberdade (DE, pp.26-27).

Para os autores, assim como para Nietzsche, em sua efetividade a justiça consiste no direito, ou seja, ela apenas se manifesta como organização de relações contratuais com base na lógica de troca. Isso, no entanto, tem implicações distintas nestas filosofias. Para Nietzsche, o direito representa uma regulação das punições capaz de evitar que o ressentimento e a vingança se disseminem na comunidade e gerem o caos (GM, II-11) e, com relação à aplicação individual da pena, este filósofo jamais considerara desejável a punição do culpado. Em primeiro lugar, porque a imputação de culpa lhe parece enganosa pois baseada na suposição de que o culpado poderia ir contra a sua natureza e agir diferentemente. Além disso, Nietzsche observa que formas mais brandas de punição indicam a força de uma comunidade: “aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo” (GM, II-10).²¹⁵ Como observa Wotling, a justiça, “em sentido jurídico estrito”, tem para Nietzsche o papel de “regular as relações intracomunitárias” e até mesmo “intercomunitárias” (Wotling, 2013a, pp.205-206).

Restringindo deste modo os seus comentários ao diagnóstico da atuação da justiça como direito, a filosofia de Nietzsche não porta uma concepção normativa de justiça, como atribuição justa de penas ou justiça social. A ideia de ausência de ímpeto de exploração e de uma humanidade mansa estaria relacionada à busca de essências (o

²¹⁵ Também em *Aurora*, Nietzsche observa que quem sofre um dano de um criminoso costuma desejar *vingança* e que, como uma balança, as leis penais buscam “*contrabalançar a culpa com a pena*”, mas sugere que os criminosos não deveriam ser punidos, e sim que a eles deveriam ser oferecidos a possibilidade de “mudança de ar” e de “reparar o dano que tenha feito a uma pessoa mediante um benefício a outra, talvez a toda a comunidade” (Aurora, 202), considerando esta capacidade um sinal de força de uma comunidade.

“justo” ou o “injusto” *em si*) e a uma espécie de fraqueza sentimental relacionada à negação da vida e contrária à vontade de potência humana (ABM, 259). Sobretudo a ideia de justiça social seria absurda no contexto de sua filosofia, um sinal de moralismo e ressentimento (GM, I-14); afinal, nota Wotling, os indivíduos em relação judicial são primordialmente partes de potência similar, aqueles cujo conflito pode ameaçar a comunidade, manifestando-se como represália ou guerra, e pretende-se despersonalizar as suas relações e evitar dano à comunidade (cf. Wotling, 2013a, p.211) através do intercâmbio.²¹⁶ Dito de outro modo, o direito é valorizado não pela sua moralidade, mas por “prudência”, como uma forma de espiritualização “opondo-se à manifestação instantânea, direta e violenta – portanto, cega das pulsões” (idem, p.217). Em suma, a distinção entre justiça e direito a partir da qual seria possível criticar as leis e decisões judiciais confrontando-as à sua justiça é desprezada em sua filosofia:

Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio *contra* toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada (GM, II-11, grifos do autor).

Inversamente, Horkheimer e Adorno, como teóricos críticos motivados pelo interesse na emancipação,²¹⁷ criticam a absorção da justiça no direito como lógica de troca

²¹⁶ Veja-se o seguinte fragmento póstumo: “Ao igual, o igual, ao desigual o desigual – é assim que nos fala a justiça. E o que segue daí: nunca tornar o igual desigual” (NF-1888, 15[118], tradução de Ivo da Silva Jr. *apud* Wotling, 2013a, p.214). Cf. também Aurora, 112; HDH II, 92.

²¹⁷ Nietzsche escreve: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia cristã – deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se absterem de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de potência* encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e a vida é precisamente vontade de potência*” (ABM, 259, *tradução modificada). Este é, seguramente, um ponto de tensão entre a filosofia de Nietzsche e o ímpeto emancipatório da teoria crítica que não escapa a Horkheimer e Adorno. No excurso II da *Dialética*, que trata do tema da moral, a apologia da lei do mais forte por Nietzsche, segundo a qual o forte só age de acordo com o seu caráter e por isso não deve ser punido, é problematizada pelos autores por naturalizar a opressão, a violência, a crueldade e a injustiça (DE, p.84). Nota-se que, à distinção de Sade, Nietzsche censura o criminoso que se restringe a metas baixas, o que demonstra um fascínio pela grandeza característico do mundo burguês: “a beleza provém do alcance do ato; ele não consegue se livrar, em meio a todo o crepúsculo dos ídolos, do costume idealista de querer enforcar o pequeno ladrão e transformar os assaltos imperialistas em missões histórico-universais” (DE, p.85).

em que “a culpa e a expiação, a ventura e a desventura” são dois lados de uma mesma equação, que vem desde o passado mítico até seu tempo (DE, pp.26-27): “a inevitabilidade mítica é definida pela equivalência entre essa maldição, o crime que a expia e a culpa que dele resulta e reproduz a maldição. A justiça traz até hoje a marca desse esquema. No mito, cada ponto do ciclo faz reparação ao precedente e ajuda assim a instalar como lei as relações de culpa” (DE, p.56). É deste ciclo que os autores almejam libertar o pensamento esclarecido.

Do diagnóstico do estatuto do sacrifício como relação de troca, o passo seguinte de Horkheimer e Adorno é descrever a estratégia dos homens primitivos para escapar à inevitabilidade do ciclo natural: o logro na troca sacrificial, ao cumprir um contrato para aplacar deuses e entidades míticas e ainda assim obter alguma vantagem.²¹⁸ Os estratagemas de Ulisses planejados na forma de sacrifício são paradigmáticos deste logro. Isso é especialmente evidente em sua passagem pelas sereias pois, não podendo escapar à lógica de retribuição e tendo de negociar com os seres míticos em posição de fraqueza, o herói encontra um meio de cumprir o contrato mas ao mesmo tempo sobreviver, explorando uma lacuna em suas cláusulas: “o contrato antiquíssimo não prevê se o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado” (DE, p.57). Assim, “a fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre” (DE, p.56). Observando que, como ocorre em todo sacrifício, Ulisses pretende submeter as potências míticas aos seus fins, os autores desvelam que a astúcia originária do culto é agora praticada de forma consciente por ele tal como um sacerdote que calcula os riscos envolvidos no sacrifício e se destaca de si como vítima.

Karin Bauer propõe uma analogia entre a descrição deste recurso à astúcia e os procedimentos do sacerdote ascético na terceira dissertação de *Genealogia da moral*:

²¹⁸ Karin Bauer interpreta a lógica de equivalentes e a necessidade do logro como bloqueio emancipatório com base em uma menção de Adorno a Nietzsche em “Progresso” (1962): “A ideia mitológica de identidade – a troca de bens ou favores de valor igual – constrói racionalmente o princípio da troca, que implica simultaneamente o logro e o desejo pela vantagem injusta e pela vingança. Se coisas verdadeiramente idênticas fossem trocadas, a prática da troca não poderia continuar a existir: ‘Zaratustra postula que os seres humanos serão redimidos da vingança. A vingança é o modelo mitológico da troca; enquanto a troca for um meio de dominação, o mito irá dominar’ [citação do texto *Progresso* (1962), de Adorno]. As funções do sacrifício como uma forma desmitologizada de vingança e a continuidade do tema mitológico da vingança no princípio de troca nega a crença burguesa no progresso. Baseado no pensamento em equivalências, a troca de bens ou favores e o ato de infligir danos ou punições são levados a cabo sob a pressuposição de que um compensa adequadamente o outro: ‘cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago’ (GM, II-8). Objetos desiguais e não idênticos e fenômenos tornam-se mercadorias ao criarem equivalentes e forçarem identidades” (Bauer, 1999, p.73). Cf. também Adorno, 1992, p.235.

“como o sacerdote ascético de Nietzsche, [Ulisses] transforma sacrifício e autorrenúncia, *Entsagung*, no seu mais poderoso instrumento e licença suprema para o poder” (Bauer, 1999, p.71). Na caracterização nietzscheana, a astúcia do sacerdote visa à preservação da vida, uma vez que o seu rebanho está ameaçado pela degeneração dos instintos e pelo ressentimento promovidos pela má consciência, e ao exercício de poder, contra as ameaças à sobrevivência da comunidade e no estabelecimento de sua posição de superioridade na dominação de si e de seus subordinados. A ameaça à comunidade advém da busca dos homens por um culpado pelo sofrimento oriundo da renúncia aos instintos, que criara o risco de explosão de um ressentimento destrutivo sobre toda a comunidade (GM, III-13;15). Os instintos do rebanho, por isso, são redirecionados pelo sacerdote para a interioridade dos homens, na forma de “autodisciplinamento, autovigilância e autossuperação” (GM, III-16). Embora, ao deixar de atacar as causas do sofrimento, este redirecionamento torne os homens ainda mais doentes e intrincados em uma valoração negativa da vida de que o cristianismo seria o continuador, o risco de destruição da comunidade é contido. Neste sentido, como observa Bauer, “o ideal ascético negador da vida e a preservação da vida não são opostos, mas estão entrelaçados. O exercício do poder afirma a vida” (Bauer, 1999, p.72). Similarmente, na *Dialética*, a negação de si por Ulisses é um meio de preservação da vida graças à sua astúcia. A atitude de autorrenúncia e crueldade contra si é compartilhada com os sacerdotes ascéticos pois estes praticam o jejum, a castidade, a abstenção do prazer e o esquecimento de si para atingirem ausência de sofrimento, iluminação e redenção e para se tornarem senhores de si (GM, III,17). Em segundo lugar, tal como o sacerdote ascético, Ulisses exerce poder ao escapar às ameaças à sua vida, ao dominar a si e aos seus subordinados. A renúncia de Ulisses é também exercício de poder sobre si, dominação da natureza interna, e tanto Ulisses como o sacerdote ascético são mais “senhores de si” do que o seu rebanho. Pois embora na caracterização de Nietzsche o sacerdote também seja uma figura doente, por padecer da degeneração dos instintos que atinge os seus seguidores, o que o diferencia é o maior domínio de si, sendo “inteiro em sua vontade de potência, para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus” (GM, III-15). Analogamente, Ulisses é mais senhor de si do que seus subordinados, a exemplo do modo como os salva das potências míticas nas ilhas dos lotófagos e de Circe e da maneira como arma estratégias baseadas na astúcia.

Embora o emprego da astúcia no sacrifício de Ulisses e na genealogia de Nietzsche tenham em comum a sua origem no culto, no “logro que os sacerdotes incrédulos praticam

sobre a comunidade crédula” (DE, p.51), distinções consideráveis tornam necessário delimitar esta analogia. Em primeiro lugar, recorde-se que, na *Genealogia*, não está em questão a sobrevivência em um processo de trabalho visando a dominar as forças da natureza, mas o risco que o sofrimento oriundo da repressão aos instintos representa para a comunidade e para os seus membros. O procedimento do sacerdote ascético está situado, assim, primordialmente em níveis psicológicos e culturais, embora a sua atuação previna a desagregação da comunidade, ao passo que a astúcia de Ulisses visa a sobreviver a um perigo material imediato. Também note-se que, na *Dialética*, “a astúcia é o meio pelo qual o indivíduo vai afirmar a sua dominação de si e do mundo – a ‘medida’ apolínea” (Raulet, 2017, p.164), ao passo que o processo de individuação já estaria concretizado nesta etapa da descrição na *Genealogia da moral*. Neste sentido, manifesta-se novamente o contraste entre a descrição de Ulisses como o herói apolíneo buscando conservar a sua individualidade e o interesse da *Genealogia* na domesticação do homem pela primeira vez inserido em comunidade, já destacado acima em relação às motivações da troca.

As referências às lógicas de equivalência e retribuição e à astúcia são elementos novos na teoria crítica de Horkheimer em relação aos seus trabalhos dos anos 1930. Em relação à ideia de contrato, o único aspecto em comum é a denúncia do caráter enganoso dos supostos contratos livres na sociedade burguesa (cf. AF, pp.204-205). Porém, ao passo que nos anos 1930 esta denúncia está ancorada na exposição do caráter enganoso da livre competição na sociedade burguesa, nos anos 1940 é referida a uma lógica econômica primitiva revelada na aventura de Ulisses:

os bens que salvam do naufrágio para empregar em um novo empreendimento transfiguram a verdade segundo a qual o empresário jamais enfrentou a competição unicamente com o labor de suas mãos. Sua impotência em face da natureza já funciona como justificação ideológica de sua supremacia social. O desamparo de Ulisses diante da fúria do mar já soa como a legitimação do viajante que se enriquece à custa do nativo. Foi isso que a teoria econômica burguesa fixou posteriormente no conceito do risco: a possibilidade da ruína é a justificação moral do lucro. Do ponto de vista das sociedades de troca desenvolvidas e dos indivíduos que a compõem, as aventuras de Ulisses nada mais são que a descrição dos riscos que constituem o caminho para o sucesso (DE, p.59).

A astúcia e as suas decorrências tampouco haviam sido analisadas por Horkheimer nos anos 1930, mesmo em suas menções ao sacerdote ascético nietzscheano.²¹⁹ As primeiras referências à astúcia no contexto da necessidade de autoconservação surgem nas

²¹⁹ As referências de Horkheimer ao sacerdote ascético nietzscheano, como explicitado no capítulo anterior desta dissertação, remontam a “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934) e “Egoísmo e movimento de libertação” (1936), mas estão situadas em um contexto de manipulação do ressentimento das massas pelas doutrinas irracionais e pelos líderes burgueses, mantendo a ordem social e redirecionando o ódio oriundo da renúncia aos instintos contra determinados grupos que estavam no caminho do desenvolvimento da sociedade burguesa ou simplesmente representam uma válvula de escape.

discussões que precedem a *Dialética*, em que Adorno destaca como base para a crítica do momento de restrição da razão burguesa a manifestação do pensamento mítico na forma de astúcia e Horkheimer chama atenção para o seu entrelaçamento com a angústia e a busca por segurança (GS 12, p.462). O interesse na questão está, assim, desde o início, relacionado à análise do mito. Importa também observar que os temas da retribuição, troca de equivalentes e astúcia não estão situados em referência a Freud, como ocorrera com outros temas relativos à formação subjetiva.

Por fim, uma vez descrita a estratégia de sobrevivência de Ulisses, há que se passar para as suas consequências, os desdobramentos do autossacrifício promovido pelo herói e a formação do vínculo entre racionalidade e dominação.

Interiorização / introversão do sacrifício

A interiorização [*Verinnerlichung*] ou introversão [*Introversion*] do sacrifício é elemento chave para a compreensão da formação subjetiva e do vínculo entre racionalidade e dominação. Estes temas são empregados em momentos cruciais da argumentação na *Dialética do esclarecimento*:

A história da civilização é a história da *introversão do sacrifício*. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende (DE, pp.53-54).

A avaliação das relações de força, que de antemão coloca a sobrevivência na dependência por assim dizer da confissão da própria derrota e virtualmente da morte, já contém *in nuce* o princípio da desilusão burguesa, o esquema exterior para a *interiorização do sacrifício*, a renúncia (DE, p.55).

A repressão do instinto [*Unterdrückung des Triebs*], a qual os transformou num eu e os distinguiu do animal, era a *introversão da repressão* no ciclo desesperadamente fechado da natureza, a que alude, segundo uma concepção mais antiga, o nome Circe (DE, p.64, grifos nossos).

Nestas passagens, a correspondência dos termos é evidenciada no vínculo da formação do eu e da racionalidade com a repressão aos instintos. Mesmo assim, vale fazer uma observação terminológica pois, embora sejam acionados de modo intercambiável na *Dialética*, na psicanálise freudiana os conceitos de introversão [*Introversion*] e interiorização [*Verinnerlichung*] servem a objetivos distintos. Como observam Laplanche e Pontalis, a interiorização faz referência à passagem de *relações* para o interior do sujeito (relação de conflito, de interdição, por exemplo); aparentemente idêntico é o termo introjeção, que, no entanto, envolve a incorporação de *objetos*, estando relacionado à identificação; já a introversão faz referência à passagem ao “investimento de formações psíquicas imaginárias”, momento de formação de sintomas neuróticos e que precede a

regressão (cf. Laplanche e Pontalis, 1992, pp.245-250). Como afirma Freud, o termo introversão designa um momento em que a libido “se afasta da realidade, que perdeu valor para o indivíduo pela renitente frustração, e volta-se para a vida da fantasia, na qual cria novas formações de desejo e reanima os traços de formações anteriores, esquecidas” (Freud, 2010a, p.175, citado por Laplanche e Pontalis, 1992, p.250). Apesar de haver menções à neurose e à regressão na *Dialética*, considera-se aqui que o emprego do termo introversão diz respeito a uma relação interiorizada, possibilitando a apreciação dos efeitos do sacrifício com todos os seus qualificadores. Horkheimer já utilizara os termos interiorização e introversão de modo indiferenciado em uma conferência de 1936 para um público de língua inglesa, explicitando o uso idêntico destes termos em inglês e alemão: “Chamamos esta função do discurso sua ‘qualidade introversora’ [*introverting quality*], em alemão, sua função interiorizadora [*verinnerlichende Funktion*], ou, para expressar em modo substantivo o que causam: “introversão” [*Introversion*], interiorização [*Verinnerlichung*]” („Die Funktion der Rede in der Neuzeit”, GS 12, p.27). Ainda que esta conferência tenha intenções distintas e esteja inserida em outro quadro teórico, esta citação é esclarecedora por revelar um primeiro uso não ortodoxo destes conceitos pelo autor. Na filosofia de Nietzsche, como explicitado no capítulo anterior, a noção de interiorização também está intrinsecamente ligada à repressão aos instintos e não há menção à introversão.²²⁰

A interiorização ou introversão do sacrifício é o meio através do qual cada um dos elementos do sacrifício vem a afetar a subjetividade e a racionalidade em formação. A primeira referência à interiorização nos anos 1940, em “O fim da razão”, representa uma mudança temática em relação à década anterior, na medida em que passa a visar uma crítica à razão. Horkheimer pretende explicitar que a racionalidade instrumental e adaptativa advém da dominação da natureza interna, que pressupõe não só a repressão

²²⁰ Uma elucidativa enumeração das possibilidades de destinação de impulsos não aceitáveis é apresentada em *Aurora*: “evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das consequências ruins, do orgulho ofendido), o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral — estes são os seis métodos; mas querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método” (Aurora, 109). Distintamente da caracterização de instâncias psíquicas e dos dois modelos dualistas freudianos, no entanto, Nietzsche considera uma variedade indescritível de instintos: “Em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras más consequências, ou o amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa de outro; isto é: a percepção do sofrimento com tal impetuosidade pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma luta, na qual nosso intelecto precisa tomar partido” (Aurora, 109).

aos instintos, mas também a interiorização da dominação: “inibições inicialmente impostas de fora se tornaram parte da consciência do indivíduo” (FR, p.369). O autor também enfatiza que a renúncia aos instintos em nome de um suposto “interesse comum” não era em uma atitude racional para as classes mais baixas pois favorecia apenas os interesses particularistas da classe dominante (cf. FR, pp.369;373) e precisou, portanto, ser imposta pela força ou ter a sua aceitação facilitada pela pregação dos reformistas protestantes.²²¹ Na *Dialética* e em *Eclipse da razão*, passam a ser enfatizados o vínculo da racionalidade com a necessidade de autoconservação e a sua tendência a abrir caminho para o predomínio da adaptação e da atitude pragmática.

Na *Dialética*, o que há de paradoxal nos sacrifícios de Ulisses é que se trata de um autossacrifício em que o herói, como vítima e sacerdote, renuncia para conservar a sua vida. A sobrevivência de Ulisses a cada uma das forças míticas representa um passo a mais em um processo de formação baseado na dominação dos instintos e na negação de si. Na ilha dos lotófagos, ao se negar a provar da flor de lótus, o herói renuncia, em nome de sua meta, a cair em um estado contemplativo que, se não representava felicidade real, ao menos o manteria afastado do sofrimento. A capacidade de renúncia e o domínio de si do herói também são demonstrados em sua interação com Circe e em sua passagem pelas sereias. Sobretudo o encontro com Polifemo, em que Ulisses (*Odysseus*) se autodenomina Ninguém (*Oudeis*), exemplifica o momento de negação da própria identidade em nome da sobrevivência (DE, p.63). Nesta autonegação, ainda que provisória, há um elemento novo em relação à vinculação da epopeia à autoafirmação por Nietzsche, pois observa-se que a “autoafirmação [de Ulisses] é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação” (DE, p.63).

²²¹ Horkheimer afirma: “a Reforma religiosa treinou os homens para subordinar suas vidas a fins mais remotos. Ao invés de se renderem ao momento, lhes foi ensinado o raciocínio objetivo, a consistência e o comportamento pragmático (...) O protestantismo promoveu a disseminação daquela fria racionalidade que é característica do indivíduo moderno (...) Não havia outro caminho da oficina de trabalho medieval para a linha de montagem senão através da inversão da compulsão externa em compulsão da consciência. Hoje, ao fim deste processo que se originou na Renascença e na Reforma, a forma racional de autoconservação se resume a uma conformidade obstinada como tal que, no entanto, se tornou indiferente a qualquer conteúdo político ou religioso. No fascismo, a autonomia do indivíduo se desenvolveu em heteronomia” (FR, pp.373-374). Esta ênfase na importância da Reforma e na contradição de interesses entre a burguesia e as classes mais baixas é uma importante convergência com “Egoísmo e movimento de libertação” (1936), mas agora voltada à análise da emergência de um novo tipo de racionalidade. Além disso, embora o ensaio de 1936 já avançasse até o período medieval para compreender a sociedade burguesa, em “O fim da razão” Horkheimer dá um passo a mais na direção da ampliação histórica de seu diagnóstico, voltando-se até o mundo antigo. Portanto, “O fim da razão” é de certa forma um trabalho transicional entre os dois períodos, na medida em que esses avanços na direção de uma análise do conteúdo do pensamento racional e a percepção de sua tendência à adaptação abrem caminho para a formulação das noções de “interiorização do sacrifício” e “interiorização da dominação”.

Um segundo elemento chave para compreender a interiorização do sacrifício, por ser ilustrativo acerca do vínculo entre a racionalidade e a dominação, é o fato de que Ulisses sobrevive ao se submeter aos poderes míticos e aos seus contratos, sem jamais de fato confrontá-los. Apenas em disputa com os mais fracos, seus subordinados, Ulisses se afirma e "inflige simbolicamente aos atrasados aquilo que a denominação territorial organizada há muito já fizera com eles na realidade, e assim prova sua nobreza" (DE, p.55). A sua violência é evidente no episódio dos lotófagos, em que obriga os marinheiros ao retorno ao trabalho, arrastando-os de volta aos navios mesmo diante de seus protestos. No episódio das sereias, a dominação é expressa na mutilação dos remadores, que, com os ouvidos fechados por cera, passam pelas sereias alheios à beleza de seu canto. Bastante distinta é atitude do herói em relação aos poderes míticos: ele "tem de reconhecer como um fato os cerimoniais sacrificiais com os quais acaba sempre por se envolver, pois não tem força para infringi-los. Em vez disso, faz deles o pressuposto formal de sua própria decisão racional, que se realizará sempre, por assim dizer, no interior do veredicto proto-histórico subjacente à situação sacrificial" (DE, p.55).²²²

Estes dois aspectos da interiorização do sacrifício, a dominação de si e "o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações" (DE, p.21) expresso no emprego da astúcia no sacrifício, são essenciais para compreensão de seus efeitos nefastos sobre a subjetividade e a racionalidade, relacionando-se aos bloqueios emancipatórios do presente. Afinal, é partir deles que se estabelece o ponto nodal dos desdobramentos subjetivos da interiorização do sacrifício, a mutilação do eu: "a fraude presente no sacrifício torna-se um elemento do caráter, uma mutilação do herói astuto arrojado pelo mar e cuja fisionomia está marcada pelos golpes que desferiu contra si mesmo a fim de se autoconservar" (DE, p.54). A dominação de si gera um paradoxo em que a busca pela autoconservação vem a virtualmente destruir justamente aquilo que deveria ser conservado, o próprio sujeito: "quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é

²²² A passagem a seguir sumariza muito bem estes desenvolvimentos: "O eu representa a universalidade racional contra a inevitabilidade do destino. Mas, como ele encontra o universal e o inevitável entrelaçados, sua racionalidade assume necessariamente uma forma restritiva, a da exceção. Ele está obrigado a se subtrair às relações jurídicas que o encerram e o ameaçam e que, de certa maneira, estão inscritas em cada figura mítica. Ele satisfaz o estatuto jurídico de tal sorte que este perde seu poder sobre ele, na medida mesmo em que lhe concede esse poder. É possível ouvir as Sereias e a elas não sucumbir: não se pode desafiá-las. A astúcia, porém, é o desafio que se tornou racional. Ulisses não tenta tomar um caminho diverso do que passa pela ilha das Sereias. Tampouco tenta, por exemplo, alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras, na presunção de que sua liberdade constitua proteção suficiente. Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela. Ele cumpre o contrato de sua servidão e se debate amarrado ao mastro para se precipitar nos braços das corruptoras" (DE, pp.56-57).

restituído, mais do que a vida que ele defende” (DE, p.54). Por isso, Ulisses é caracterizado como “um eu que está sempre a se refrear e assim deixa escapar a vida que salvou e que só recorda como uma viagem de erros” (DE, p.54).

O elemento decisivo para a compreensão desta mutilação e dos bloqueios emancipatórios no presente decorrentes da proliferação da irracionalidade mítica é a concepção do preço do sacrifício como a negação da natureza no homem:

No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade (DE, p.53).

Ao tentar escapar à natureza, Ulisses recai na natureza pois atua dentro de suas lógicas de retribuição e necessidade fatal. Os seus fins emancipatórios são engolidos por estas lógicas e a dominação segue vigente, na medida em que “os indivíduos subjugados infligem mais uma vez a si próprios a injustiça que lhes foi infligida, a fim de poder suportá-la” (DE, p.52). Assim, Ulisses, como senhor, recusa a felicidade que lhe seria atingível caso respondesse ao chamado das sereias e a situação dos remadores serve de prenúncio para a necessidade de que os trabalhadores adotem uma atitude prática e não deem ouvido aos chamados do prazer. Nessa afirmação da centralidade da negação da natureza no homem, os autores se aproximam dos temas da repressão aos instintos na filosofia de Nietzsche e na psicanálise freudiana e da dominação e alienação da natureza externa, que tem convergências com a filosofia de Nietzsche.

O tema da repressão (já mencionado neste capítulo e no capítulo anterior desta dissertação) é central no pensamento de Horkheimer desde os anos 1930, sempre em referência a Nietzsche e a Freud, e deve ser aqui retomado. As referências a ambos os autores dizem respeito a temas em comum entre eles que se tornam centrais para a teoria crítica: a plasticidade dos instintos, a importância da repressão para o processo civilizatório e os riscos a ela relacionados. Na *Genealogia da moral*, parte-se do pressuposto de que os instintos carecem de descarga e, portanto, se tiverem a sua satisfação negada, podem ser redirecionados e espiritualizados, mas jamais aniquilados. Isso é evidenciado na descrição da interiorização segundo a qual “todos os instintos [*Instinkte*] que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (GM, II-16). Nietzsche enfatiza os riscos do redirecionamento dos instintos para a interioridade dos indivíduos e para a coletividade nas formas da má consciência e do ressentimento (GM, II-16; III-15 e 18), sempre considerando estas manifestações como entraves ao futuro da

humanidade.²²³ Este é um tema primordial em seu pensamento: a repressão aos instintos é essencial ao desenvolvimento das capacidades humanas mas tem consequências perigosas e considera-se que o presente não está totalmente apartado das dinâmicas do passado da humanidade, mas foi por elas engendrado, de modo que características deste passado sempre podem reemergir (GM, II-9). Questões similares permeiam a obra de Freud. A discussão sobre o estatuto da repressão é sintetizada em um estudo sobre o tema de 1915, em que o autor assevera que os instintos não são aniquilados quando reprimidos, mas buscam expressão por meio de outros canais (cf. Freud, 2010b, pp.62-63).²²⁴ Os seus efeitos nefastos se manifestam tanto sobre os indivíduos, na manifestação de sintomas neuróticos, como sobre a civilização, na atuação do instinto de morte.

Uma diferença importante, no entanto, é a ênfase de Nietzsche sobre a violência do processo de hominização e a sua compreensão dos instintos reprimidos primordialmente como instintos cruéis, ao passo que Freud enfatiza o princípio de prazer como relacionado a instintos libidinais (que ainda assim podem levar à destruição dos homens caso a eles se abandonem) e ao instinto de morte como um ímpeto de retorno ao estado inorgânico. Assim, por um lado, pode-se referir a concepção de Horkheimer e Adorno da mutilação do eu à imagem nietzscheana de um animal que se debate contra as barras de sua jaula e à descrição da má consciência como “sinistra doença”, “alma animal voltada contra si mesma”, na *Genealogia* (GM, II-16). Em face desse os horrores, o passado está presente na vida social como ameaça constante:

Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que refluí dentro de nós, quando nos tornamos “sérios” (GM, II-3).

Por outro lado, em termos freudianos, ao renunciar a ouvir o canto das sereias, como observa Whitebook, Ulisses “renuncia às demandas despóticas e autodestrutivas do

²²³ Como observa Machado, para Nietzsche “a consciência não pode ser erigida em mestre dos instintos: ela nem é mais fundamental do que eles, nem é uma força capaz de controlá-los. Privilegiar a consciência, subordinar-lhe os instintos, é a característica da decadência. (...) a história da civilização tem sido a história da debilitação progressiva dos instintos fundamentais. E se uma civilização se define pela força, pela qualidade dos instintos, é a valorização dos instintos fundamentais, sua posição no topo da hierarquia da vida, que pode instaurar um tipo alternativo de civilização”, tema que perpassa a obra de Nietzsche desde a denúncia do socratismo em *O nascimento da tragédia* até *Crepúsculo dos ídolos* (Machado, 2017, p.133-135).

²²⁴ Tal como em Freud, no pensamento de Horkheimer pode-se encontrar a diferenciação entre repressão [*Verdrängung*] e renúncia racional aos instintos, que (em Freud) tem a forma de condenação [*Verurteilung*] (cf. Freud, 2010b, pp.62-63). Devido à plasticidade da libido [*Plastizität der Libido*], a compensação pela renúncia aos instintos pode ser situada em outros objetos e o destino dos instintos proscritos e relegados ao inconsciente é uma atuação oculta, mas nem por isso reduzida.

princípio de prazer sem mediação em nome das gratificações restritas, mas atingíveis, do princípio de realidade” (Whitebook, 1995, p.148).

Tanto Freud como Nietzsche chamaram a atenção de Horkheimer e Adorno. O interesse na filosofia de Nietzsche decorre de sua ênfase sobre os tormentos envolvidos na repressão na pré-história da humanidade, sobre o caráter limitador da fascinação esclarecida pelo intelecto e principalmente em sua crítica à razão. Nietzsche reforça em diversos escritos a ideia de que a racionalidade, apesar de sua elevada valoração na civilização, é violenta e limitada e que a humanidade carece de uma relação mais amena com o corpo e com os instintos, ou seja, com o seu caráter como ser natural. Nietzsche critica a separação arbitrária entre corpo e espírito e a redução da importância do corpo em filosofias imbuídas de valores ascéticos.²²⁵ A principal manifestação disso se encontra na passagem sobre os desprezadores do corpo de *Assim falou Zaratustra*:

“Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. “Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu. O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles. Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito. O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria? Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são para mim esses saltos e voos do pensamento?”, diz para si. “Um rodeio até minha meta. Eu sou a andadeira do Eu e o soprador dos seus conceitos.” O Si-mesmo diz para o Eu: “Sente dor aqui!”. E esse sofre e reflete em como não mais sofrer — e justamente para isso *deve* pensar. O Si-mesmo diz para o Eu: “Sente prazer aqui!”. E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais — e justamente para isso *deve* pensar. Aos desprezadores do corpo tenho algo a dizer. O fato de desprezarem constitui o seu prezar. O que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade? O Si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade. Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida. Já não é capaz de fazer o que mais deseja: — criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor. Mas ficou tarde demais para isso: — então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores

²²⁵ Sobre a separação entre corpo e alma, cf. HDH, 5. Em *A Gaia ciência*, Nietzsche escreve: “o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (GC, Prólogo, 2). Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche critica a compreensão filosófica dos sentidos como imorais e enganadores acerca do verdadeiro mundo (CI, III-1): “é decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo* - não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semisacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... Por isso os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural da história* — eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade” (CI, IX, 47).

do corpo! Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós. E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo. Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o super-homem! - Assim falou Zaratustra (Zaratustra, “Dos desprezadores do corpo”).

Esta posição de Nietzsche em relação à dominação e à negação da natureza interna encontra eco na *Dialética do esclarecimento* na crítica à negação da natureza no homem e à separação entre o intelecto e a matéria da sensibilidade a ser dominada. Nesse sentido, quando abordam o tema da adaptação ao poder e da maldição do progresso como regressão em relação ao desenvolvimento capitalista, os autores escrevem:

A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão. Esta não se limita à experiência do mundo sensível, que está ligada à proximidade das coisas mesmas, mas afeta ao mesmo tempo o intelecto autocrático, que se separa da experiência sensível para submetê-la. A unificação da função intelectual, graças à qual se efetua a dominação dos sentidos, a resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência: a separação dos dois domínios prejudica a ambos. A limitação do pensamento à organização e à administração, praticada pelos governantes desde o astucioso Ulisses até os ingênuos diretores-gerais, inclui também a limitação que acomete os grandes tão logo não se trate mais apenas da manipulação dos pequenos. O espírito torna-se de fato o aparelho da dominação e do autodomínio, como sempre havia suposto erroneamente a filosofia burguesa. Os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor. É da imaturidade dos dominados que se nutre a hipermaturidade da sociedade. Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz (DE, p.41).

Estas análises divergem, no entanto, quanto ao seu contexto, no caso do Nietzsche relacionado a tendências ascéticas da cultura, e, na *Dialética*, a partir do processo de dominação da natureza e da divisão do trabalho dos primórdios da humanidade até os seus efeitos mais extremos no capitalismo pós-liberal. Além disso, ao passo que Nietzsche aponta a prevalência dos instintos por trás do intelecto, Horkheimer e Adorno se apoiam na ideia de regressão e descrevem uma mutilação mais extrema e difícil de ser superada. Por fim, a dominação dos outros também é criticada com referência a Nietzsche, mais especificamente, a uma consequência de sua filosofia que surge à sua revelia: “Enquanto protesto contra a civilização, a moral dos senhores defendeu indiretamente os oprimidos: o ódio pelos instintos atrofiados denuncia objetivamente a verdadeira natureza do mestre, disciplinador, que só se manifesta em suas vítimas” (DE, p.85).

A dominação da natureza orientada às coisas é extrema:

O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo (DE, p.18).

O seu propósito de manipulação e redução da natureza a uma “matéria caótica para uma simples classificação” (DE, p.21) conduz à sua instrumentalização, à impossibilidade do

seu conhecimento de fato (DE, pp.33-34) e à distância do sujeito em relação ao objeto, assentada na distância do senhor em relação à coisa promovida pela atuação dos subordinados no processo de trabalho (DE, p.24).²²⁶ Os autores explicitam como o preço da dominação é a limitação da relação com o objeto nesta passagem:

O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu em-si torna para-ele. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza (DE, p.21).

Trata-se de uma razão que “não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para subjugação” (DE, p.73). Também referindo-se a este tema, Nietzsche propusera que se problematizasse o inquestionado problema da utilidade e do valor da ciência, explicitara o seu caráter de distanciamento e prescrição de leis à natureza (HDH, 6, 16, 19, 38) e a função da educação como ensinamento da dominação da natureza. Por exemplo, em uma crítica à educação em seu tempo, Nietzsche evidencia a sua preocupação com o caráter redutor da relação de dominação com a natureza:

a quantos jovens se pode permitir viver tão próximos da natureza e numa relação quase pessoal com ela?! Os outros devem logo aprender uma outra verdade: como se pode subjugar a natureza. Aqui, se deixa de lado esta ingênua metafísica: e a fisiologia das plantas e dos animais, a geologia, a química inorgânica obrigam seus estudantes a uma contemplação da natureza totalmente diferente. O que se perde, com esta espécie de consideração nova e imposta, não é uma simples fantasmagoria poética, mas a única compreensão verdadeira e instintiva da natureza: no seu lugar, interveio agora um hábil cálculo que busca vencer a natureza pela astúcia (Nietzsche, 2003, p.105)

²²⁶ Horkheimer e Adorno incluem a mulher nesta caracterização de uma natureza a ser dominada. Isso é evidenciado na personificação das entidades míticas de Circe e das sereias e na constituição do *self* de Ulisses enquanto eu masculino que confronta os perigos da natureza ao dominar também o feminino, subjugando as entidades míticas e, ao fim da *Odisseia*, enforcando as servas de Penélope (DE, pp.65-66). Os autores diagnosticam que o estigma da fraqueza e do desamparo foram justificativas que historicamente embasaram a dominação da mulher. Há uma oposição entre “um passado mais feliz desfrutado pelo sexo feminino na era pré-patriarcal”, a sociedade patriarcal, em que suas possibilidades são reduzidas em vista da exclusão, do ódio e da negação de sua individualidade (DE, p.92), e a falsa libertação das mulheres na sociedade industrial (cf. DE, pp.89-91). A analogia da dominação da mulher com a natureza está explicitada nas afirmações de que “a dominação da natureza se reproduz no interior da humanidade” (DE, p.92) e que “o homem dominador recusa à mulher a honra de individualizá-la (...) A mulher enquanto ser pretensamente natural é produto da história que a desnatura” (DE, p.93). Seguramente a análise dos autores tem elementos questionáveis, como o caráter sexista e conservador do lamento pelo declínio da família patriarcal na sociedade pós-liberal e a redução das especificidades da opressão sexista (como em relação às especificidades do antissemitismo, obliteradas em nome de uma análise do esclarecimento (DE, p.93)), mas o vínculo entre a opressão feminina e o seu suposto caráter natural, o seu “destino biológico”, como colocaria posteriormente Beauvoir, é um importante acerto dos autores. Como observa Karin Stoegner sobre a imagem da “mulher como natureza”, “Horkheimer e Adorno, longe de negar o caráter repressor e sexista dessa imagem, transformaram-na em uma imagem dialética e, a partir de uma crítica imanente, revelaram um significado oculto que denuncia a sociedade e sua relação com a natureza” (Stoegner, 2017, p.136). Neste artigo, Stoegner complementa a análise da *Dialética* com “Para além do Princípio de Gênero [*Jenseits des Geschlechterprinzips*]”, nota escrita por Horkheimer no começo dos anos 1950.

- conferências proferidas na Basileia em 1872, “Sobre o futuro de nossas instituições de ensino”, quarta conferência.

Está em jogo, assim, a crítica de Nietzsche ao que Wotling denomina: a “imposição brutal de regras à natureza, um dos instrumentos tirânicos da cultura” (Wotling, 2013, p.247).

De modo análogo, a exposição dos autores de que o esclarecimento, após um longo processo, encontra-se fixado em um ímpeto de construção de sistemas de tal radicalidade que “um pensamento que não se oriente para o sistema é sem direção ou autoritário” (DE, p.71), no excurso II, tem afinidade com a crítica de Nietzsche à fixação do pensamento filosófico na construção de sistemas, expressa tanto em seu estilo como na aproximação desta necessidade a predisposições psicológicas relacionadas à tranquilidade proveniente de se atribuir razão à realidade e se apoiar no “conhecido”, à falsificação ali implícita, à sua aproximação à moral judaico-cristã e ao dogmatismo.²²⁷

Mas o desdobramento mais significativo da repressão aos instintos é a criação de uma racionalidade adaptativa, ilustrada pela submissão de Ulisses ao poder das entidades míticas. Recorde-se que, sabendo-se não vitorioso na troca com estas entidades pois teria que pagar com a vida neste comércio e ainda assim preso à necessidade do sacrifício devido à impossibilidade de se opor fisicamente a elas, o herói emprega a astúcia para fraudar a troca e renuncia aos seus instintos: “Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção deixando-se, tecnicamente esclarecido, amarrar” (DE, p.57). O efeito mais imediato deste proceder consiste no reconhecimento da necessidade de se submeter e de se adaptar para sobreviver: “na sociedade de classes, todo poderio está ligado à consciência incômoda da própria impotência diante da natureza física e de seus herdeiros sociais, a maioria. Só a adaptação conscientemente controlada à natureza coloca-a sob o poder dos fisicamente mais fracos” (DE, p.55). Este reconhecimento está em continuidade com o pensamento mítico segundo o qual “perante os deuses, só consegue se afirmar quem se submete sem restrições. O despertar do sujeito tem como preço o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações” (DE, p.21).

²²⁷ Isso se faz presente na crítica ao ímpeto kantiano à construção de “majestosos edifícios morais” (Aurora, Prólogo, 3), na crítica à “falta de retidão” dos sistematizadores (CI, I, 26), na observação do caráter “tranquilizador” de explicar fenômenos desconhecidos (CI, VI, 5; X, 2). Em relação ao método e à sua cruzada contra o dogmatismo, como observa Moura, “Nietzsche critica os sistemas por simularem um mundo dogmaticamente fixado e enclausurado, o que faz com que o pensador sistemático perca o espírito de investigação. Aqui, a crítica ao sistema corresponde a uma vontade filosófica de novas descobertas e de horizontes abertos de pesquisa” (Moura, 2014, Introdução, p.xxxix).

A racionalidade que daí emerge é caracterizada pela eliminação dos fins externos à autoconservação, pela instrumentalização dos objetos e dos próprios sujeitos e pelo domínio do factual no presente:

Sob o título dos fatos brutos, a injustiça social da qual esses provêm é sacramentada hoje como algo eternamente intangível e isso com a mesma segurança com que o curandeiro se fazia sacrossanto sob a proteção de seus deuses. O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo (DE, p.35).

Os valores máximos desta modalidade de racionalidade são a “sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força”, no sacrifício do momento ao passado (DE, p.55). A prevalência da atitude “razoável” na busca dos interesses individuais é exemplificada em uma incursão literária inacabada de Horkheimer de 1942 que faz uma paródia de Neville Chamberlain (1869–1940), ex-primeiro-ministro inglês que havia estado à frente de negociações com Hitler que resultaram na não intervenção inglesa na invasão de áreas da antiga Tchecoslováquia:

A autoimposta capacidade de esperar era o segredo do capital, assim como era o segredo da civilização humana. Chamberlain considerava particularmente difícil tolerar pensamentos que não estivessem plenamente formados, mesmo que eloquentemente expressos, pois tendiam a esconder uma inabilidade em perseguir interesses de modo consistente sob uma capa de ideias nebulosas, e era impaciente com relação a imperfeições [*shortcomings*] de toda sorte. Mas a sua própria convicção portava as marcas da violência que ele havia tido de perpetrar sobre si mesmo de modo a alcançá-la (Horkheimer, 2014, p.30).

Esta passagem demonstra o modo incisivo como o autor relaciona tais capacidades do protótipo do indivíduo burguês Ulisses ao homem político e de negócios de seu tempo.

Deste modo, nos estratégias de Ulisses é identificada a raiz de características do pensamento esclarecido que vêm a representar um bloqueio à emancipação na medida em que as consequências do intrincamento desta lógica sacrificial nas relações de dominação se expandem a toda a civilização posterior:

A avaliação das relações de força, que de antemão coloca a sobrevivência na dependência por assim dizer da confissão da própria derrota e virtualmente da morte, já contém *in nuce* o princípio da desilusão burguesa, o esquema exterior para a interiorização do sacrifício, a renúncia. O astucioso só sobrevive ao preço de seu próprio sonho, a quem ele faz as contas desencantando-se a si mesmo bem como aos poderes exteriores. Ele jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar (...) a dignidade de herói só é conquistada humilhando a ânsia de uma felicidade total, universal, indivisa (DE, pp.55-56).

A conclusão desta descrição do processo de individuação e formação da racionalidade é o vínculo entre a racionalidade que busca se emancipar e a irracionalidade da dominação: “essa irracionalidade da *ratio* sedimentou-se na astúcia enquanto assimilação da razão burguesa àquela irrazão que vem a seu encontro como um poder ainda maior” (DE, p.58).

No presente, isso se agrava pois “com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie” (DE, p.38).

Neste aspecto, uma aproximação crucial com a filosofia de Nietzsche diz respeito à sua veemente crítica à autoconservação como fim em si mesmo. Na *Dialética*, a questão é apresentada da seguinte forma:

a autoconservação – que domina de qualquer modo a figura do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação. É ela que viria a ser liberada no mercado livre. (...) Com o desenvolvimento do sistema econômico, no qual o domínio do aparelho econômico por grupos privados divide os homens, a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objetualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição. Estes dois poderes passaram a se confundir turvamente. A razão pura tornou-se irrazão, o procedimento sem erro e sem conteúdo. (...) Na sociedade tal como ela é, a autoconservação permanece livre da utopia denunciada como mito, apesar das pobres tentativas moralistas de propagar a humanidade como o mais racional dos meios. Para os dirigentes, a forma astuciosa da autoconservação é a luta pelo poder fascista e, para os indivíduos, é a adaptação a qualquer preço à injustiça (DE, p.78).

O domínio da autoconservação significa a obliteração de todos os fins externos a ela e a rendição das possibilidades emancipatórias diante da crua realidade da luta pela vida. Mesmo que no presente o desenvolvimento técnico permita à humanidade se livrar da imediata luta com a natureza pela vida, a dominação política em uma sociedade de *rackets* e a frieza do raciocínio técnico-científico representam uma segunda natureza e revelam a manutenção deste valor como fim em si mesmo. A satisfação das necessidades materiais acabara sendo “empregada como meio de corrupção e distração a fim de introduzir uma cisão entre os dominados”, não resultando na emancipação do homem, mas como estratégia de “*rackets* interessados na dominação” (GS 12, p.255). A autoconservação como efêmera satisfação dos interesses individuais se torna uma prisão ao ser reduzida a um fim em si mesmo. O caráter compulsivo e historicamente delimitado desta busca pela autoconservação é um elemento em que os autores se distanciam de Freud, que direciona a sua investigação da compulsão aos impulsos destrutivos (como observa Cook (2014, p.21)), e se aproximam da filosofia de Nietzsche.

A passagem mais célebre de Nietzsche sobre a autoconservação é a descrição do último homem, em *Assim falou Zaratustra*:

Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa. ‘Nós inventamos a felicidade’ - dizem os últimos homens, e piscam o olho. Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor. Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens! Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer. (...) Ainda brigam, mas logo se reconciliam - de outro modo, estraga-se o estômago. Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde (Zaratustra, Prólogo, 5).

Esta passagem pode ser compreendida como um exercício de imaginação sobre uma sociedade emancipada das necessidades materiais em que a experiência é empobrecida pela ausência de outros fins. Certamente a crítica dos autores não corresponde à concepção nietzscheana deste mundo dos últimos homens, na medida em que eles não viviam em uma sociedade livre da ameaça da miséria e da coação política, mas em um contexto em que imperava uma espécie de terror com o caráter de segunda natureza. Mesmo assim, a ideia de empobrecimento pela ausência de anseios é um importante elemento em comum com a *Dialética*.

Por fim, ao se afirmar vínculo entre razão e dominação a partir da observância da violência que permeou a história da humanidade, combate-se qualquer narrativa da origem gloriosa da razão e do esclarecimento. Uma genealogia da razão que explicita suas origens baixas, na crueldade e na repressão, permite combater concepções ingênuas em relação aos seus potenciais e ao progresso, programa da teoria crítica nos anos 1940 em face da percepção do retorno da barbárie em seu tempo. Evita-se a idealização do potencial racional e dos valores vigentes da civilização e, assim, a transfiguração do sofrimento, da repressão e da dominação passados, seja na forma hegeliana de realização do espírito, seja pelas doutrinas irracionalistas do presente, que têm em comum a postulação de alguma forma de reconciliação no todo. Ao invés disso, pretende-se expor o vínculo da repressão, da crueldade e, em sentido geral, da dominação presentes na origem da racionalidade esclarecida com a emergência da barbárie no presente.

6. Considerações finais

Horkheimer e Adorno identificam, nos anos 1940, bloqueios emancipatórios de duas ordens. Em primeiro lugar, em vista do predomínio de monopólios no capitalismo pós-liberal, haveria um fortalecimento do aparato de dominação social, manifesto no retorno da atuação política de grupos de interesse como *rackets* baseadas na burocracia e no monopólio econômico e na mistificação das massas promovida pela indústria cultural. Em segundo lugar, postula-se a existência, já na formação da subjetividade e da razão, de traços que tornariam os indivíduos propensos a se submeterem ao poder e que tendiam a erodir o próprio conceito de indivíduo, que em si já tinha um caráter precário. Em ambos os casos, está em jogo a corrosão da capacidade de autonomia, crítica e resistência, compreendida complementarmente por processos ontogenéticos e filogenéticos.

A filosofia de Nietzsche é apropriada primordialmente para a investigação da formação subjetiva nos primórdios da hominização, mas também é dirigida a uma compreensão mais imediata do presente, no capítulo sobre a indústria cultural. Nesta análise, está em jogo a instrumentalização da tragédia pelos produtos culturais, especialmente o cinema, para promover a conformação dos sujeitos, possível graças à deturpação do trágico. Esta deturpação é evidenciada pela contraposição à conceitualização nietzscheana do trágico. Antes representando a oposição dos indivíduos aos terrores míticos e a capacidade de resistência na descrição do jovem Nietzsche, agora o trágico teria um caráter moralizante e de submissão à coletividade, exortando à renúncia aos instintos em vista do medo de uma inexorável retribuição que arruinaria aqueles que escolhessem o caminho do desvio social, como observa Chaves (2004; 2014). Esta é, no entanto, uma via acessória da recepção de Nietzsche, na medida em que a indústria cultural é caracterizada na *Dialética* como um reforço à dominação e não como causa primária. Além disso, a referência ao trágico se aproxima muito mais do interesse de Adorno na filosofia de Nietzsche para a crítica da cultura (cf. Bauer, 1999, p.2), não havendo precedentes em relação a esse tipo de leitura de Nietzsche na obra prévia de Horkheimer. O tema ainda assim é de interesse pois revela uma tendência da recepção de Nietzsche no período, o inédito interesse por seus textos de juventude, que têm importância destacada no estudo da epopeia homérica, e porque nesse contexto é reforçada a relevância das concepções míticas de destino e retribuição no interior do pensamento esclarecido do presente, afetando as possibilidades emancipatórias vinculadas à resistência individual.

Para compreender a corrosão da individualidade e a tendência da razão a ser assimilada pelo poder, os autores procedem a uma investigação do conceito de indivíduo baseada no mito e na epopeia. Este é o cerne da recepção de Nietzsche na *Dialética*. A concepção de indivíduo de que os autores partem nas discussões para elaboração desta obra toma partido pela sua ambiguidade como uma categoria que não se pode afirmar ou negar: “o mito atesta ao mesmo tempo em que medida o homem sucumbe inelutavelmente ao reino da natureza e a possibilidade de se emancipar. (...) O caráter paradoxal dos mitos não permite aceitar tal qual aquela categoria de indivíduo nem a contestar” (GS 12, p.461), afirma Adorno. Junte-se a isso a consideração de Horkheimer de que “o indivíduo começa quando os impulsos têm seu ponto de partida no particular e não mais no coletivo” (GS 12, p.455).

As referências ao jovem Nietzsche e à *Genealogia da moral* possibilitam aos autores dar conta desta duplicidade. A partir da concepção do jovem Nietzsche sobre a epopeia como a disputa que “desencadeia o indivíduo” (NF-1871, 16[22]), obtém-se o primeiro elemento: a luta agonística do indivíduo contra o mito, a sua afirmação individual em oposição ao todo, tal como postulara Horkheimer. Isso fica evidente na aproximação da epopeia com romances de aventura e de formação descrevendo a “afirmação do eu” (Raulet, 2017, p.155), em sentido oposto à sua concepção por Hegel como “expressão de uma totalidade harmoniosa entre a individualidade do herói e a ordem do mundo”. A caracterização de Ulisses como sujeito constituído em sua fuga das potências míticas evidencia este ponto: “o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição” (DE, p.50).

Em seus primórdios, a humanidade adquiriu a capacidade de memória, de comprometer-se com metas, de domínio de si, dos outros e da natureza e a habilidade de calcular meios e fins, processo descrito na *Dialética* com claras convergências com a *Genealogia da moral*. Ao mesmo tempo, revela-se que o fato de esta luta contra as potências míticas ocorrer no contexto aprisionador de uma lógica de retribuição, permeada pelo princípio de necessidade fatal de procedência mítica, e como uma tentativa de, por meio do sacrifício, fraudar um contrato de troca pela astúcia conduz “[a]o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações” (DE, p.21) e à negação de si, na medida em que Ulisses é sacerdote e vítima e tem de reprimir os seus instintos para escapar às entidades míticas. Isso é evidenciado pela referência ao sacrifício como uma troca que compartilha os pressupostos do contrato comercial, como na *Genealogia*, e à astúcia, que remete à autorrenúncia do sacerdote ascético.

A interiorização do sacrifício é um tema central pois é a mediação que implica na aceitação da lógica de retribuição e da necessidade de se perder, de renunciar, de se negar, para se conservar, ou seja, na conformação à necessidade de submissão e adaptação a um poder superior para salvar o seu quinhão. A partir daí, abre-se o caminho para uma voraz dominação de si, dos outros sujeitos e da natureza e para, a partir da negação do caráter natural do homem, a negação de todos os fins que não digam respeito à imediata autoconservação, temas também caros à filosofia de Nietzsche.

A aparente tensão entre as referências à formação individual em meio à disputa e à descrição da domesticação do homem para a vida em comunidade, respectivamente concebidas pelo jovem Nietzsche e na *Genealogia da moral*, revela-se um expediente profícuo para ilustrar a ambiguidade da gênese do indivíduo. Não por acaso, uma

duplicidade é expressa também graças à contribuição nietzscheana para a elaboração do conceito de esclarecimento, como questionamento da justificação dos poderes e estabelecidos e como retorno à dominação.

Recordar os sacrifícios na base da racionalidade é essencial à teoria crítica na medida em que os autores consideram que o potencial emancipatório em seu tempo reside na autorreflexão da razão. As afirmações de Horkheimer em uma conferência de 1946 são elucidativas a este respeito: “a Razão deve reconstruir a história de suas vicissitudes – tentar, por assim dizer, recordar suas origens e compreender suas tendências e mecanismos inerentemente autodestrutivos” (Horkheimer, 1996, p.360), uma vez que “as massivas realizações da Razão na dominação da natureza, física e psicológica, a fizeram esquecer dos sacrifícios pelos quais estas realizações foram obtidas” (idem, *ibidem*). A autorreflexão da razão é o caminho emancipatório aberto à teoria crítica pois “a capacidade da razão de prover uma descrição de sua transformação do poder pelo qual o significado de todas as coisas é perceptível, para uma mera instrumentalidade de autoconservação é uma condição de sua recuperação” (idem, *ibidem*). Neste cenário, a relação entre a formação subjetiva e a dominação é desvelada para abrir terreno a um conceito positivo de esclarecimento, tarefa que seria levada adiante em uma obra futura (cf. Schmidt, 1998, p.811).²²⁸

É essencial notar, portanto, que a recepção da filosofia de Nietzsche, quando acionada para prover uma interpretação do processo de individuação, está a serviço do potencial emancipatório ainda presente na teoria crítica dos anos 1940, ao possibilitar o desvelamento da lógica da dominação vigente em seu tempo. Ela contribui com a autorreflexão do esclarecimento ao não ocultar as contradições inerentes à racionalidade, especialmente em relação à moral, e abre caminho à utopia contida em toda grande filosofia: “a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais desfigurar o que quer que seja” (DE, p.98).

Metodologicamente, pode-se notar que, tal como na recepção de Nietzsche nos anos 1930, a sua filosofia é apropriada e inserida em um quadro teórico à revelia das intenções deste filósofo, tendo em vista as contradições no que diz respeito ao sentido da busca pela emancipação na filosofia de Nietzsche e na teoria crítica. Pois Nietzsche criticava a moralidade da cultura de seu tempo e o sobrepujamento dos instintos pela racionalidade em nome de uma forma de vida sadia para a humanidade, de uma cultura

²²⁸ Veja-se a correspondência de Horkheimer a Lowe e Tilich, em agosto de 1947 (cf. GS, 17, pp.873-884).

hierárquica e formadora de individualidades superiores (cf. Kellner, 2000, pp.77-89), livre do pessimismo e do *niilismo*, e se opunha à ideia normativa de justiça como resquício de uma moral de rebanho, ao passo que a teoria crítica seguia em busca da realização dos ideais de igualdade, liberdade e justiça, em uma sociedade sem classes.

Outro elemento em comum com os textos de Horkheimer dos anos 1930 é o fato de a filosofia de Nietzsche compartilhar com a psicanálise freudiana a investigação da formação da subjetividade. Distintamente, as referências à psicanálise nos anos 1940 dizem respeito à apropriação e transposição para o presente de conceitos e temas como a formação das instâncias psíquicas do eu e do supereu, projeção, paranoia, interiorização da autoridade paterna e instinto de morte. Por sua vez, como mencionado, o conceito de ressentimento, cuja abordagem em “Egoísmo e movimento de libertação” é tributária à filosofia de Nietzsche, passa a ser acionado no contexto de temas freudianos no capítulo sobre o antissemitismo da *Dialética* e em “Revolta da natureza” de *Eclipse da razão*.

Ao mesmo tempo, os autores criticam a psicanálise nas discussões para a elaboração da *Dialética do esclarecimento* e nesta obra. A sua crítica é primeiramente voltada aos aspectos positivistas da psicanálise, relacionados ao uso reificante do conceito de indivíduo, o que prejudicaria a sua compreensão por isolá-lo das transformações históricas a que fora submetido. Na *Dialética*, desvenda-se esta desatenção às mediações históricas na atribuição da onipotência do pensamento à magia em *Totem e tabu*. O maior contraste com a teoria crítica, no entanto, reside no endosso de Freud às renúncias que permearam a civilização e que seguiriam sendo necessárias, tema que é relevante para o presente trabalho devido ao seu contraste em relação a uma postura mais amena de Nietzsche em relação à liberação dos instintos e à sua contundente crítica à moral ascética. A especificidade propriamente dita do interesse pela filosofia de Nietzsche, entretanto, é inseparável de sua proposta de crítica à razão.

O capítulo a seguir apresenta o cenário em que se desenvolve a recepção de Nietzsche nos anos 1930 e 1940, marcado pelas tentativas irracionalistas e nacional-socialistas de apropriação da sua filosofia e pela recusa destas interpretações por Horkheimer e seus colegas mais próximos. Para ressaltar as ambiguidades que caracterizam esta recepção, são apresentadas as linhas gerais da interpretação desta filosofia por Horkheimer e as suas decorrências metodológicas para a teoria crítica. Tematicamente, destacam-se: a interpretação de Nietzsche como pensador antiautoritário e psicólogo, como filósofo da burguesia e *Aufklärer*. Também será discutida a repercussão da aproximação com Nietzsche na *Dialética* na literatura posterior, em uma

polêmica em que alguns atribuem aos autores uma “teleologia”, uma “filosofia da história negativa” ou uma crítica autorreferente da ideologia, e outros prezam o estatuto da *Dialética* como crítica ao progresso e genealogia.²²⁹

²²⁹ Sobre esta discussão, veja-se Susan Buck-Morss (1977), Jürgen Habermas (2002;2007), Martin Saar (2002, 2008), Amy Allen (2014, 2016, 2017) e John Abromeit (2017). A referência às teses sobre o conceito de história de Walter Benjamin também são centrais nesta discussão.

Capítulo 3 – Contradições da recepção de Nietzsche na teoria crítica

Pretende-se aqui consolidar as conclusões dos capítulos anteriores, que tematizam a recepção de Nietzsche sob o viés dos bloqueios emancipatórios relacionados à subjetividade em escritos de Horkheimer dos anos 1930 e 1940, pensando a recepção de Nietzsche por Horkheimer de modo mais amplo. Trata-se de traçar os principais aprendizados quanto à relação problemática e contraditória entre Nietzsche e a teoria crítica de Horkheimer, considerando-se o contexto desta recepção, as suas decorrências para a teoria crítica e as polêmicas que prevalecem até a literatura mais recente. Ao tematizar a recepção de Nietzsche, almeja-se expor a filosofia de Horkheimer sob uma perspectiva distinta de parte da literatura corrente, que coloca parte de sua produção à sombra de Adorno e ignora as especificidades de seu projeto que, se porta contradições, o faz por considerar tais contradições produtivas para os propósitos da teoria crítica e por buscar enfrentá-las. Esta dissertação foi orientada pelas percepções de que o estudo da teoria crítica de Horkheimer sob a perspectiva dos efeitos subjetivos da dominação é um meio privilegiado para a sua compreensão e de que a filosofia de Nietzsche é, ao lado da psicanálise freudiana, uma base para a construção de tal investigação. Ainda assim, os seus conceitos, os temas e a orientação de Horkheimer são menos debatidos na literatura do que a sua apropriação da psicanálise, devido às polêmicas causadas pela aproximação com esta filosofia.

Como observado nos capítulos anteriores, os efeitos subjetivos da dominação descritos sob a ótica nietzscheana têm o estatuto de bloqueios emancipatórios decisivos já na década de 1930, como testemunham a centralidade dos estudos sobre a autoridade, o destaque atribuído pelo autor a “Egoísmo e movimento de libertação” em relação à sua obra até então (Horkheimer, 2008, p.77) e o impacto deste ensaio sobre os demais membros do Instituto, expresso nas correspondências do período e no ensaio de Adorno sobre Wagner de 1938.²³⁰ Nos anos 1940, a filosofia de Nietzsche é acionada para o estabelecimento da relação contraditória do esclarecimento com a dominação no projeto de Horkheimer e Adorno de uma dialética do esclarecimento. As mudanças de grau nesta modalidade de bloqueio emancipatório e as distintas opções em relação à filosofia de Nietzsche e à psicanálise, por sua vez, trazem luz aos diagnósticos da teoria crítica e à sua metodologia. Esta recepção, no entanto, foi pouco debatida na literatura, que coloca

²³⁰ Veja-se as correspondências a Adorno de 14 de novembro de 1936; a Benjamin em 27 de outubro de 1936; Abromeit, 2011, pp.261-262.

foco sobre a recepção de Nietzsche *por Adorno*, negando a autoria de partes inteiras da *Dialética do esclarecimento* a Horkheimer e caracterizando-o como objeto da influência de Adorno nos anos 1940. Esta vertente da literatura se concentra em descrever os supostos efeitos nefastos de Nietzsche sobre o contraditório e aporético projeto da *Dialética*, sobrepujando o marxismo e se aliando a uma filosofia da história negativa, e sobre a obra tardia de Horkheimer, caracterizada como pessimista e até mesmo conservadora.

Em sentido oposto, esta dissertação seguiu o desenvolvimento da recepção de Nietzsche por Horkheimer em uma diversidade de temas: a interiorização dos instintos e as decorrências da repressão que atravessa a história da sociedade burguesa, a gênese do ressentimento e dos instintos agressivos das massas e as suas predisposições à manipulação pelo nacional-socialismo, especialmente em “Egoísmo e movimento de libertação”; o suporte dos estudos do jovem Nietzsche e da *Genealogia da moral* para a compreensão do processo de individuação em seus aspectos afirmativos e negativos e do vínculo entre racionalidade e poder na *Dialética*.

Em todos estes casos, a recepção de Nietzsche, assim como ocorre na relação de Horkheimer com outras filosofias e teorias, se constitui como uma leitura interessada e não ortodoxa voltada ao questionamento sobre os bloqueios e potenciais emancipatórios, alvo da teoria crítica, e como uma atitude crítica que considera tanto os momentos de verdade como o que deve ser negado em cada filosofia, ou seja, como uma negação determinada de suas verdades parciais. Nietzsche é assim levado a sério como um autor que tem algo a dizer sobre o seu tempo, embora as suas enunciações e aquilo que se aprende com a sua filosofia não correspondam devido aos equívocos e incapacidades deste filósofo. Por isso, fala-se aqui em “aproximação” e “apropriação” de sua filosofia, sempre tendo-se em vista os propósitos da teoria crítica, e jamais de uma influência.

Ressalto, em primeiro lugar, o ineditismo do interesse de autores marxistas como Horkheimer e seus colaboradores no Instituto em discutir a filosofia de Nietzsche, apesar dos preconceitos que o clima intelectual da Alemanha nos anos 1930 e 1940 geravam, advindos das associações de Nietzsche ao nacional-socialismo e ao irracionalismo por teóricos de extrema direita que adquiriram notoriedade no período. A seguir, para ilustrar o desenvolvimento da filosofia de Horkheimer em interação com o pensamento nietzscheano, são analisadas as particularidades desta recepção através das imagens atribuídas a Nietzsche como pensador antiautoritário e psicólogo e como filósofo da burguesia e *Aufklärer*. Estas figuras representam as suas contribuições para uma teoria

crítica confrontada com graves bloqueios à emancipação, ainda que, importa enfatizar, à revelia das intenções deste filósofo.

Em terceiro lugar, é levada a cabo uma revisão da literatura sobre a recepção de Nietzsche. Além de ressaltar algumas lacunas nestas discussões, procura-se sobretudo sumarizar os desarranjos e desconfortos provenientes da aproximação de Horkheimer com a filosofia de Nietzsche. Eles residem tanto em questionamentos dos próprios membros do Instituto sobre a possibilidade de associação entre Nietzsche e Marx como nas interpretações da literatura posterior, de que são paradigmas a absoluta repulsa de Lukács com base na atribuição do papel de precursor do irracionalismo a Nietzsche e a rejeição habermasiana direcionada ao que ele compreende como as inevitáveis contradições de uma crítica da racionalidade autorreferente. Em vista da pouca repercussão da recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1930 na literatura, o foco é sobre interpretações da *Dialética*. A discussão também gira em torno da caracterização desta obra na literatura como uma teleologia, uma filosofia da história negativa, na postulação de que ali toda perspectiva emancipatória estaria definitivamente fechada. A respeito desta discussão, são mencionadas a noção de genealogia e as contribuições de Amy Allen e Martin Saar para o debate.

1. Breve contexto da recepção de Nietzsche na Alemanha dos anos 1930 e 1940

Qualquer discussão sobre a filosofia de Nietzsche nos anos 1930 e 1940 não pode ignorar as leituras nacional-socialistas e irracionalistas que buscavam se apropriar de seu pensamento. A caracterização de Nietzsche como teórico, guia e profeta do nazismo foi favorecida pelos seus ideólogos Alfred Bäumler e Alfred Rosenberg; Heinrich Härtle, que escreveu o manual *Nietzsche und der Nationalsozialismus*; Ernst Jünger, que identificava a exortação nietzscheana a um *ethos* guerreiro à apreciação ao Terceiro Reich (Golomb & Wistrich, 2002, p.3); entre muitos outros. Politicamente, estas interpretações foram propiciadas pelas posições de Elizabeth Foster-Nietzsche e Richard Oehler, organizadores do *Nietzsche-Archiv*, frequentado por simpatizantes do nazismo e que recebeu uma simbólica visita de Hitler em 1934.

Alfred Bäumler, considerado entre os nazistas o estudioso oficial de Nietzsche, já em 1931 abriu caminho a esta aproximação, caracterizando-o como um pensador político, como observa Aschheim (1994, p.234). Os elementos principais de sua filosofia seriam a “vontade de poder”, o heroísmo guerreiro masculino e o “*ethos* vitalista da luta”, negando

um mundo de valores estáveis em favor do conflito e rejeitando a democracia como decadente (cf. idem, ibidem). Lukács ressalta nesta interpretação de Bäumler a caracterização de Nietzsche como arauto de um novo período para a humanidade, em luta contra as Luzes e o Romantismo, e, assim, como precursor da luta do fascismo contra o marxismo, apresentando uma filosofia para a qual o Segundo Reich ainda não estava pronto (Lukács, 1966, p.347). Por sua vez, Rosenberg pretende corrigir aquela que considera ser a apropriação liberal de Nietzsche do período pré-fascista, observa Lukács (1966, p.346), e leva este projeto a cabo ao projetar os elementos racistas do presente em sua filosofia.

De modo geral, neste período, tentou-se projetar em Hitler e Mussolini tais valores heroicos, identificar o *amor fati* à prontidão ao sacrifício e justificar os planos de “higiene racial”, a crueldade e a aniquilação de minorias com base em Nietzsche. Estas leituras politicamente interessadas estavam ancoradas em significativas distorções de seu pensamento. Em sentido oposto ao seu caráter antissistemático, muitos afirmavam que a chave para o sistema nietzscheano estava na coletânea de aforismos *Wille zur Macht*, organizada por Elizabeth Foster-Nietzsche e Peter Gast, ignorando aspectos que não se situavam neste sistema (cf. Müller-Lauter, 2002, pp.84-85). Também foi preciso distorcer o pensamento de Nietzsche para aproximá-lo do coletivismo nazista, uma vez que não existe uma apologia do *volk* em sua filosofia. O coletivismo em geral entra em contradição com a sua exaltação da individualidade e da possibilidade de automaestria; no caso da Alemanha em particular, há severas críticas ao povo alemão, ao nacionalismo do lema „Deutschland, Deutschland über alles“ (CI, VIII “O que falta aos alemães) e é declarado recorrentemente o desprezo pelos antisemitas (Golomb & Wistrich, 2002, pp.5;8).²³¹

Os ideólogos nazistas buscavam em sua filosofia uma base teórica e um fundamento para uma nova educação, como observa Aschheim:

os usos de Nietzsche iam além dos meramente ocasionais ou decorativos. Ele era um pensador alemão com aparentes ligações genuinamente temáticas e tonais, que era capaz de prover os nazistas de um maior pedigree filosófico e uma base racional para os princípios fundamentais de sua visão de mundo [*Weltanschauung*]. Como Franz Neumann observou em 1942, Nietzsche

²³¹ Para uma revisão das fontes históricas sobre a relação entre a ideologia nazista e Nietzsche, veja-se o ensaio “Nietzsche como precursor da estética fascista” (1934), de Lukács; o artigo “Interpretações nazistas” de Montinari (1999, publicado originalmente em 1981), o livro *The Nietzsche Legacy in Germany (1890-1990)*, de Aschheim (1994), a coletânea *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, de 2002, e o artigo “Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão”, de Julião (2016). Em 1934, Lukács escreve sobre estas apropriações nazistas de Nietzsche do ponto de vista de alguém que considera que este filósofo de fato favorecia estas interpretações. As demais contribuições, de estudiosos acadêmicos de Nietzsche mais recentes, negam estas leituras. Apenas Aschheim apresenta uma literatura mais recente (anos 1980 e 1990) que persiste na afirmação dos vínculos entre Nietzsche o nazismo.

“proveu ao nacional socialismo de um pai intelectual que tinha grandeza e inteligência, cujo estilo era bonito e não abominável, capaz de articular o ressentimento contra o capitalismo monopolista e a ascensão’ do proletariado” [citação de *Behemoth*] (Aschheim, 1994, p.235).

Assim, para os nazistas, Nietzsche é um contemporâneo na medida em que desvelou tendências que só se desenvolveriam no presente e um autor que, portanto, só poderia ser compreendido no presente. (cf. idem, p.237).

As ideias de “vontade de potência” [*Wille zur Macht*], revestida especialmente de um sentido de vontade de *poder*, e o “além do homem” [*Übermensch*] são centrais a estas interpretações, pois é atribuída à primeira um viés belicista e aniquilador do outro e à segunda um caráter heroico de superioridade ariana. Elas são seguidas pelas menções ao *amor fati*, à besta loira e à oposição entre a moral de senhores e de escravos e pelas críticas à moral judaico-cristã, interpretadas como valorização da raça ariana e do antissemitismo. Estes teóricos se apropriaram de aforismos deveras controversos e os sistematizam a seu favor. Ao passo que o conceito de vontade de potência não é acionado diretamente por Horkheimer nos anos 1930 e 1940, a ideia de além do homem é amplamente discutida e é ocasião para exposição das limitações de Nietzsche. Nesse sentido, Horkheimer se opõe a uma antropologia naturalista que compreende Nietzsche incorretamente ao apelar a concepções darwinistas, como afirma em 1957 em “O conceito de homem” (cf. Horkheimer, 2012, p.31).

Horkheimer também aproxima Nietzsche do presente, mas como uma força contrária ao nazismo. Em “Observações sobre o Nietzsche de Jaspers” (1937), resenha sobre o livro de Jaspers, pretende mostrar como a oposição de Jaspers a estas leituras de Nietzsche fracassa ao atenuar o seu pensamento, tornando-o palatável. Em vez disso, o autor apresenta os seus argumentos contra as associações de Nietzsche ao nacional-socialismo, que serão aqui reproduzidos, e ressalta aspectos de sua filosofia afins às suas investigações nos anos 1930.²³²

Nesta resenha, nega-se a aproximação do conceito de além do homem com os nazistas e o estatuto de Nietzsche como profeta da opressão afim às teorias eugênicas do Terceiro Reich. Observa-se a sua oposição à visão de mundo alemã, o seu interesse por

²³² O comentário de Mazzino Montinari sobre a apropriação nacional-socialista de Nietzsche é esclarecedor em relação a algumas opções de Horkheimer em sua defesa. Pois justamente suas notas póstumas, que eram bastante difundidas no período e empregadas por Alfred Bäumler, difusor da leitura nacional-socialista de Nietzsche (Cf. Montinari, 1999, p.63), são amplamente empregadas na resenha de 1937. Com o seu auxílio, Horkheimer procura dismantlar construtos da leitura nacional-socialista de Nietzsche como representante do germanismo, apontando que referências a outras culturas europeias são vastas e de grande importância em sua filosofia. Além disso, em sentido oposto a Bäumler, Horkheimer destaca o conhecimento psicológico da filosofia de Nietzsche.

autores franceses e a sua caracterização dos judeus como uma raça antiga que trouxe a racionalidade por onde passou. Nesse sentido, o autor é caracterizado como um *aufgeklärter Bürger*, um burguês esclarecido (ou iluminista, para afastarmos a conotação do termo na *Dialética*). Contra o nacionalismo, caracterizado por ele como doença e insensatez, Nietzsche zombara do lema „*Deutschland, Deutschland über alles*“. A sua relação com a política, por sua vez, seria indicativa de algumas limitações importantes do seu pensamento: por desconhecer Marx, Nietzsche julgou mal as forças de esquerda de seu tempo; ele evitou se envolver com a economia política por abominar um mundo dominado pela economia; desconsiderou a possibilidade de libertação do aspecto escravizante do trabalho e por isso tomou como dado o domínio das massas e o privilégio de poucos (cf. também Horkheimer, 1993b, p.304). Tanto na resenha como em seu ensaio de 1938 sobre Montaigne, Horkheimer observa que Nietzsche projetava utopicamente na ideia de além do homem o mundo que almejava, em que as forças humanas se libertassem; teria nele ancorado a sua ilusão romântica de fuga de uma condição humana empobrecida (idem, p.301). Mais do que isso, afirma-se que a utopia do além do homem permite perceber como os líderes dos anos 1930 representam uma distorção de seu sentido humano (idem, p.304). Estas afirmações são também um acerto de contas com o próprio Horkheimer de *Dämmerung*, que afirmava o vínculo de Nietzsche com a opressão das massas sem mais mediações, como visto no início do primeiro capítulo. Por sua vez, na *Dialética*, postula-se que o além do homem tem o estatuto de oposição à forma mitológica do cristianismo, de um ímpeto de passar do “natural” ao “mais-que-natural” e, ao mesmo tempo, de buscar um princípio de independência aos poderes superiores (DE, p.95). Crucial para o presente trabalho é que, mais do que afirmar que Nietzsche não é um pensador nazista, Horkheimer encontra em sua filosofia uma análise do tempo de Nietzsche e ferramentas de oposição a tendências consolidadas no presente: “Nietzsche analisou o espírito objetivo de seu tempo, a constituição psíquica da burguesia” (Horkheimer, 1937, p.408) e produziu um “juízo sociopsicológico sobre o assim chamado caráter alemão” (idem, p.412). Tal como na noção de caráter sadomasoquista de Fromm, Nietzsche observou o estabelecimento de um tipo humano masoquista, que se rebaixa, se reconcilia com o presente e passivamente se conforma, ao mesmo tempo portando traços cruéis. Isso se faz presente no incisivo ataque de Nietzsche à Reforma, que evidencia a irrupção de instintos reativos violentos em face de uma possibilidade de fruição perdida. Oferecendo ferramentas contra a manipulação das massas, Nietzsche desvelou as pequenas satisfações substitutivas da pequena burguesia e as formas cristãs de

obscurcimento da realidade. O antissemitismo é atribuído por Nietzsche ao ressentimento, como explicitam algumas citações dos escritos póstumos acionadas por Horkheimer: “os antissemitas não perdoam os judeus pois eles têm espírito – e dinheiro” (NF-1888,14[82]); o antissemitismo caracterizaria “naturezas ruins, invejosas e covardes” (NF-1880,6[214]). Em suma, contra estes fenômenos, Horkheimer considera que o pensamento de Nietzsche promove “a liberdade em relação aos poderes ideológicos escravizadores” (Horkheimer, 1937, p.414).

Além das apropriações nazistas diretas, outras leituras conservadoras de Nietzsche propícias ao modo de vida em sociedades autoritárias de modo geral eram as filosofias irracionaisistas, como as de Klages e Spengler. Estas tentativas de apropriação da filosofia de Nietzsche estariam relacionadas a uma “época hostil ao espírito”, como observa Karl Löwith (2014, p.239) em 1941:

quando Klages, em sua engenhosa aversão à vontade e ao espírito, divide Nietzsche em dois, e explica o Nietzsche da filosofia dionisíaca à custa da vontade de potência e da vontade de nada, como um filósofo “orgástico”, “do corpo” e da “alma”, e quando Bäumler, à custa da filosofia dionisíaca do eterno retorno, e conforme sua vontade de luta, interpreta o Nietzsche da vontade de potência e da vontade de nada como um “realista heroico”, e um filósofo político, essas são apenas duas variantes opostas de uma e da mesma parcialidade exercida no espírito de uma época hostil ao espírito (Löwith, 2014, p.239).

As filosofias irracionaisistas de seu tempo foram largamente criticadas por Horkheimer nos ensaios dos anos 1930, por darem primazia ao coletivo, exortarem ao sacrifício e oferecerem soluções espirituais para o sofrimento, como observado no primeiro capítulo desta dissertação. Nesse debate, Horkheimer diferencia o “irracionalismo universal, ligado estritamente a um conceito totalitário de Estado” (DDR, p.99) de seu tempo e o seu predecessor, o “antirracionalismo progressista” representado por Nietzsche e Bergson, situados em um estágio da sociedade burguesa em que ainda havia um protesto em nome do anseio por felicidade.

À esquerda, Lukács endossara a aproximação de Nietzsche com o nacional-socialismo em seu estudo da estética nietzscheana, “Nietzsche como precursor da estética fascista [*Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Aesthetik*]”, de 1934. Partindo da taxativa afirmação de que “não há um só motivo da estética fascista que não proceda direta ou indiretamente de Nietzsche” (Lukács, 1966, p.345), o ensaio se ocupa da contraposição entre a sua filosofia e os seus seguidores contemporâneos apologistas do capitalismo, por considerar que ela revela a distinção entre “dois períodos de evolução da ideologia burguesa”, ao final dos quais a herança burguesa é despojada de todos os elementos progressistas. A filosofia de Nietzsche, enquanto estágio intermediário neste

desenvolvimento, está dividida. Por um lado, ao abominar os efeitos do desenvolvimento capitalista, “a introdução da máquina, a crescente divisão do trabalho, a expansão das grandes cidades, o afundamento da pequena produção”, a sua crítica à decadência cultural e à civilização moderna fetichizada retoma, de modo romântico, o passado pré-capitalista como norma, por não compreender as “específicas determinações econômicas do capitalismo” nem perceber as “mediações econômicas e de classe” (idem, p.351). Por outro lado, Nietzsche despreza o capitalismo por não estar suficientemente desenvolvido, caracterizando-se como arauto do imperialismo e entusiasta da utopia romântica de ampliação da dominação capitalista. A valorização da dominação e do militarismo e a recusa à democracia daí decorrentes teriam feito de Nietzsche “o modelo de todas as teorias fascistas posteriores do Estado” (idem, p.358). Nessa direção, considera-se que Bäumler “formulou as últimas consequências destes motivos ideológicos” ao caracterizar o último homem como “o funcionário da sociedade social democrata” (idem, p. 359).

Para Lukács, a contradição inerente a uma crítica romântica contra a sociedade capitalista alemã motivada pelo seu avanço e pelo seu atraso é a chave de todas as contradições de Nietzsche: “a contraditoriedade do pensamento de Nietzsche reflete – embora de modo distorcido – as contradições reais da cultura da Europa capitalista em vésperas do período imperialista; e não é casual que Nietzsche tenha chegado a ser inclusive internacionalmente o pensador de maior influência do imperialismo” (Lukács, 1966, p.361). Tal contradição adviria, assim, de sua “posição-histórico social” através da qual promove inconscientemente uma crítica à evolução e à cultura capitalista (idem, p.373); ao mesmo tempo, tal crítica ultrapassa o seu tempo. Em suma, Lukács submete aqueles que consideram serem os acertos relativos do pensamento de Nietzsche à sua vertente reacionária e o considera um apologista dos “lados maus” do capitalismo (idem, p.374;377). De acordo com esta interpretação, a recepção fascista de Nietzsche teria isolado aspectos de seu pensamento, mas não estaria equivocada pois ele seria “o primeiro pensador alemão de difusa eficácia em que se expressam abertamente as tendências reacionárias da incipiente corrupção interna do capitalismo; é o primeiro arauto filosófico da barbárie imperialista” (idem, p.380). Elaborada no mesmo período, a leitura de Horkheimer se aproxima apenas em alguns aspectos desta interpretação, mas tira deles consequências distintas, como será exposto a seguir.

Em direção oposta a Lukács, destacaram-se em defesa da filosofia de Nietzsche na Alemanha: Karl Löwith, Karl Jaspers e Thomas Mann. Löwith, em *A filosofia de Nietzsche do eterno retorno do mesmo* (1934), propunha uma leitura cosmológica de

Nietzsche apoiada na vontade de potência [*Wille zur Macht*] e na noção de eterno retorno, relacionando seus temas à sua obra de juventude (cf. Chaves, 1993, pp.352-356). Tal leitura teve importância destacada para Walter Benjamin, como observa Ernani Chaves. Löwith também publicou uma resenha na edição de 1937 do *ZfS* criticando Jaspers por “aplica[r] suas próprias concepções filosóficas à filosofia de Nietzsche e, com isso, acaba[r] por produzir uma série de equívocos” (Chaves, 2010, p.156). Mas Horkheimer, embora certamente conhecesse o trabalho de Löwith e se correspondesse com ele, não tratou do tema do eterno retorno ou de uma dimensão cosmológica da filosofia de Nietzsche. Certamente, o tema da relação do pensamento de Nietzsche com seu tempo e o estudo de sua inserção no pensamento alemão, presentes em *De Hegel a Nietzsche* (publicado em 1941), têm maior afinidade com os interesses de Horkheimer, mas ultrapassavam parte da fase mais importante de sua recepção de Nietzsche, os anos precedendo a produção de “Egoísmo e movimento de libertação” (1936), e não parecem ter tido efeito sobre a *Dialética* (elaborada a partir de 1939 e finalizada em 1944).

O livro de introdução à filosofia de Nietzsche publicado por Karl Jaspers em 1936 e a sua recepção na França, que aproxima Nietzsche ao existencialismo, foram os principais alvos de debate no *ZfS*, por meio principalmente da publicação da resenha de Horkheimer em 1937 e da resenha de Adorno de um livro sobre Kierkegaard em 1939. Sobre os seus propósitos, Horkheimer escreve a Löwith:

Justamente porque na França e em outros lugares este livro tem grande repercussão, eu ainda gostaria de confrontar alguns problemas da exposição de Jaspers com os textos de Nietzsche, para mostrar como Jaspers se saiu em questões relativas aos judeus, aos franceses, aos alemães e à ideia de nação. Nós conhecemos tudo isso muito bem, mas em outros países essas coisas são desconhecidas (Horkheimer, GS 16, pp.202-203, *apud* Chaves, 2010, p.157).

Assim, a tentativa de Jaspers de afastar Nietzsche do nazismo implicaria em outros equívocos que podem ser danosos ao seu pensamento.²³³

Por fim, Thomas Mann, que era especialmente próximo a Adorno, proferiu duas conferências sobre o pensamento de Nietzsche: “Prelúdio falado a uma homenagem musical a Nietzsche” (1924), de tom entusiástico e proferida nas comemorações dos 80 anos de seu nascimento, e, mais significativa e extensa, “A filosofia de Nietzsche à luz de nossa experiência” (1947), proferida nos Estados Unidos, na Inglaterra e na Alemanha e com mais ressalvas à evolução de seu pensamento. Nietzsche também é mencionado em suas conferências sobre Freud, principalmente em “O lugar de Freud na história do espírito moderno” (1929), mas também em “Freud e o porvir” (1936). Por ser um ponto

²³³ Ernani Chaves descreve o clima intelectual da época e resume as resenhas (Chaves, 2010, pp.147-165).

em comum com a leitura dos teóricos críticos, vale comentar brevemente a ênfase de Mann no interesse psicológico de Nietzsche, ao considerar que o filósofo postulava a vigência de uma superioridade do intelecto sobre o instinto que precisava ser superada. Ancorado nas experiências de seu tempo, Mann parte em defesa da “débil chama da razão” contra o poder e as ameaças da vida instintiva e observa que a correção da vida pelo espírito é muito mais premente historicamente, situando a defesa do instinto contra a razão como uma necessidade que surgiu no tempo de Nietzsche. Afirma-se a afinidade entre Freud e Nietzsche em uma oposição ao racionalismo baseada na identificação de forças materiais subjacentes à existência e no pré-consciente (Mann, 2015, p.19).

Para Mann, longe de ser um precursor do fascismo, Nietzsche seria um filósofo espiritual, apartado da política, que pressentiu a atual ascensão do imperialismo (Mann, 2000, pp.109, 115-116, 123). A sua polêmica com o socialismo, por sua vez, visaria ao conteúdo moral que Nietzsche nele vislumbrara, percepção endossada posteriormente por Mazzino Montinari (1999), entusiasta de sua interpretação (cf. Müller-Lauter, 2002, p.72). Ainda assim, o aspecto materialista de sua filosofia, que propõe um retorno ao âmbito terreno, o aproximaria do socialismo, à sua revelia (Mann, 2000, p.125). Mann situa Nietzsche entre os críticos do racionalismo, Bergson e Kierkegaard, mas ressaltando que a continuação deste movimento deve ser a “reconstituição da razão humana sobre uma base nova, a conquista de um conceito de humanismo que ganhou em profundidade em relação ao autossatisfeito e superficial conceito de humanismo da época burguesa” (Mann, 2000, p.133). Entre as interpretações sobre Nietzsche no período, a leitura de Mann é a que mais se aproxima daquela proposta por Horkheimer, enfatizando temas psicológicos e materialistas e não identificando a sua posição no irracionalismo a uma filiação a tendências nazistas.

Apesar destas vozes dissonantes, o tom predominante das referências a Nietzsche na Alemanha nazista e pós-guerra era de direta associação de seu pensamento com os horrores que acometeram a Alemanha, como relata Horkheimer em uma correspondência em que relembra o retorno ao seu país de origem em 1948 (Horkheimer, 2008, p.353).²³⁴ Apenas nas décadas seguintes, emergiria uma geração que percebe Nietzsche como

²³⁴ A correspondência é de 28 de abril de 1969 e foi redigida para Anna Steuwald-Landmann. Além disso, em 1950, em um programa de rádio com Gadamer, Horkheimer e Adorno se manifestam ainda contra as leituras nacional-socialistas de Nietzsche e também contra “uma tentativa de nivelar Nietzsche, de fazer dele precisamente um destes pensadores oficiais que ele combateu apaixonadamente toda a sua vida” (Adorno, em: Adorno, Gadamer, Horkheimer, 2000, p.52), ao passo que Horkheimer reforça que há um risco para a compreensão de seu pensamento se ele é tomado ao pé da letra, sem que se observe que ele “joga com as linguagens” (idem, p.54).

“*diagnosticador e potencial oponente* do desenvolvimento de tendência que levaram ao fascismo” (Bauer, 1999, p.10, grifo meu), composta por Walter Kaufmann, Mazzino Montinari, Giorgio Colli, entre outros, percepção de que Horkheimer e Adorno foram pioneiros.

No círculo próximo a Horkheimer no Instituto, no entanto, o interesse por Nietzsche não foi obstruído por estas leituras enviesadas. Há que se ressaltar a ousadia de alguns destes autores de tradição marxista em tentar não só resgatar Nietzsche das leituras nacionais socialistas, mas em questionar sobre a possibilidade de empregar elementos de sua filosofia para a compreensão da sociedade de seu tempo. Audácia semelhante já estava na base do projeto interdisciplinar do Instituto, incluindo a psicanálise em seu quadro teórico, uma disciplina que, até então, era vista com suspeita nos meios acadêmicos. A busca de Horkheimer por estas investigações pouco ortodoxas estava relacionada a um questionamento ainda incipiente sobre bloqueios subjetivos à emancipação, já expressa no primeiro estudo empírico do Instituto em 1932.

Entre os colaboradores mais próximos de Horkheimer, Marcuse, Benjamin e Adorno, nenhum endossa as associações de Nietzsche ao nazismo. Em 1938, Marcuse resenha de dois livros sobre Nietzsche, de Heinrich Härtie e Georg Siegmund, no *ZfS*. Marcuse destaca a oposição de Nietzsche ao antissemitismo e aos alemães, que teria sido distorcida no livro de Härtie (*ZfS*, 1938, p.226 *apud* Chaves, 2010, p.152). Em sua tese sobre a recepção de Nietzsche por Benjamin, Chaves observa que esta aproximação ocorre já nos anos 1920, sendo alguns momentos destacados de sua recepção “Origens do drama barroco alemão” (1925), que discute de modo crítico algumas teses de *O nascimento da tragédia*, e sobretudo as teses “Sobre o conceito de história” (1940), que se referem à Segunda Consideração Extemporânea, “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” (cf. Chaves, 1993).

A recepção de Nietzsche por Adorno é um tema mais amplamente discutido do que a recepção de Nietzsche por qualquer outro dos teóricos críticos. Duas fontes importantes para tal investigação são *The Melancholy Science*, de Gillian Rose (1978), e, mais recentemente, *Adorno's Nietzschean Narratives*, de Karin Bauer (1999). Destaca-se nos anos 1930 o interesse pelo jovem Nietzsche orientado pelos seus estudos sobre Wagner e há importantes contribuições nietzscheanas em *Minima Moralia* (1951), *Ensaio como forma* (1958), *Dialética negativa* (1966) e *Teoria estética* (1970). Adorno também visitou Sils-Maria na década de 1950 com Marcuse e escreveu um relato sobre esta viagem. Em sua obra como um todo, destacam-se tematicamente a investigação estética,

a atenção aos aspectos formais e ao método da crítica à filosofia e à sociologia (Rose, 1978, pp.11-26), o desenvolvimento de um diferenciado conceito de poder, a crítica à metafísica, as questões relativas à moral e uma “adaptação da crítica de Nietzsche ao sujeito filosófico tradicional” (idem, p.55).

Pensando em termos do trabalho conjunto no Instituto e com Horkheimer, além da já mencionada participação de Adorno nos debates sobre a recepção de Nietzsche na Alemanha, para os propósitos do presente trabalho importa observar que o interesse pelo jovem Nietzsche na *Dialética* é certamente uma herança dos estudos de Adorno da década de 1930, uma vez que nos anos 1930 Horkheimer se ocupava sobretudo da *Genealogia da moral* e da segunda consideração extemporânea. A questão do estilo, que permeia a forma intrincada de escrita da *Dialética*, parte das considerações de Adorno que refletem e vão além de seu interesse por Nietzsche. Exceção a isso é a forma aforística empregada ao final da *Dialética*, que ressoa a elaboração de *Dämmerung* (1926-1931) por Horkheimer no começo dos anos 1930 e um interesse nesta escrita fragmentar que não necessariamente se deve ao interesse por Nietzsche (aliás, duramente criticado em um destes aforismos), mas que poderia bem ser inspirado por precursores desta forma, a “rica tradição psicológica na literatura francesa do início do período moderno, de Montaigne a La Rochefoucauld, de Voltaire e seu amigo Vauvenargues” (Abromeit, 2011, p.158), a mesma tradição que influenciou “renomados mestres modernos do aforismo como Nietzsche ou Baudelaire, cujas reflexões sombrias sobre o cotidiano da sociedade moderna em *Paris Spleen* antecipa muitas das preocupações de Horkheimer em *Dämmerung*” (idem, ibidem, nota 70), e até mesmo por Schopenhauer.

O trabalho individual de Adorno que mais se aproxima da *Dialética é Minima Moralia*, ele também resultante da colaboração com Horkheimer (cf. Adorno, 2008, p.12). De acordo com Rose, neste livro “Adorno autoconscientemente, mas discretamente entrelaça muitas das posições de Nietzsche ao seu próprio pensamento, frequentemente os invertendo para apropriá-los” (Rose, 1978, p.18). Exemplos disso são a ideia de uma “ciência melancólica” em vez de uma “gaia ciência”, rejeitando a afirmação da vida e refletindo sobre a vida danificada, e a crítica ao *amor fati* como aproximação ao mito no aforismo 61, “Instância de apelação” (Adorno, 2008, pp.93-94). Rose observa que,

para Adorno, “a vida” não poderia ser afirmada como algo separado da vida de uma cultura ou sociedade e de suas possibilidades. Neste sentido, Nietzsche não dispunha de um conceito ou de uma teoria da sociedade. Adorno também procura afirmar a “vida”, mas, na presente sociedade, afirmar a vida é afirmar aquela sociedade e, assim, uma “vida que não vive” (Rose, 1978, p.25).

A par destas oposições, haveria um interesse comum com Nietzsche em “demonstrar que a aparente fixidez do mundo ou dos valores advém da depreciação sistemática dos aspectos dinâmicos da realidade em nosso pensamento e na filosofia” (idem, p.19).

Karin Bauer ressalta também que a aproximação de Adorno com Nietzsche não diz respeito apenas a “teses, temas e motivos da teoria crítica”, mas a “estruturas de pensamento, dinâmicas de argumentação, apresentação fragmentar e estilos de articulação” (Bauer, 1999, p.1), envolvendo temas e motivos comuns e tensões. O interesse de Adorno estaria dirigido ao potencial crítico de seu pensamento, à sua posição em relação ao esclarecimento, observando, no entanto, o seu aprisionamento a preconceitos de seu tempo, ao seu modo de ver advindo do seu pertencimento à burguesia (idem, pp.2-3). Contradições, paradoxos e tensões oriundos desta aproximação têm, deste modo, um caráter produtivo. Em suma,

Adorno incorpora elementos do pensamento de Nietzsche em suas próprias teorias sem se preocupar em suavizar as discrepâncias e incongruências do trabalho de Nietzsche nem minimizar as complicações provenientes da constelação de Nietzsche, Marx, Freud, Hegel e outros elementos que contribuíram para a teoria crítica. Os textos de Adorno mostram que a sua crítica não visa nem a pacificar diferenças nem a integrar de modo harmônico as diversas tradições críticas e teorias, mas a operar dentro das contradições e paradoxos de vários elementos discrepantes e a transformar as tensões daí resultantes em uma forma produtiva de crítica (idem, p.4)

O interesse por esta digressão sobre a recepção de Nietzsche por Adorno advém, assim, não só da proximidade com Horkheimer nos anos 1940, mas de uma similaridade na forma de referência à filosofia de Nietzsche, como se observa nas menções de Horkheimer a Nietzsche em início e meados anos 1930, que não podem ser atribuídas a uma *influência* de Adorno, em vista da aproximação dos autores apenas em 1938.

Outro ponto em comum permeia a recepção de Nietzsche por todos estes colaboradores do Instituto. Ao passo que a repercussão da filosofia de Nietzsche na Alemanha dos anos 1930 e 1940 é orientada pela questão, incentivada pelo próprio estilo do autor, sobre se há uma coerência interna em sua obra e até mesmo se há um conceito chave para se estabelecer o “sistema” nietzscheano, Horkheimer e estes autores passam ao largo desta questão, em primeiro lugar por buscarem na filosofia de Nietzsche subsídios para os seus próprios questionamentos e posteriormente pelo caráter antissistemático que os trabalhos de alguns deles tomaram, na predominância da forma ensaística e até fragmentar, como é o caso na *Dialética do esclarecimento* ou das teses benjaminianas.

Assim, entre Horkheimer e aqueles que o cercavam, não se tratava em nenhum momento de adesões definitivas ou de críticas que representassem uma rejeição definitiva

da filosofia nietzscheana, mas de uma apropriação crítica que considera produtivas as tensões inerentes a esta aproximação. Este é um elemento que o presente trabalho almeja destacar, pois não se pode julgar que a recepção de Nietzsche seja uma ingênua leitura deste filósofo; ao contrário, postula-se aqui que são justamente as tensões provenientes de seu ímpeto crítico e de seu pertencimento ao seu tempo que são produtivas para a teoria crítica. Refletem isso as caracterizações de Nietzsche por Horkheimer como um pensador antiautoritário e crítico psicólogo da burguesia, em conflito produtivo com o seu estatuto de filósofo da burguesia e *Aufklärer*.

A seguir, pretende-se consolidar algumas das percepções apresentadas ao longo dos dois primeiros capítulos desta dissertação, todas elas tendo em comum o interesse de Horkheimer no potencial crítico da filosofia de Nietzsche e a proposta de uma leitura original de seu pensamento, voltado aos interesses da teoria crítica e alheio às tendências da literatura nos anos 1930 e 1940. Apresentam-se aqui interpostas contradições que refletem as ambiguidades inerentes ao pensamento de Nietzsche: a caracterização de Nietzsche como pensador antiautoritário e a profícua crítica psicológica da relação repressiva com os instintos e das mutilações de caráter dos indivíduos; mas também o seu estatuto de filósofo da burguesia, que implica na sua compreensão ilimitada de seu tempo e na sua fixação ao culto da força, e o intrincamento de Nietzsche no processo destruidor do esclarecimento. O resultado final pende para a validade um emprego crítico de sua filosofia, em que Nietzsche simultaneamente ilustra as tendências regressivas do presente e provê as ferramentas para combatê-las.

2. Nietzsche, segundo Horkheimer

Um primeiro passo para consolidar os aprendizados deste estudo sobre a recepção de Nietzsche consiste em uma análise dos temas desta recepção e da caracterização de Nietzsche por Horkheimer que ressalta as ambiguidades inerentes a esta recepção desde os anos 1930, uma admiração “dúbia”, como observou Martin Jay (2008, p.93). Assim, em vez de afirmar que há “dois Nietzsches” na *Dialética* oriundos da distinta autoria desta obra, como Habermas e Rath,²³⁵ conclui-se que há ali uma continuidade no desvelamento das contradições de sua filosofia, não em relação ao seu pensamento *em si*, sobre algum

²³⁵ Trata-se de “Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer”, publicado por Habermas em 1986, e de „Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos“, publicado por Rath em 1987. Cf. Habermas, 2008, pp.288-289 e Rath, 1987, pp.87-93.

suposto “sistema”, o que não interessa aos teóricos críticos, mas no seu confronto com a teoria crítica. Este confronto implica simultaneamente na identificação da validade de suas percepções sobre o seu tempo e, por outro lado, de sua cegueira em alguns aspectos oriunda do intrincamento em sua época - ou seja, em sua simultânea oposição e adesão ao *status quo*. A seguir, insiste-se nesta contradição, analisando lado a lado aspectos da filosofia de Horkheimer nos distintos contextos dos anos 1930 e 1940.

A tese aqui é de que, ao se explicitar que nos anos 1930 há uma forte ambiguidade do autor em relação a Nietzsche, não é necessário mais interpretar a ambiguidade encontrada na *Dialética* como sinal de um contraste em sua autoria por Adorno e Horkheimer, mas como parte do método de ambos de manter as tensões deste pensamento por serem produtivas para a compreensão do presente, das contradições da sociedade burguesa (para Horkheimer, nos anos 1930) ou do esclarecimento, da racionalidade e da individuação (para ambos, nos anos 1940).

Na interpretação de Nietzsche por Horkheimer, se por um lado ele se opõe à autoridade do pensamento, por outro lado favorece outras formas de dominação e não supõe ou almeja o seu fim, especialmente ressaltando a importância de uma elite, do domínio dos mais fortes e de uma verdade que é para poucos. Deste modo, os obstáculos à plena aproximação de Nietzsche com a teoria crítica surgem de seu pensamento, mais especificamente de sua cruzada contra o igualitarismo, a democracia, de seu apreço pela hierarquia e das polêmicas afirmações acerca da classe dominante, relacionadas à noção de além do homem. Longe de ignorar estes temas, Horkheimer os confronta como parte do ancoramento burguês de Nietzsche.

Em relação aos objetivos da teoria crítica, por um lado o caráter crítico de seu pensamento é ressaltado na medida em que as percepções dos bloqueios subjetivos à emancipação relacionados às decorrências da repressão e interiorização dos instintos para a fixação dos indivíduos à autoridade são a principal via da recepção de Nietzsche nos anos 1930; e que o duplo caráter da individuação, de afirmação do indivíduo em oposição à natureza e de negação de si em nome da sobrevivência, propiciado pela leitura do jovem Nietzsche e da *Genealogia da moral*, é o meio de exposição do duplo caráter da racionalidade, de libertação e recaída na dominação, na *Dialética*. Por outro lado, no entanto, Nietzsche se revela um portador destas mesmas tendências destrutivas do esclarecimento, o seu realizador último, por levar até o fim este projeto ao não recuar diante da sua suspeita sobre a moral. É crucial notar, assim, que a contribuição de Nietzsche para os autores é de alguém que identificou em seu tempo as tendências que

conduziriam à dominação social no presente e de exemplo, reflexo de elementos importantes da sociedade burguesa ou, nos anos 1940, do pensamento esclarecido.

A seguir, cada uma destas leituras será apresentada, explicitando-se o seu interesse para os problemas colocados pelo momento histórico vivenciado por Horkheimer. O cerne desta recepção, em cada uma destas representações, reside em um estudo da relação entre subjetividade e dominação, seja na percepção dos anos 1930 de que o caráter psíquico dos indivíduos portava características que bloqueavam a defesa de seus interesses materiais, favorecendo a dominação social, ou de que, como afirmam Horkheimer e Adorno nos anos 1940, os bloqueios à emancipação do presente estão inscritos no vínculo entre razão e dominação desde a formação subjetiva. Em ambos os casos, a mediação privilegiada para explicitar estes bloqueios é a “interiorização”, como explicitado nos capítulos anteriores.

2.1 Nietzsche como pensador antiautoritário e psicólogo

A filosofia nietzscheana é caracterizada pelo olhar de suspeita e pelo questionamento dos valores mais caros da cultura ocidental,²³⁶ cujo caso mais célebre é a sua crítica à moral não apenas enquanto um conjunto de valores, normas e padrões comumente reconhecidos como “moralidade”, mas na forma de *valorações morais ascéticas* que, como Nietzsche pretende desvelar, permeariam formas de pensar antes insuspeitas, como a ciência (cf. GM, III-23-24). Pode-se dizer, portanto, que sua crítica à moral tem sentido amplo: “através dela, todos os outros conteúdos de nossa civilização estão sendo visados (...) porque nela temos o núcleo da tarefa *formadora* de nossa civilização” (Moura, 2014, pp.58), termo este que “abrange a moral, as artes, e as ciências, o ideário sociopolítico e a religião” (idem, p.xiii).

O mais célebre elemento do pensamento nietzscheano, a crítica à moral, é justificado em parte como uma crítica à moralidade do costume, em *Aurora*: “na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, muito menos falar: aí – se *obedece*”, autoridade relacionada à ideia do *credo quia absurdum est* [creio porque é

²³⁶ Sobre o olhar de suspeita nietzscheano, veja-se, por exemplo, o prólogo de *Humano, demasiado humano*: “de fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus” (HDH, Prólogo, 1).

absurdo] (Aurora, Prólogo, 3),²³⁷ e como uma oposição à exigência de sacrifício individual (Aurora, 9) vinculada ao poder daqueles que exortam à moralidade (Aurora, 107). Esta mesma sede de poder orientaria o sacerdote ascético, um líder espiritual que, ao invés de promover a autonomia do seu rebanho, o enreda ainda mais na dependência, no ressentimento e no sofrimento, como descrito na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. São também desmistificados o artista que se move pelos ideais ascéticos, na figura de Wagner, e o filósofo e o cientista movidos pela vontade de verdade (GM, III). Por fim, a filiação ao Estado, a partidos ou grupos de interesse e até mesmo ao jogo democrático é rejeitada por Nietzsche. Esta radical negação é apresentada na teoria crítica em relação a características do tempo histórico em que Nietzsche vivia e do presente dos teóricos críticos, separados por décadas.

A seguir, apresenta-se as referências da teoria crítica ao questionamento nietzscheano da tradição e da autoridade, seja moral, espiritual, artística, intelectual, científica ou política. Como observa Horkheimer em “Materialismo e moral”, o questionamento nietzscheano sobre os valores morais e espirituais ascéticos é uma interrogação ela própria moral, referente ao seu valor para o desenvolvimento da humanidade (MM, 73), a par dos equívocos de Nietzsche acerca da realização deste projeto, delineados a seguir. Para o autor, negando-se a aderir aos valores vigentes, Nietzsche criticava um elemento chave da moralidade burguesa: a condenação do egoísmo socialmente generalizada. Este traço repressivo, que teria atravessado o desenvolvimento da sociedade burguesa desde os seus primórdios, culminaria em uma situação em que “toda incondicional aspiração de felicidade é perseguida e refreada em nome do esforço ‘moral’ dirigido ao ‘bem comum’” (EG, p.56), na mediação da renúncia por meio da interiorização dos instintos, ou seja, unindo-se a subjugação e o redirecionamento de todas as exigências de felicidade e prazer (EG, p.58; Horkheimer, 1993b, pp.282-283). O sofrimento e o ressentimento daí oriundos seriam mobilizados por teóricos irracionistas e por líderes burgueses, em analogia com o sacerdote ascético nietzscheano, reforçando a dominação por meio da aceitação do sofrimento e do direcionamento do ressentimento contra grupos vulneráveis (DDR, pp.129-130; EG,

²³⁷ O caráter autoritário do cristianismo é ressaltado em *Gaia ciência*: “O cristianismo fez o máximo para fechar o círculo e proclamou a dúvida como pecado. O indivíduo deve ser lançado na fé sem a razão, por um milagre, e nela banhar-se como no mais claro e inequívoco elemento: a menor olhada para uma terra firme, o simples pensamento de talvez não estar ali somente para banhar-se, a mais leve agitação de nossa natureza anfíbia — é pecado! Note-se que, desse modo, a fundamentação da fé e toda reflexão sobre a sua origem são também excluídas como pecaminosas. O que se quer é cegueira e vertigem, e um eterno cântico sobre as ondas em que se afogou a razão!” (Aurora, 89).

pp.62;91;101). Como nota Horkheimer, Nietzsche condena a repressão aos instintos, opondo-se às tendências dominantes de seu tempo, que atribui à moral judaico-cristã. Este seria um contraste de sua filosofia em relação a Freud, que enfatizara a necessidade da repressão para a vida em civilização em vista dos perigosos instintos destrutivos (EG, pp.103-108).

Recorde-se que Horkheimer condena as exortações ao sacrifício e as tentativas de transfiguração do sofrimento oriundas de doutrinas irracionalistas muito em voga nos anos 1930 e explicita a sua cumplicidade com a dominação social, na crescente submissão e manipulação dos indivíduos pelo nazismo. O alvo destas tendências é a formação de indivíduos obedientes, secundários em relação à sociedade, como “meio” e não como fim em si (cf. DDR, pp.99;126;133-134). A própria metafísica estaria orientada à conformação dos indivíduos. Como se observou no capítulo um desta dissertação, ao traçar uma história destes traços de caráter, Horkheimer encontra na segunda extemporânea de Nietzsche o desmascaramento de tendências autoritárias na filosofia idealista (AF, pp.211-212), e, em sua antropologia da época burguesa, descobre no Nietzsche da *Genealogia* um ferrenho opositor à submissão do indivíduo e de seus instintos. Mais do que isso, ao abordar os instintos do homem, a filosofia de Nietzsche adquire aspectos materialistas que contrastam com o idealismo e a metafísica.

O ímpeto desta crítica à moral se relaciona, portanto, não apenas ao seu ímpeto antiautoritário, mas também às percepções de Nietzsche como um “psicólogo” capaz de desvelar as decorrências da renúncia aos instintos. Como exposto no primeiro capítulo desta dissertação, este é um aspecto de sua filosofia que Horkheimer emprega em “Autoridade e família” e “Egoísmo e movimento de libertação” e ressalta em uma correspondência em que se refere às motivações do segundo ensaio, na resenha de 1937 sobre o livro de Jaspers e até mesmo em um programa de rádio com Adorno nos anos 1950.²³⁸ Está em jogo nesse sentido a percepção nietzscheana da imaturidade psíquica das massas, explicitada por Horkheimer no ensaio sobre o egoísmo e contraposta, em “Montaigne e a função do ceticismo” (1938), “[a]o mito da força do povo [*Kraft des Volkes*], a crença inabalável nos instintos [*Instinkte*] saudáveis das massas” (Horkheimer, 1993b, p.302), que parece ser um perigo nesta época tanto na celebração da “saudável” raça ariana da extrema direita como na ingênua crença no proletariado à esquerda.

²³⁸ Veja-se AF, p.182; EG, pp.103-108; Horkheimer, 2007, p.61 (correspondência a Katharina Von Hirsch, em 24 de fevereiro de 1936); e o programa de rádio de 1950 dedicado a Nietzsche, em: Adorno; Gadamer; Horkheimer, 2000, p.63).

Parecia ganhar evidência entre as massas, de acordo com Fromm, um caráter sadomasoquista, ou seja, permeado tanto pela crueldade e pelo desejo de dominação do outro como pelo desejo de submissão. Este tipo de caráter que Horkheimer identifica na crítica nietzscheana ao homem de seu tempo pode ser resumido em uma citação de *Aurora*:

“Devoção entusiasmada”, “sacrificar a si mesmo” — são estas as palavras-chave de sua moral, e acredito que, como dizem, vocês “honestamente pensam assim”: mas conheço-os mais do que vocês mesmos, se a sua “honestidade” consegue ir de braço dado com semelhante moral. Do alto dela vocês olham para baixo, para essa outra moral, sóbria, que requer autocontrole, rigor, obediência; chamam-na de egoísta, e certamente — vocês são honestos consigo, se ela lhes desagrada — ela tem que lhes desagradar! Pois, ao dedicar-se entusiasmadamente a ela e sacrificar-se, fruem o inebriante pensamento da união com o poderoso, homem ou deus, ao qual se consagram: regalam-se no sentimento do seu poder, novamente testemunhado por um sacrifício. Na verdade, vocês apenas parecem sacrificar-se: convertem-se em deuses no pensamento e fruem a si mesmos como tal. Do ponto de vista dessa fruição — como lhes parece fraca e pobre a moral “egoísta” da obediência, da obrigação, da racionalidade: ela lhes desagrada, porque aí realmente tem de haver sacrifício e devoção, sem que o sacrificante se imagine transformado em deus, como imaginam. Em suma, vocês querem a embriaguez e a desmesura, e a moral que desprezam ergue o dedo contra a embriaguez e a desmesura — eu bem acredito que ela lhes cause mal-estar! (*Aurora*, 215).

Nos anos 1940, o tema da moral não é abordado por Horkheimer e Adorno como motivador dos bloqueios subjetivos à emancipação. Em vez disso, desvela-se que o ataque da crítica corrosiva sobre a moral abre caminho à brutalidade fascista, na apologia da lei do mais forte. Assim, agora o caráter antiautoritário da crítica nietzscheana à moral parece em certa medida problemático, não apenas devido aos seus efeitos regressivos, mas pela sua vinculação ao ímpeto corrosivo da racionalidade esclarecida. A tentativa de salvar a moral ao fundamentá-la na razão, no entanto, como propunha Kant, seria inócua (DE, p.74). Pois sendo a razão o órgão do cálculo e da autoconservação, a moralidade só poderia ser nela ancorada por meio de uma falsificação, pela abertura à metafísica, pela suspensão do saber. Nietzsche e Sade teriam sido aqueles que, sem medo, sem entraves, desvelaram essa verdade contra a tradição. Eles representam a perda de contenção daquele sujeito esclarecido que, com um ímpeto emancipatório, negava toda tutela e agora passa a agir apenas motivado apenas pelo autointeresse, sem qualquer freio (DE, pp.71-73).

A repressão, fortemente associada ao tema da moral nos anos 1930, ainda contribui para os bloqueios emancipatórios, mas a mais proeminente exposição de seus efeitos se dá no contexto de dominação da natureza, em que a renúncia visando à autoconservação por meio do logro no sacrifício conduz à negação da natureza no homem e ao estabelecimento de uma racionalidade que visa à dominação e que atua por meio da

submissão aos poderes estabelecidos. A descrição da domesticação do homem porta ainda de fato muitos elementos da *Genealogia*, mas eles residem na formação das habilidades do sujeito, capacidade de memória, de cálculo de meios e fins, na prevalência da lógica de retribuição, na importância da astúcia e de uma crítica à autorrenúncia devido à vinculação da racionalidade ao poder. Secundariamente, a associação entre as repressões que permeiam a civilização e o ódio ao outro expresso no antissemitismo é ainda mencionada no capítulo “Elementos de antissemitismo” da *Dialética* e em *Eclipse da razão*, mas em relação a conceitos freudianos como eu e supereu, projeção e paranoia e também em associação à ideia de mimese.

Sempre sendo questionado sobre os elementos de autoridade inerentes a cada forma de veneração e as suas bases psicológicas, a negação do artista por Nietzsche visa a uma espécie particular de artista, aquele guiado por ideais ascéticos, cujo paradigma é Wagner. Este tema das oposições entre Nietzsche e Wagner não era abordado por Horkheimer, mas caro a Adorno. A aproximação do questionamento nietzscheano sobre os filósofos e as ciências é orientado na década de 1930 sobretudo pela necessidade de autoridade a que estavam presos, relacionada a condições psíquicas típicas da sociedade burguesa (cf. AF, pp.211-212; p.223). No excurso II da *Dialética* é também evidenciado o questionamento nietzscheano sobre a ciência, também vítima da crítica à metafísica (DE, p.95).

Com relação à política, a oposição de Nietzsche à democracia e ao socialismo estava revestida de uma desconfiança na massificação e na submissão do indivíduo ao Estado e ao seu conteúdo igualitário (cf. Montinari, 1999). A compreensão de Nietzsche das tendências de seu tempo e das ideias de democracia e socialismo envolvia uma preocupação com a extrema atribuição de poder ao Estado e com a docilidade das massas, o seu prazer na subjugação de si e dos outros e no autossacrifício (Aurora 179, 271, 304, 374). Nesse ponto, a resenha de Horkheimer sobre o livro de Jaspers é bastante ilustrativa sobre como esta percepção é absorvida pela teoria crítica. Horkheimer desvela que por trás das duras descrições do homem em seu tempo por Nietzsche está a sua desconfiança em relação às massas: o ódio contra a sua atitude paciente, conformista e reconciliada com o presente, mais especificamente, contra o seu voluntário rebaixamento (cf. Horkheimer, 1937, p.409). Contribuindo para o presente, a psicologia da liderança [*Führerpsychologie*] de Nietzsche teria identificado corretamente uma tendência do povo alemão a se deixar embriagar pelos seus líderes. Em um aforismo parcialmente citado por

Horkheimer, Nietzsche afirmara a sua preocupação com relação à disseminação da obediência em seu tempo (ABM, 199).

Em suma, a referência ao caráter antiautoritário do pensamento nietzscheano é mais proeminente nos escritos de Horkheimer da década de 1930, na exposição das consequências de uma moral que predica a renúncia, como observa-se nas últimas páginas de “Egoísmo e movimento de libertação”, no desvelamento da submissão à autoridade na filosofia e na ciência (AF, pp.211-213; 223) e finalmente em uma incipiente percepção do caráter submisso da relação dos alemães com seus líderes, como manifesto na resenha sobre o livro de Jaspers. Na *Dialética*, é exposto que o caráter antiautoritário do pensamento nietzscheano se manifesta, distintamente, na capacidade crítica de se despir dos valores morais que, se por um lado revela a sua falsidade, por outro lado abre caminho à barbárie fascista. Como exposto a seguir na caracterização de Nietzsche como *Aufklärer*, a tendência antiautoritária do esclarecimento se revela problemática ao fim de um longo processo:

Sua tendência antiautoritária – que apenas subterraneamente, é verdade, se comunica com a utopia implícita no conceito de razão – acaba por torná-la tão hostil à burguesia estabelecida quanto à aristocracia, da qual aliás logo se tornou também uma aliada. O princípio antiautoritário acaba tendo que se converter em seu próprio contrário, numa instância hostil à própria razão (DE, p.80).

Por fim, observe-se que as percepções acima apresentadas são inseparáveis das demais características da filosofia de Nietzsche segundo Horkheimer, ou seja, das limitações de sua crítica em vista do seu intrincamento na classe burguesa e do caráter destrutivo de seu questionamento da autoridade, que toma a forma de uma racionalidade corrosiva típica do esclarecimento, mas também de um anseio de libertação.

2.2 Nietzsche como filósofo da burguesia no contexto de uma história materialista da filosofia

A partir de *Origens da filosofia burguesa da história* (1930) e especialmente no ensaio “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934) e em “Autoridade e família”, Horkheimer elabora uma interpretação materialista da história da filosofia, que leva em conta a sua interação com a sociedade burguesa capitalista por meio do estabelecimento de fases de desenvolvimento da sociedade burguesa e do capitalismo e de uma análise de seu tempo. Em relação ao desenvolvimento da classe burguesa, observa-se que, em seu período de ascensão em oposição à nobreza e ao clero, há um afastamento da autoridade da tradição; isso é seguido, no entanto, do retorno da

autoridade após a consolidação da burguesia como classe dominante.²³⁹ No que diz respeito às fases do capitalismo, a sua etapa liberal é considerada mais amena em termos de dominação racional e da disseminação da irracionalidade na sociedade em relação ao período monopolista e à sua manifestação como estado autoritário, embora a caracterização da relação entre estas fases varie em distintos escritos do autor, como explicitado no início do capítulo dois desta dissertação.

A filosofia de Nietzsche é situada historicamente no contexto da disputa entre racionalismo e irracionalismo. Como visto, assim como Bergson, Nietzsche é caracterizado como um *antirracionalista*, que ainda carrega em seu pensamento os traços progressistas da fase de ascensão burguesa, em sua ânsia pela libertação do “aprisionamento da vida individual pela crescente concentração do capital” (DDR, p.99), e com isso a percepção das falhas do projeto burguês. À diferença de Lukács (1966), assim, que admite haver uma incipiente crítica do capitalismo em Nietzsche, mas postula a continuidade entre o pensamento de Nietzsche e os teóricos fascistas de seu tempo, Horkheimer enfatiza a sua distinção em relação ao irracionalismo, afirmando/ que este último fora despojado do elemento crítico e teria se revertido às ideias de aceitação do sofrimento, devoção, renúncia e dever. Longe de caracterizá-lo como imperialista, Horkheimer afirma que “Nietzsche expressa mais a crítica de uma burguesia em declínio do que a veneração da consolidação de poder do capital” (Horkheimer, 1993b, p.304). Está em jogo aqui mais uma tensão, não apenas entre os valores progressistas da burguesia em ascensão e o reacionário ideário fascista, mas também entre “um antirracionalismo progressista, originariamente reativo” e “um irracionalismo universal, ligado estritamente a um conceito totalitário de Estado” (DDR, p.99). Nietzsche ofereceria, como visto, até mesmo subsídios para criticar estas doutrinas irracionalistas do presente.

Interessa, no entanto, observar aqui o que esta vinculação de Nietzsche à sua classe significa em termos da sua capacidade de compreender o seu tempo. A passagem a seguir de “Sobre o problema da verdade” é ilustrativa da ambivalência da apreciação de Nietzsche:

O único grande espírito que, em vista da maligna condensação desta névoa desde os meados do último século, conseguiu libertar-se das ilusões e obter a visão que é possível a partir das posições da grande burguesia, foi Nietzsche. Decerto, deve ter-lhe escapado que a seriedade intelectual que lhe importava não se coadunava com este ponto de vista social. Nem no caráter individual nem no nacional se encontra a causa da sujeira que ele combateu, mas na estrutura da totalidade social que em si contém ambas. Ele, como filósofo tipicamente burguês, ao fazer da psicologia, embora a

²³⁹ Na literatura sobre teoria crítica, destaque-se a ideia de uma dialética da sociedade burguesa (cf. Abromeit, 2011, p.417).

mais profunda que existe até hoje, a ciência fundamental da história, desconheceu a origem da decadência espiritual e o caminho para sair dela e, por isso, o destino que tomou a sua própria obra (“Quem dos meus amigos teria visto naquilo mais do que uma pretensão indevida, felizmente de todo inconsequente”)²⁴⁰ tem sua razão necessária. A insinceridade filosoficamente imposta nas questões de religião não pode ser eliminada do mundo por um esclarecimento psicológico ou de outro tipo. Em contraste com Nietzsche, que centraliza negativamente o problema religioso e a moral cristã e, assim, se converte em ideólogo, é possível também eliminar este lado da situação dada, apenas dominando-o historicamente através de formas mais elevadas de vida da sociedade (SPV, p.173).

A par da sua capacidade de enxergar além de seu tempo em alguns aspectos, sobretudo em relação aos vínculos instintuais dos homens à religião, Nietzsche teria se equivocado na sua interpretação das origens das tendências do seu tempo e das prescrições das soluções.

Para Horkheimer, tanto as origens como a solução para a “decadência” observada por Nietzsche reside na compreensão da dinâmica econômica da sociedade. Isso é especialmente evidente nas referências deste teórico crítico aos “últimos homens”, figuras últimas do empobrecimento interior, e ao “além do homem”, aristocratas utópicos que transitariam em um mundo mais pleno para a humanidade. Horkheimer observa que Nietzsche se equivoca ao atribuir a um mundo de segurança e felicidade dos homens a predominância do último homem, um tipo humano conforme, que se ocupa meramente da preservação de si, vive em rebanho e não tem maiores objetivos ou prazeres. Nietzsche teria ignorado que, com as mudanças na estrutura da sociedade, o caráter dos indivíduos também tendia a se alterar e que “as qualidades que ele odiava na era atual nascem precisamente da falta de condições favoráveis para a comunidade” (MM, pp.73-74).

Além disso, na figura do além do homem, a par da acertada desconfiança em relação à imaturidade psíquica das massas (Horkheimer, 1993b, p.302), estaria situada uma compreensão elitista das massas advinda da compreensão do trabalho como atividade escravizante.²⁴¹ Através destas menções ao além do homem se explicita o desconhecimento de Nietzsche das leis econômicas e da dialética (MM, p.73). A isso alia-se um suposto déficit histórico da filosofia de Nietzsche, que se expressa na concepção ampla e ahistórica do *niilismo*, sem ser capaz de situá-lo nos fenômenos de seu tempo (EG, p.399 – nota 136).

O que se pretende expor aqui é que esta ambiguidade em relação a Nietzsche não implica em descartar ou avaliar o seu pensamento de modo definitivo. Tanto aqueles que Horkheimer considera os acertos como os equívocos deste filósofo são considerados

²⁴⁰ Trata-se de uma citação de *Ecce Homo*, no capítulo sobre *O caso Wagner*, 4.

²⁴¹ Sobre o além do homem, veja-se Horkheimer, 1993b, p.302; Horkheimer, 1993c, p.165; Horkheimer, 1937, pp.407-409.

fontes de aprendizagem sobre o seu tempo. Ressaltar as críticas ao seu pensamento não implica, assim, apagar as suas contribuições para a teoria crítica dos anos 1930, situadas em “Egoísmo e movimento de libertação” e “Autoridade e família”. Esta postura contrasta, por exemplo, com intérpretes que consideram a visão de Horkheimer sobre Nietzsche sumamente negativa no período, concentrando-se nas menções diretas ao filósofo. O ensaio sobre o egoísmo, no entanto, aquele que o autor denomina o seu ensaio sobre Nietzsche (cf. Horkheimer, 2007, p.65), concentra o cerne destas contribuições. Ali, embora Nietzsche seja nomeado apenas no final, convocado como contraponto a Freud, as noções de interiorização dos instintos, má consciência, ressentimento e niilismo desempenham papel chave. Lado a lado a uma longa citação de “Autoridade e família”, as suas contribuições nietzscheanas são situadas no contexto da investigação das condições subjetivas que favorecem a dominação.

É patente também a distinção em relação à interpretação de Lukács que, em 1934, embora também afirme que Nietzsche responde aos efeitos do desenvolvimento capitalista sem ferramentas adequadas devido ao seu desconhecimento da dinâmica econômica, opta por apontar em sua filosofia motivos ideológicos apropriados pelo fascismo (cf. Lukács, 1966, pp.354-359). Em oposição a Lukács, salta aos olhos que a leitura de Horkheimer da filosofia de Nietzsche não tem pretensões de criar uma interpretação final e taxativa desta filosofia, traçando apenas retratos e trabalhando de modo produtivo as suas contradições. Se Nietzsche era um homem de seu tempo, um antirracionalista, um filósofo ainda preso à classe burguesa, ou um *Aufklärer*, não se pode afirmar que as suas críticas ao Segundo Reich estivessem abrindo caminho aos valores do Terceiro Reich. A diferença central, no entanto, é que, ocupando-se da estética, Lukács não se apropria do elemento da filosofia nietzscheana que parece a Horkheimer o mais profícuo à teoria crítica, a investigação da dominação subjetiva, das consequências da repressão aos instintos, da interiorização e do ressentimento. As suas referências aos efeitos do capitalismo sobre a subjetividade não apresentam novidades, na medida em que se concentram em sua reificação, degradando os homens em sua vida emotiva e em seu entendimento (idem, p.373). O “ser psicólogo” de Nietzsche se traduz para Lukács como a superação individual da decadência por meio das vivências, ignorando-se deste modo as tendências objetivas em sua origem (idem, p.375). Assim, quando Nietzsche fala na crueldade, Lukács percebe ali apenas afinidades com o belicismo e o imperialismo de seu tempo, sem considerar que o seu pensamento poderia contribuir para a compreensão do mecanismo da manipulação de massas no presente; o tema do ressentimento,

vinculado à afirmação de um homem superior seria simplesmente um sinal daquela que seria a glorificação fascista de um elite (idem, p.379).

2.3 Nietzsche *Aufklärer*: o esclarecimento como permanente crepúsculo dos ídolos e a utopia presente no conceito de razão

O excurso II da *Dialética do esclarecimento* é ocasião para um juízo sobre a filosofia de Nietzsche não presente no excurso I, que se ocupa da sua investigação sobre a formação da subjetividade. No contexto de uma investigação que vai além da sociedade burguesa e se volta às tendências que permeiam o pensamento esclarecido, Nietzsche e Sade são apresentados como “os implacáveis realizadores do esclarecimento (DE, p.15). Para a filosofia de Nietzsche, isso significa a sua filiação a uma característica nuclear do conceito de esclarecimento: a sua tendência a dissolver cada uma das formas de pensamento com que se defronta por meio de uma crítica corrosiva. Como bloqueio emancipatório, está envolvida aí a percepção de que esta crítica se volta, ao fim de um longo processo, contra o próprio esclarecimento, na medida em que se manifesta em tendências cientificistas, positivistas e pragmáticas que prevalecem e se tornam totalitárias. O intrincamento do esclarecimento com a dominação, deste modo, é descrito não apenas tendo em vista a formação subjetiva (como no capítulo anterior), mas uma história do pensamento que culmina no abandono de ideais emancipatórios: “com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos -, o esclarecimento abdicou da própria realização” (DE, p.45). Ao mesmo tempo, no entanto o pensamento de Nietzsche e Sade carregaria ainda “utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais de desfigurar o que quer que seja” (DE, p.98).

Como já indicado no capítulo anterior, o esclarecimento é reconfigurado na *Dialética* como um processo que permeia a civilização ocidental desde os seus primórdios, tendo como motivação aplacar o medo de aniquilação da humanidade em face de forças naturais que ameaçam sua sobrevivência. Trata-se não apenas de uma história das ideias que remonta à Antiguidade para compreender o presente, mas da referência ao “movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Ideia em pessoas e instituições” (DE, p.13). Essa é uma chave para se compreender o excurso II da *Dialética*, em que são descritos distintos momentos desta racionalidade corrosiva no passado recente. Tal como no contexto da teoria de *racktes*, é

traçada uma delimitação entre o passado arcaico, o interlúdio liberal e o presente em que “a dominação revela-se como um terror arcaico sob a forma racionalizada do fascismo” (DE, p.76). A filosofia de Nietzsche é o mote para tal percurso, sendo ele ao mesmo tempo testemunha, proclamador, impulsionador e realizador do esclarecimento por meio do elemento crítico de seu pensamento.

A aproximação da crítica a tendências destrutivas é ressaltada por Nietzsche no balanço de sua obra em escritos tardios, como na metáfora de que “eu não sou um homem, sou dinamite” (EH, “Por que sou um destino”, §1) e na declaração de guerra aos ídolos erigidos pela civilização platônica-cristã (CI, “Prólogo”). Nietzsche observa que as decorrências da “morte de Deus” ainda não foram plenamente assimiladas e pretende levar adiante esta destruição.²⁴² Especialmente afim à compreensão da autodestruição [*Selbstzerstörung*] do esclarecimento na *Dialética* é a percepção de Nietzsche, na *Genealogia da moral*, de que a destruição dos valores que ele observa obedece a uma lógica interna, ou seja, os ataques à moral advêm de uma vontade de verdade moralmente orientada, que vem a se voltar contra si mesma:

Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “que significa toda vontade de verdade?”. E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (- pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema?... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade - disso não há dúvida - perecerá doravante a moral (GM III-27).

Nietzsche revela, portanto, que o perecimento da moral tem a forma de uma *autossupressão*:

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão [*Selbstaufhebung*]: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “autossuperação” [*Selbstüberwindung*] que há na essência da vida - é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “*patere legem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo como moral deve ainda perecer - estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “*que significa toda vontade de verdade?*” (GM, III-27).

Observe-se, sobretudo, o caráter fatídico desta destruição, quando Nietzsche se autodenomina um destino, em *Ecce Homo*. Como revela Giacoia Jr., está em operação aí o desencadeamento voraz uma forma de “veracidade” que permeia a própria ciência:

ao realizar-se de modo completo, a intransigente veracidade cristã traz à luz sua criação mais sublime e depurada: a honestidade intelectual. Segundo Nietzsche, essa figura de probidade e

²⁴² Acerca do anúncio da morte de Deus, veja-se *A gaia ciência* (GC, 108, 125, 343) e *Assim falou Zaratustra* e, na literatura secundária, o capítulo de Carlos Alberto Ribeiro de Moura sobre o “Niilismo europeu” (cf. Moura, 2014, pp.23-55).

asseio intelectual constitui, *par excellence*, a virtude moral da moderna consciência científica. E guiado pelo escrúpulo da consciência histórica (...) não permite ao filósofo mais nenhuma condescendência para com a improbidade intelectual, inclusive aquela que se expressa como hipocrisia do presente, em variantes modernas de *tartuferie*, como as escatologias religiosas sobrevividas ou as utopias pacificadoras de um final redentor para a história (Giacoaia Jr., 2005, p.72).

Em tom similar à autossupressão nietzscheana, Horkheimer e Adorno aproximam o esclarecimento de um “permanente crepúsculo dos ídolos” movido pela “ira pela falta de honestidade” em que “toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença” (DE, p.23). Afinal, desde a magia, que visava à dominação da natureza por meio da mimese, o esclarecimento avança ultrapassando mitologia, religião, metafísica, moral e até a própria ciência - em um processo de supremacia da práxis racional (DE, pp.21,150) que culmina na submissão de toda forma de valoração possível ao “critério da calculabilidade e da utilidade” (DE, p.19), o que confere ao esclarecimento o seu caráter totalitário, e, por fim, faz com que atinja a si próprio:

Obedecendo a seu próprio princípio, o esclarecimento não se detém nem mesmo diante do mínimo de fé sem o qual o mundo burguês não pode subsistir. (...) Sua tendência antiautoritária – que apenas subterraneamente, é verdade, se comunica com a utopia implícita no conceito de razão – acaba por torna-la tão hostil à burguesia estabelecida quanto à aristocracia, da qual aliás logo se tornou também uma aliada. O princípio antiautoritário acaba tendo que se converter em seu próprio contrário, numa instância hostil à própria razão: ele elimina tudo aquilo que é intrinsecamente obrigatório, e essa eliminação permite à dominação decretar e manipular soberanamente as obrigações que lhe são adequadas em cada caso. (...) Com a formalização da razão, a própria teoria, na medida em que pretende ser mais que um símbolo para procedimentos neutros, converte-se num conceito ininteligível, e o pensamento só é aceito como dotado de sentido após o abandono do sentido. Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, *dissolve-se a si mesmo* (DE, p.80, grifos nossos).

No artigo “Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração”, Giacoia Jr. discute a questão em termos de uma “cesura aberta, nos marcos teóricos do Esclarecimento, entre uma rigorosa e hígida vertente lógico-cognitiva, à qual se contrapõe uma vertente ético-moral porosa e vulnerável, gerando uma dialética cujo desenvolvimento acaba por opô-las entre si, levando à crise e à autossupressão da própria *Aufklärung*” (Giacoaia Jr., 2008, p.244). Parte-se aqui desta percepção segundo a qual, na *Dialética*, a filosofia de Nietzsche é elucidativa sobre o processo do esclarecimento e ao mesmo tempo o integra, ou seja, de que a crítica nietzscheana segue e reforça a crítica esclarecida. Os autores, assim tomam uma posição sobre o estatuto de sua filosofia, ao enfatizar a sua filiação ao horizonte esclarecido.

Há, certamente, diferenças consideráveis na descrição destas tendências destrutivas e nos propósitos de sua tematização nestes quadros teóricos. Em primeiro lugar, o sentido da busca pela verdade descrita por Nietzsche era dirigida moralmente por

uma exigência de veracidade, ao passo que na *Dialética* afirma-se que a busca pela verdade esclarecida era orientada por objetivos pragmáticos, assentando-se na verificabilidade e no cálculo.²⁴³ Ou seja, a busca da verdade se identifica com os procedimentos de uma teoria científica: observação, criação de hipótese, exatidão na descrição dos fatos e previsibilidade,²⁴⁴ que favorecem a dominação da natureza. Esta tendência teria se manifestado de modo incipiente nas formas intermediárias de esclarecimento ao longo da história e estaria plenamente desenvolvida nas tendências positivistas e pragmáticas do presente. Assim, enquanto Nietzsche combate a moral ascética em suas manifestações antes insuspeitas, contra o hipostasiamento e os excessos dessa exigência de veracidade que se torna estéril, e ao mesmo tempo critica a reação aos efeitos da morte de Deus, Horkheimer e Adorno pretendem expor que a dominação por meio do conhecimento impulsionada pelo medo se converte em uma lógica cristalizada que passa a ameaçar a humanidade

Com relação aos distintos propósitos de abordagem do tema, embora Nietzsche elenque o *niilismo* como um desdobramento deste processo, também considera que há uma abertura para a criação de novos valores, que culmina na ideia de além do homem. Por exemplo, em *A gaia ciência*, escreve sobre o prenúncio de uma nova aurora e a expectativa em face do horizonte livre após as decorrências da morte de Deus serem efetivadas (GC, 343). Nesse sentido, em relação ao balanço tardio de sua obra em *Ecce Homo*, Stegmeier observa o efeito “inaugurador” que permeia a metáfora da dinamite: a “dinamite não tem efeito apenas destrutivo. Quando se aprende como lidar com ela, pode-se destruir obstáculos e criar lugar para construções, ruas, linhas férreas etc., demolindo de maneira precisa aquilo que é velho, para abrir espaço para o novo” (Stegmeier, 2011, p.187). A mesma abertura representa uma libertação do dogmatismo, como se nota quando Nietzsche fala em *sua* verdade, sem postular uma verdade única, e afirma que talvez fosse um bufão: “o santo constrange a um ou-ou: é preciso que se creia nele ou se tem que negar sua santidade. Contrariamente, diante do bufão, permanecemos livres; pode-se ora acreditar nele, ora rir dele” (idem, p.192; veja-se também EH, “Por que sou um destino”).

²⁴³ Em contraste com essa busca pela verdade motivada por si só ou por objetivos pragmáticos e, por isso, como exemplos do potencial do pensamento burguês, estão os *philosophes*, os representantes do movimento iluminista francês, para os quais “a razão e a busca pela verdade não eram valorizadas como um fim em si mesmas, como para os racionalistas do século XVII a exemplo de Descartes e Leibniz, mas enquanto meios para atingir a felicidade humana” (Abromeit, 2017, p.16).

²⁴⁴ Veja-se a definição de teoria tradicional e as referências à história da filosofia já apresentadas em 1937, em “Teoria tradicional e teoria crítica” (Horkheimer, 1980).

Ao passo que Nietzsche pensa a “possibilidade de grandeza do homem contra uma modernidade cujo alvo é sua mediocrização e rebaixamento”, como observa Giacoia Jr. (2005, p.77), contra o dogmatismo, e, acrescentando-se em oposição à leitura de Lukács, pensando um alvo que não está no passado, a *Dialética* tem por objetivo compreender os efeitos sociais da redução do pensamento ao cálculo e ao factual que implicam no abandono do ímpeto emancipatório do esclarecimento e propõe uma autorreflexão do esclarecimento sobre as suas tendências destrutivas, que se voltam aos próprios fins a que visava, a sobrevivência e a autonomia da humanidade. Nesse sentido, as afirmações de Horkheimer e Adorno estão permeadas por uma visão mais negativa em relação aos riscos para o futuro da humanidade, ao apontarem que a crítica esclarecida estaria imbuída do que denominaríamos uma vontade de “dominação”²⁴⁵ que visa à unificação e à destruição do diferente. Ao contrário, Nietzsche considerava haver um futuro radioso para a humanidade, na medida em que a vontade de potência [*Wille zur Macht*], base da crítica nietzscheana, seria produtora de diversidade, de perspectivas e interpretações, uma vez que, após a “morte de Deus”, fosse plenamente sobrepujada a interpretação moral dominante até então e a sua pretensão a verdades universais. Haveria espaço, então, para novas e mais sadias valorações e perspectivas do que aquela visão imposta pela dogmática e unificadora moral judaico-cristã.²⁴⁶ Como observa Mattos: “em lugar do velho Deus, o objeto de referência é agora a subjetividade, o ‘si mesmo’ dessa alma forte que é a única capaz de habitar o novo ‘país do espírito’” (Mattos, 2013, p.224). Em suma, ao passo que Horkheimer e Adorno pretendem deter as tendências destrutivas do progresso em seu tempo, Nietzsche identifica uma tendência à libertação, à possível emergência do além do homem, de que ele é um incentivador.

Feita esta distinção, note-se que Horkheimer e Adorno situam Nietzsche dentro do horizonte esclarecido e, em suas recorrentes referências a esta filosofia, revelam o seu caráter prolífico para a autorreflexão do esclarecimento. Há base para esta interpretação

²⁴⁵ Amy Allen emprega um termo similar (*will to mastery*) referindo-se a uma vontade de controle e dominação da natureza interior e exterior (Allen, 2014, p. 13).

²⁴⁶ Acerca do caráter impositivo desta moral ascética, veja-se GM, III-23: “O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta - e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação (- e houve jamais um sistema de interpretação mais elaborado?); ele não se submete a poder algum, acredita, isto sim, na sua primazia perante qualquer poder, na sua incondicional distância hierárquica em relação a qualquer poder — ele acredita que nada existe com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para a sua obra, como meio e caminho para a sua meta, para uma meta...”.

de Nietzsche como *Aufklärer* naquela que é considerada uma fase intermediária de sua produção intelectual, em *Humano, demasiado humano*. Nesta obra, Nietzsche se autofilia ao esclarecimento, admitindo a possibilidade (embora não a certeza) de progresso (HDH, 24) e considerando que a reação ao progresso era um sintoma de que as novas tendências (a “liberdade de espírito” e a “ciência”) ainda não estavam suficiente fortalecidas (HDH, 26). Paradigmáticos são a caracterização do Renascimento e da Reforma na metáfora de uma “primavera precoce quase apagada novamente pela neve”, concluindo-se, ao fim, que o advento do “iluminismo” de Petrarca, Erasmo e Voltaire implica que “da reação fizemos progresso” (HDH, 26). Em outra passagem, a Reforma é caracterizada como um atraso na “aurora da *Aufklärung*”: “um enérgico protesto de espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo e percebiam os sinais de sua dissolução, a extraordinária superficialização e exteriorização da vida religiosa, com profundo mal-estar e não com júbilo, como seria apropriado”, conduzindo a um recuo apenas temporário: “retardaram de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre” (HDH, 237). Estas afirmações bastante diretas de apreço pelos ideais iluministas, no entanto, são típicas desta fase do pensamento nietzscheano e não representam o tom geral de sua obra como um todo. Posteriormente, na direção de uma transvaloração de todos os valores, o seu foco é sobre o potencial destrutivo de seu pensamento.²⁴⁷

Ainda assim, é interessante observar a sua filiação ao horizonte esclarecido em face do papel da autossupressão da moral e do *niilismo* em seu pensamento. Giacoia Jr. observa:

Nietzsche compreende a própria obra, bem como o sentido de sua vida, como culminação de um movimento histórico-cultural cujo início se confunde com os primórdios da *Aufklärung* europeia – em especial sob a forma (pessimista) de seu desdobramento onto-teológico *alemão*. “Compreende-me? A autossupressão do moralista em seu contrário – *em mim* – isso significa em minha boca o nome Zaratustra” (EH 367) (Giacoia Jr., 2008, p.245).

Essa destrutividade e o seu potencial de autorreflexão permitem pensar também o duplo caráter do esclarecimento, insinuado brevemente na *Dialética*, que poderiam lhe permitir escapar às suas tendências irracionais. Ao passo que, nos anos 1930, este potencial residia

²⁴⁷ A leitura de Horkheimer e Adorno tem em comum com Thomas Mann o fato de perceber Nietzsche como vinculado ao movimento iluminista (como expresso na já mencionada correspondência a Katharina Von Hirsch, em que o insere na linhagem dos “incorruptíveis psicólogos” do Iluminismo francês dos séculos XVII e XVIII). Cf. Horkheimer, 2007, pp.61. Mann, por sua vez, afirma este vínculo através da citação de um aforismo de *Humano demasiado humano* em que Nietzsche afirma que, após a correção propiciada por Schopenhauer, é possível voltar à bandeira da Ilustração, de Petrarca, Erasmo e Voltaire (cf. Mann, 2000, p.139; HDH, 26).

na inserção de Nietzsche na linhagem dos “incorrutíveis psicólogos” do Iluminismo francês dos séculos XVII e XVIII, como afirma Horkheimer em correspondência de 1936 (cf. Horkheimer, 2007, pp.61), na libertação da humanidade dos poderes ideológicos da sociedade burguesa (Horkheimer, 1937), na década de 1940 esta flexibilidade consiste em opor ao esclarecimento o espelho de suas tendências destrutivas. A afirmação dirigida a Sade pode claramente explicar também o papel da filosofia de Nietzsche: “não deixou a cargo dos adversários a tarefa de levar o esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo, que faz de sua obra uma alavanca para salvar o esclarecimento” pois “assustado com a própria imagem refletida no espelho, o pensamento abre uma perspectiva para o que está situado além dele” (DE, p.97).

Esta autocompreensão do pensamento esclarecido é propiciada não apenas pela construção do conceito geral do esclarecimento, mas também pela análise de cada uma de suas fases. Esclarecimento, conhecimento e dominação estão atrelados na medida em que o motor do esclarecimento é o medo de destruição do homem em face das forças da natureza, que o pensamento primitivo expressava em forças mágicas e míticas que, para serem dominadas, deveriam ser conhecidas – sendo assim estabelecido um ímpeto a “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (DE, p.17). Nesse sentido, a própria Bíblia enuncia a posição de comando sobre a natureza que os homens se atribuíam, no livro do Gênesis (cf. DE, p.17ss; ER, p.104); na teoria científica, o conhecimento como meio para que a humanidade escapasse ao reino da necessidade e se instituisse em uma posição de comando é enunciado por Francis Bacon.

O caminho tomado por essa dominação da natureza é o gradual desencantamento do mundo e a sua racionalização, conceitos em cuja origem está implicado

que poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão (Weber, 2004, p.30).

O argumento da *Dialética*, é de que, ao seu modo, o primitivo já recorria a um modo incipiente de técnica e de previsão, aquele ao seu alcance por meio dos rituais mágicos e do sacrifício. Deste modo, há um deslocamento considerável em relação a Weber. Em primeiro lugar, pois este sociólogo não emprega estes conceitos de modo amplo historicamente (em referência aos primórdios da civilização ocidental), mas os relaciona a desdobramentos da ética protestante e do desenvolvimento capitalista; além disso, no estudo dos povos primitivos, observa-se que não apenas o desencantamento do mundo,

mas também o seu encantamento, o provimento de explicações sobrenaturais para fenômenos regidos pelas leis da natureza, são, cada um a seu modo, meios de conhecimento e dominação da natureza, pois, embora distintos em termos de eficácia, já representam o ímpeto humano em ordenar, fixar e buscar causas para os fenômenos.

É exposto como os homens projetam os terrores e a sua concepção da natureza nas interpretações mágicas do mundo e no mito e que, posteriormente, desfazem estas interpretações na busca de modos eficazes de dominar a natureza (DE, p.20). Nesse ponto, se aproximam de Nietzsche, que também atribui à humanidade tanto o encantamento como o posterior desencantamento do mundo.

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores - mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. Tarde, bem tarde - ele cai em si: agora o mundo da experiência e a coisa em si lhe parecem tão extraordinariamente distintos e separados, que ele rejeita a conclusão sobre esta a partir daquele - ou, de maneira terrivelmente misteriosa, exorta à renúncia de nosso intelecto, de nossa vontade pessoal: de modo a alcançar o essencial *tornando-se essencial* (...) Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa história da gênese do pensamento, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado - como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar - algo que também não seria desejável -, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação - e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento (HDH, 16).

Entre as diversas motivações apresentadas por Nietzsche para o encantamento do mundo, a *Dialética* trata basicamente do medo, abordando a história da humanidade de modo materialista, com foco sobre as suas tentativas de sobrevivência. Em comum com a *Dialética* há também a ideia de que a ciência revela *erros* e condena formas anteriores de pensar, bem como a percepção de que ela ainda carrega em si “o domínio de hábitos ancestrais de sentimento”, o que na *Dialética* corresponderia aos elementos míticos ainda ocultos no pensamento esclarecido. Essa herança, celebrada por Nietzsche, teria um sentido distinto.

O pensamento mágico, o mito e as primeiras religiões humanas buscavam influenciar os fenômenos naturais por meio de rituais e sacrifícios, realizando um escrutínio das causas dos acontecimentos, buscando prevê-los e, por vezes, evitá-los. Exemplo disso são a postura do feiticeiro de evitar transgressões ao sagrado e os sacrifícios a entidades míticas e a deuses: tentativas de controlar a natureza ameaçadora, representada em formas imaginárias (cf. DE, p.33; DE, p.51). Posteriormente, o

monopólio dessa tentativa de dominação passa a ser da ciência, e estas formas imaginárias são taxadas de credice, erro, superstição. Analogamente, Nietzsche observa:

Esses acasos ruins que atingem uma comunidade — súbita tempestade, seca ou epidemia — levam todos os seus membros a suspeitar que foram cometidas infrações ao costume, ou que novos usos têm de ser inventados para apaziguar um novo poder e humor demoníaco. Esse gênero de suspeita e reflexão evita justamente a sondagem das verdadeiras causas naturais, tomando a causa demoníaca por pressuposto (Aurora, 33).

Na *Dialética*, a descrição da mudança dos objetos de culto sobrenatural explicita uma maior racionalização e um afastamento em relação à natureza. Inicialmente, o objeto de temor e veneração é o princípio indiviso do mana (DE, pp.24-25), seguido das entidades mágicas, do animismo e da caracterização dos deuses humanizados. Estas manifestações representam etapas incipientes do processo do esclarecimento partícipes do seu ímpeto de ordenação, racionalização e dominação, que são ultrapassadas umas pelas outras, ou seja, superadas por formas de pensamento cada vez mais aptas à tarefa de dominação e racionalização (cf. DE, p.23).

O animismo e a consideração dos elementos como matéria primordial da natureza são substituídos por espíritos, demônios, seres míticos, deuses hierarquizados, entidades ontológicas na forma dos deuses olímpicos, que já não se identificam com os elementos da natureza, mas, estando deles separados, os significam e os controlam (DE, p.21). Eles já não se misturam à natureza, não mais se identificam com os elementos, mas os presidem, guiam, tal como Zeus em relação ao céu e Apolo em relação ao sol, embora mantenham algo do mana em si, ao personificarem a natureza (DE, p.27). Também exemplar desse incipiente desencantamento do mundo seria a posição de Xenófanes contrária à concepção de deuses com atributos humanos (DE, pp.18-19). Na relação com as forças superiores, há uma passagem da adoração de “espíritos e demônios locais” para o “céu e sua hierarquia”, um processo de secularização do princípio criador que posteriormente culminaria na categoria de causa; uma transição das “práticas de conjuração dos feiticeiros e da tribo” para o “sacrifício bem dosado” e o “trabalho servil mediado pelo comando”, estando o pensamento sempre orientado para a ordenação (DE, pp.20-21).

Os deuses gregos antigos são paradigma deste processo em sua relação com as formas anteriores de representação, que se repete no modo como os deuses olímpicos banem os deuses ctônicos. O tempo de Homero seria o período de surgimento do pensamento ordenador em uma divisão do trabalho entre mestre e servidor, uma forma de vida organizada em relação às anteriores que se expressa na representação dos deuses.

No conteúdo da epopeia, assim, a separação do senhor em relação ao dominado se relaciona à distância do sujeito em relação ao objeto (DE, pp.24-25). Estas mudanças representam dois avanços no pensamento esclarecido: o afastamento da magia na direção de uma maior ordenação (DE, p.25) e o estabelecimento da concepção de que a missão dos homens é a plena dominação da natureza, a partir de sua separação do seu âmbito.

A tarefa da magia já era ser uma forma incipiente de dominar a natureza, por meio do comércio com o sobrenatural, perseguindo os mesmos fins que a ciência, mas pela mimese (DE, p.22),²⁴⁸ não como “tentativa de criar uma cópia da natureza, mas de tornar-se como ela para afastar o que se teme” (Jarvis, 1998, p.31). O imaginário grego antigo representa um avanço no esclarecimento na medida em que o poder sobre todos os animais e sobre a terra é atribuído a Zeus e, posteriormente, assumido pelos homens, como expresso na história judaica da criação, na máxima bíblica de que “a imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando” (DE, p.21). Quando se abandona a magia, “a natureza não deve mais ser influenciada pela assimilação, mas deve ser dominada pelo trabalho” (DE, p.28).

Neste contexto,

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto (DE, p.25)

Mas, no mito, estão presentes ainda deuses que habitam o mundo e interagem com os humanos; de tal modo que fenômenos naturais e sobrenaturais (inspirados pelos deuses) se confundem com frequência nas narrativas míticas, como no conteúdo da *Odisseia*.

Sócrates e Platão foram figuras importantes no combate a formas míticas de pensamento. A atitude racionalizadora de Platão, como os autores explicitam na *Dialética*, já é direcionada contra os deuses olímpicos, contra o mundo trágico e homérico, contra a retórica e a arte. Os deuses olímpicos são transfigurados em conceitos filosóficos (DE, p.19) e há uma tentativa de equacionalização das Ideias e dos números,

²⁴⁸ Como observam os autores, “na magia existe uma substitutividade específica. O que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa; em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado. A substituição no sacrifício assinala um novo passo em direção à lógica discursiva” (DE, p.22). No entanto, apesar da meta que magia e ciência têm em comum, elas atuam por caminhos distintos e, por fim, “a confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo”, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa que a magia (DE, p.22).

representativo do “anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento (DE, p.20).

Ao mesmo tempo, no entanto, o platonismo tende a ser deixado para trás pelo processo de esclarecimento. Nesse sentido, a descrição dos autores da contribuição do legado platônico para o pensamento esclarecido vem sempre acompanhada do momento de seu ultrapassamento, quando o positivismo vem a banir a doutrina da Ideais (DE, p.28), no “processo [do esclarecimento], contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição” (DE, p.19), procurando banir resquícios do medo dos demônios típico da tentativa do ritual mágico de influenciar a natureza na “autoridade dos conceitos universais” (DE, p.19). Outro ponto importante é que, mencionando Vico, os autores recordam que os conceitos filosóficos platônicos e aristotélicos provinham da realidade social de seu tempo, estando, em outras palavras, intrincados na dominação, assim como em sua referência ao período homérico.

O elemento cientificista da filosofia platônica não escapara a Nietzsche, desde a sua descrição do otimismo socrático em relação com conhecimento em seus primeiros trabalhos, como *Nascimento da tragédia* e “Sócrates e a tragédia” (Nietzsche, 2005c, p.82-89; NT, 13-18). Neste período, Nietzsche já observa que “a dialética [socrática] nega tudo que não pode decompor em conceitos” (Nietzsche, 2005c, p.89). Isso se faz presente ainda na tentativa de transvaloração do platonismo que percorre a sua obra. Como observa em *Humano, demasiado humano* em relação a este período:

o conhecimento tinha então um esplendor maior; era ainda jovem e conhecia pouco as dificuldades e os perigos de seus caminhos; ainda podia, naquele tempo, ter a esperança de chegar ao centro de todo o Ser com um salto e dali resolver o enigma do mundo. Esses filósofos tinham uma sólida fé em si mesmos e em suas “verdades”, e com ela derrubavam todos os seus vizinhos e precursores; cada um deles era um belicoso e violento *tirano* (HDH, 261).

Em sua obra tardia, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que Sócrates teve de fazer da razão um tirano por meio de uma nova espécie de *agon*, a dialética socrática, que ele considera recurso dos fracos. A motivação para tal seria a desordenação dos instintos, a incapacidade dos gregos de serem senhor de si neste período mais tardio. Relacionado ao moralismo expresso na equalização de Razão, virtude e felicidade, este ímpeto socrático visava a “instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão”, tentativa de combate aos instintos que esconde a *décadence* pois “enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (CI, “O problema de Sócrates”, 1-11).

Em relação ao contexto do excurso II da *Dialética*, mais importante do que o caráter repressivo deste empreendimento, é o caráter tirânico desta racionalidade incipiente, que mina a oposição, expresso no modo de argumentar socrático. Note-se também que, assim como na *Dialética*, a orientação da crítica do jovem Nietzsche é o combate a tendências contemporâneas, de um incipiente positivismo manifesto em seu tempo. Como observa Araldi endossando a interpretação de Safranski: “Nietzsche escreveria numa época em que a ciência comemorava grandes triunfos. Por isso, o *Zeitgeist* era marcado pelo positivismo, empirismo e economicismo. O otimismo e utilitarismo reinantes causaram a indignação de Nietzsche, que contrapunha a isso a filosofia pessimista de Schopenhauer e o gênio trágico da música de Wagner” (Araldi, 2009, p.119, nota 11).

Em relação à história da filosofia, Giacoia Jr. observa que, para Nietzsche, “a doutrina platônica das ideias lança uma ponte até a modernidade filosófica na medida em que constitui uma inestimável preparação do idealismo kantiano, tematizando a seu modo a oposição entre fenômeno e coisa em si” (Giacoia Jr, 2005, p.12), sendo característicos desta doutrina o desprezo do mundo sensível em favor do “universo inteligível das puras abstrações” (idem, p.20). Na *Dialética*, a isso corresponde a percepção da valorização máxima do conhecimento pelo esclarecimento, da sua abstração e formalização e de sua atribuição a um vínculo que atravessa o pensamento ocidental, que vem a se caracterizar pela crítica e pela destruição de toda forma de pensar, opinião e produto da imaginação que não corresponda a seu critério de verdade.²⁴⁹ Para Nietzsche, as filosofias de Kant e Schopenhauer obtêm vitórias sobre o otimismo teórico e a sua crença de “cognoscibilidade e sondabilidade de todos os fenômenos do mundo” (NT, 18). Sobretudo Kant tem um espaço destacado no excurso II da *Dialética* para a compreensão do conceito de esclarecimento, sendo designado como um de seus realizadores, ao lado de Nietzsche e Sade.

Um aspecto chave da filosofia de Nietzsche, a sua relação com a filosofia kantiana e sobretudo com a filosofia prática, é acionado para a compreensão do esclarecimento. O

²⁴⁹ Note-se, no entanto, uma diferença importante. A crítica de Nietzsche está voltada contra os elementos moralistas e as predisposições psicológicas que se ocultam sob este ímpeto pelo conhecimento. Como observa Giacoia Jr., “o juízo de Platão sobre a existência é a típica manifestação do tirânico impulso *moralista*, que incondicionalmente ordena a correção e a reforma de existência em nome do ideal” (Giacoia Jr., 2005 p.30, grifo meu). Ainda que a predisposição psicológica subjacente deste impulso possa estar intrincada em uma espécie de medo das implicações céticas para a possibilidade de conhecimento, não está em jogo o mesmo medo de aniquilação de si presente na descrição da origem mítica do esclarecimento na *Dialética*.

seu primeiro tema é o confronto entre as presunções do conhecimento, inicialmente descritas por Nietzsche na forma de “otimismo socrático” e o ceticismo, confronto este que está na base da filosofia crítica kantiana. Levando adiante esta ideia, os autores observam que Kant teria promovido a sistematização e a formalização da razão, mas hesitado em levar às últimas consequências os desdobramentos da crítica, detendo-se em face à percepção de que a moral não poderia ser fundada na razão. Neste ponto, Nietzsche e os teóricos críticos estão em acordo. Observe-se, portanto, estes sentidos em que a leitura nietzscheana de Kant coincide e é apropriada para os propósitos dos teóricos críticos.

Quanto ao primeiro ponto, na *Dialética* observa-se que a *Crítica da razão pura* revela uma busca incessante pelo conhecimento, acompanhada do reconhecimento de sua limitação: “não há nenhum ser no mundo que a ciência não pode penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser” (DE, p.33), concepção que já é um signo do pensamento preso à imediatidade que prevaleceria no presente. Para Nietzsche, a limitação imposta ao conhecimento pela distinção entre coisa em si e fenômeno representa um ataque à concepção socrática da identidade entre belo, bom e verdadeiro. Isso se observa na comparação entre o primeiro e o terceiro momentos de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula. História de um erro”:

O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, *sou* a verdade”.)

(...)

O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através da neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana) (CI, IV - “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula. História de um erro”, 1 e 2).

A relação entre Kant e o ceticismo é central para as argumentações de Horkheimer já em “O fim da razão”, pois ele toma como mote central da história da filosofia os abalos do ceticismo inerente à razão sobre a filosofia racionalista, que opõe a ela os seus próprios padrões de rigidez, clareza e distinção. A filosofia de Kant, em sua absorção e ao mesmo tempo oposição ao ceticismo humeano, é paradigmática desta tendência e Horkheimer chega a mencionar que a suposta vitória de Kant por meio do tribunal da razão seria injustificada. Em relação à recepção de Nietzsche, é importante destacar que, também aqui, é justamente “ao seguir os seus próprios princípios” que a razão “volta-se contra si mesma e toma a forma de ceticismo” (FR, p.366), concepção que já revela uma afinidade com a ideia de uma autoliquidação.

Este tema tem interesse para as investigações dos bloqueios à emancipação pois considera-se que, no presente, a tendência do ceticismo de purgar a razão de seu conteúdo teria seguido adiante, até que nada restasse (FR, p.367).²⁵⁰ Isso conduz ao ocaso das categorias do racionalismo e ao questionamento dos próprios filósofos acerca de sua capacidade de atingir a verdade; “a razão aparece como um fantasma que emergiu do uso da linguagem” (FR, p.367), tal qual Nietzsche preconizara em relação a nossos preconceitos linguísticos, atingindo todos os ideais baseados na razão e que “transcendem a realidade dada” (FR, p.367). Se, neste texto do começo da década, a filosofia nietzscheana já é uma aliada em sua interpretação da relação entre o racionalismo e o ceticismo, somente na *Dialética* que ela é amplamente analisada como ilustrativa deste percurso.

Na *Dialética*, o esclarecimento é analisado por meio do confronto entre as suas manifestações correntes e as formas de pensamento deixadas para trás. Assim, a rejeição das doutrinas de alguns de seus idealizadores é paradigmática do avanço do esclarecimento, a exemplo de Francis Bacon e Kant na contemporaneidade. Sobre Bacon, a sua filiação ao esclarecimento reside na afirmação de que a superioridade do homem está no saber, no conhecimento que visa à técnica, ao procedimento eficaz e cuja meta é

²⁵⁰ Horkheimer aborda o tema do ceticismo no decorrer dos anos 1930 em “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”, “Sobre o problema da verdade” e sobretudo em “Montaigne e a função do ceticismo”. Nos primeiros textos da década, procura-se delimitar o estatuto do ceticismo humeano dentro da história da filosofia (DDR, p.100), a oposição kantiana e hegeliana ao ceticismo (SPV, pp.141; 145-146) e a ameaça do relativismo sobre o pensamento filosófico. No ensaio transicional de 1938, ainda que já contemplado com referência à racionalidade, o ceticismo fora abordado de modo distinto. Investiga-se a mudança do sentido da postura cética ao longo do desenvolvimento da sociedade burguesa, por meio da comparação e contraposição entre a postura cética de Montaigne, o ceticismo antigo e as atitudes reacionárias observadas nos anos 1930. Montaigne teria presenciado os horrores da transição à modernidade sem se apoiar em crenças absolutas, mas restringindo-se a um moderado autointeresse (Horkheimer, 1993b, p.268), retirando-se para a interioridade em face das disputas como apenas um burguês educado com base em preceitos de origem feudal poderia, pois a sua estrutura de caráter não estava marcada pela interiorização dos seus instintos na forma de uma consciência moral que provinha as massas de uma interioridade hostil (idem, pp.272-273), reforçada pelos preceitos da Reforma. Ainda que apoie os poderes estabelecidos, Montaigne o faz em nome da paz, substituindo o certo e o errado pela oposição entre ordem e desordem. Esse é um traço típico da burguesia nascente: “a inclinação a permanecer pessoalmente neutro em questões religiosas, a subordinar a religião a razões de estado, a voltar-se a um estado forte como garantidor da troca e do comércio seguros corresponde à existência de uma burguesia abastada e à sua aliança com a monarquia absoluta” (idem, p.276), já subordinando a verdade ao poder (idem, p.277). Por sua vez, na contemporaneidade, Horkheimer pondera que “a ordem social atingiu um nível em que os indivíduos perderam completamente aquela liberdade arbitrária e abstrata que possuíam durante o liberalismo” (idem, p.293) e o ceticismo passa a tomar a forma de puro conformismo, revela-se envolvido no cinismo e subordinado a relações irracionais. Veja-se também, para um resumo das ideias do ensaio, a correspondência a Fromm de 4 de março de 1938 (Horkheimer, 2008, pp.129-131). Como observa Abromeit, trata-se de um texto transicional entre os anos 1930 e 1940 pois o autor busca “identificar as características negativas da racionalidade ocidental que estiveram presentes desde o começo do período moderno” (Abromeit, 2011, p.400) e passam a ser enfatizadas em sua teoria crítica. O tema é abordado no excerto II da *Dialética* na perspectiva de um ataque à razão e do seu despojamento de fins emancipatórios.

o sistema na forma da *scientia universalis*, da ligação lógica unívoca visando à dominação da natureza. No entanto, no presente, na medida em que o esclarecimento elimina o último resquício de sua autoconsciência, “diante do atual triunfo da mentalidade factual, até mesmo o credo nominalista de Bacon seria suspeito de metafísica e incorreria no veredicto de vacuidade que proferiu contra a escolástica” (DE, p.18). Com relação ao projeto kantiano, embora ele se apresentasse como um “tritador universal” (DE, p.80) na medida em que o seu pensamento absorve as decorrências do ceticismo, no presente a sua “ideia de uma autocompreensão da ciência contradiz a ideia da própria ciência” (DE, p.74), sendo taxado de dogmático: “com a confirmação do sistema científico como figura da verdade - confirmação essa que é um resultado da obra de Kant - o pensamento sela sua própria nulidade, pois a ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema. (DE, p.74). As pretensões destes filósofos tornam-se suspeitas em um contexto dominado pelo positivismo e pelo pragmatismo. A filosofia de Nietzsche tem afinidade com esta dinâmica por revelar a tendência do pensamento a opor a si próprio os seus padrões e assim se autoliquidar, assim como estas doutrinas, enquanto partícipes do processo de esclarecimento, contêm as próprias tendências que levariam ao seu ultrapassamento.

No contexto da análise das afinidades entre esclarecimento e a barbárie do presente, outra pretensão da razão cai por terra, além daquela de pleno conhecimento da natureza: a sua oposição ao irracional. Horkheimer e Adorno revelam a inadequação desta pretensão ao afirmar a sua origem em uma autoconservação que se torna autodestruição, o vínculo do esclarecimento com o mito e a manifestação de sua falsidade na barbárie do presente, em que o mundo plenamente esclarecido está permeado pela guerra e pelo ímpeto de aniquilação do outro. Em face deste projeto, opõem-se, de um lado, os entusiastas do esclarecimento que postulavam a ideia de progresso e os escritores sombrios, seja aqueles dos primórdios da burguesia, “como Maquiavel, Hobbes, Mandeville, que foram os porta-vozes do egoísmo do eu, reconheceram por isso mesmo a sociedade como o princípio destruidor e denunciaram a harmonia, antes que ela fosse erigida em doutrina oficial pelos autores luminosos, os clássicos” (DE, p.78), seja, no presente, Nietzsche e Sade. Em face de seus objetivos de expor os aspectos regressivos do esclarecimento, os autores da *Dialética* privilegiam os segundos, independentemente da disparidade de propósitos entre eles e a teoria crítica. No presente, no entanto, as forças opostas ao esclarecimento se coadunam com a ordem vigente que visa à conformação e a oposição é entre, de um lado, os aspectos utópicos do esclarecimento, a religião, a arte, e,

de outro lado, o positivismo e o irracionalismo, que isolam outras esferas do conhecimento e tomam como hostis a vida e o pensamento.

No que diz respeito ao segundo tema, a sistematicidade do pensamento e a formalização da razão, Horkheimer e Adorno sustentam que Kant leva a diante uma tendência que vem desde Leibniz e Descartes de criar um sistema que abarque os conhecimentos isolados, meta já do pensamento esclarecido enquanto “produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios” (DE, p.71), em que o sistema prevê os fatos e os fatos confirmam a correção do sistema. Em face de tal propósito, a ciência é caracterizada como mero instrumento, as leis da lógica imperam e a verdade identificada ao sistema científico, na medida em que qualquer negação da lógica implica na perda de vidas: “o sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza” (DE, p.72), vínculo entre razão e dominação já apresentado no excuro sobre Ulisses.

Os autores reforçam a afinidade do pensamento esclarecido com a força, seja pacífica ou na guerra, seja na tolerância ou na repressão, desde que se garanta a obediência dos indivíduos, ao exporem como, no presente, a formalização da razão a aproxima da dominação: “Como ela desmascara nos objetivos materialmente determinados o poderio da natureza sobre o espírito, como ameaça à integridade de sua autolegislação, a razão se encontra, formal como é, à disposição de todo interesse natural. O pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixado à natureza” (DE, p.75).

Kant e Sade, representantes de períodos distintos do desenvolvimento da burguesia revelam em seu pensamento que esta tendência transcende o presente:

A razão é o órgão do cálculo, do plano, ela é neutra com respeito a objetivos, seu elemento é a coordenação. Aquilo que Kant fundamentou transcendentemente, a afinidade entre o conhecimento e o plano, que imprime o caráter de uma inescapável funcionalidade à vida burguesa integralmente racionalizada, inclusive em suas pausas para respiração, Sade realizou empiricamente (DE, p.76).

A estrutura arquitetônica do sistema de Kant, as orgias de Sade e o esporte no presente teriam em comum a coordenação, a “atividade intensa e funcional”, em que cada qual tem o seu papel e previne-se a inatividade, da qual brota uma integral organização da vida sem fins determinados (DE, p.76). Assim, traça-se um paralelo entre a filosofia kantiana e o contexto posterior em que funcionalizada, a razão “se tornou a finalidade sem fim que, por isso mesmo, se deixa atrelar a todos os fins” (DE, p.77), sendo Kant o representante de uma fase intermediária neste processo, com cujo pleno desenvolvimento

Sade tem afinidade. A formalização da razão em busca de objetivos pragmáticos e o ímpeto de construção de sistemas são alvos da crítica nietzscheana, que abomina o cientificismo que já permeava o seu tempo, desde os seus primeiros escritos, como *O nascimento da tragédia*.

Na *Dialética*, este tema da formalização da razão explicita também o sentido da impossibilidade de se fundamentar a moral na razão. Antes disso, em “O fim da razão”, Horkheimer já indica o fim da moralidade, situando-a em sua falsa universalidade: “A moralidade teve de desaparecer pois não se conformava com o seu próprio princípio. Ela pretendia ser independente dos indivíduos empíricos, incondicionalmente universal” (FR, p.376), como expresso na filosofia kantiana. No entanto, isso não apenas é falso, como a sua suposta forma universal “perpetuou antagonismos entre os indivíduos e uma tirania sobre os homens e a natureza” (FR, p.376). O autor denuncia as decorrências do caráter ideológico da moral e os seus efeitos sociais. A derrocada da moral já é referida a Nietzsche e a um passo adiante neste processo, a psicanálise freudiana, que destrona a suposta origem elevada e universal da moral ao situá-la como manifestação da figura paterna no supereu. Em termos do processo de esvaziamento da razão descrito por Horkheimer, trata-se de mais um avanço do ceticismo moderno, sobre a lei moral. Considera-se que, a partir do momento que o pensamento é reduzido à autoconservação, ao cálculo de meios e fins voltado ao autointeresse, o sentido de uma renúncia altruísta se torna problemático. Explicita-se assim, em acordo com Nietzsche, que, embora Kant se questione sobre a natureza do vínculo entre razão e moral, ele teria se detido antes de tirar a conclusão de que a fundamentação deste vínculo é impossível, na medida em que a filosofia moral tem importância destacada em seu empreendimento, sendo a consciência da lei moral caracterizada na segunda crítica como um *factum da razão pura*.

Horkheimer e Adorno observam que, mesmo que a razão contenha a Utopia de uma convivência pacífica, “ela constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação” (DE, p.73). Em tal contexto, a menoridade é simplesmente a “incapacidade de se conservar a si mesmo” (DE, p.72). Kant, no entanto, teria persistido em seu intento em fundar a moral na razão, tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* como na *Crítica da razão pura*, recuando em face do ceticismo que permeia o esclarecimento e da desenfreada liquidação de todos os fins que transcendam a autoconservação, ou seja,

“limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão” (DE, p.80), um recuo motivado pelo “horror que inspira a regressão à barbárie” (DE, p.74).

Tal tentativa de fundamentar a moral na razão, no entanto, revela-se dogmática e sem apoio na própria crítica e assim não é capaz de se manter por muito tempo. A contenção típica da sociedade burguesa liberal de que Kant é representante, mencionada no contexto da teoria de *rackets*, é abandonada no fascismo:

Liberado do controle de sua própria classe, que ligava o negociante do século dezanove ao respeito e amor recíproco kantianos, o fascismo, que através de uma disciplina férrea poupa o povo dos sentimentos morais, não precisa mais observar disciplina alguma. Em oposição ao imperativo categórico e em harmonia tanto mais profunda com a razão pura, ele trata os homens como coisas, centros de comportamentos. Os dirigentes estavam dispostos a proteger o mundo burguês contra o oceano da violência aberta que realmente assolou a Europa, apenas enquanto a concentração econômica ainda não havia progredido suficientemente. Antes, só os pobres e os selvagens estavam expostos à fúria dos elementos desencadeados pelo capitalismo. Mas a ordem totalitária instala o pensamento calculador em todos os seus direitos e atém-se à ciência enquanto tal. Seu cânon é sua própria eficiência sanguínea. (DE, p.75).

Na investigação da relação entre esclarecimento e moral, postula-se que o declínio da justificação racional da moralidade favorece a barbárie fascista. Esta é a ocasião para que se evidencie novamente o caráter destrutivo do esclarecimento e, mais do que isso, a sua amoralidade e o seu vínculo com o autointeresse.

Neste ponto da argumentação, os autores consideram que Kant e Nietzsche têm em comum o fato de proclamarem estas contradições entre razão pura e prática, embora note-se que apenas Nietzsche evitou recuar diante da conclusão da impossibilidade de fundamentação da moral, negou-se a considerar que as questões metafísicas seriam urgentes.²⁵¹ Assim, a fórmula kantiana de limitar o saber para abrir caminho para a fé vai em sentido contrário ao ímpeto nietzscheano.

Em continuidade a eles, e mais afim à ordem totalitária, está o Marquês de Sade, em cuja obra transita o sujeito cujo entendimento é plenamente livre da direção de outrem, paradoxalmente, a realização daquilo que almejava Kant em “Resposta à pergunta: o que

²⁵¹ Nietzsche escreve: “tudo o que até hoje tornou para eles [os homens] valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e autoilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. — Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (HDH, 9). A divisão do mundo em coisa em si e fenômeno é referida a essa necessidade de metafísica: “Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de intervenções metafísicas no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da ‘coisa em si’ e do ‘fenômeno’” (HDH, 10).

é o esclarecimento”. Em continuidade ao ímpeto de construção de sistema e de características nucleares da formalização da razão, na personagem Juliette do Marquês de Sade está representado “gosto intelectual pela regressão, *amor intellectualis diaboli*, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas”, que atua de modo esclarecido, conforme o sistema, a exigência de coerência e o pensamento racional. A postura de transgressão é da mesma apatia, frieza e autodomínio proposta por Kant na atitude virtuosa.²⁵²

Sade e Nietzsche apresentam uma “crítica intransigente da razão prática” que “eleva o princípio cientificista a um grau aniquilador” (DE, p.80). A “coragem para o proibido” expressa na ideia de transvalorização dos valores seria o mote da filosofia de Nietzsche no que tange à moral e, em geral, a tudo aquilo que é julgado sem prova científica (DE, p.83). Para além do aspecto libertador deste ímpeto, importa aos autores destacar que este despojamento da cultura judaico-cristã teria aberto caminho a um “idealismo biológico”, à divisão da humanidade entre os sofreadores e os que fazem sofrer, ao culto dos fortes e ao menosprezo dos fracos, que estariam envenenando os homens fortes – temas expressos em passagens de sua filosofia em que a crueldade é exaltada com orgulho. Paradigmático disso é a citação de *Genealogia da moral* elencada pelos autores: “Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM, I-13). Os autores atribuem as origens desta perspectiva à prevalência da autoconservação no presente e à prevalência da lei do mais forte que permeia, recorde-se, uma sociedade de *rackets*.

Neste aspecto, em contraste com a personagem Juliette do Marquês de Sade, revela-se que o culto da força de Nietzsche o alinha com o “credo secreto de todas as classes dominantes”: “a beleza provém do alcance do ato; ele [Nietzsche] não consegue se livrar, em meio a todo o crepúsculo dos ídolos, do costume idealista de querer enforcar o pequeno ladrão e transformar os assaltos imperialistas em missões histórico-universais” (DE, p.85). Mas observa-se também que Nietzsche também não se afina plenamente ao ideário fascista como almejavam mostrar os teóricos do Terceiro Reich ou até mesmo às tendências de seu tempo levadas às últimas consequências. A amplitude do culto da força

²⁵² Vale a observar que a crueldade, tal como praticada pela personagem Juliette, e, portanto, como desenvolvida após a fase tardia da sociedade burguesa, não é apresentada apenas como uma decorrência do ressentimento ou motivada inicialmente pelo prazer, mas pode se constituir como uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como uma miragem, o caráter da necessidade e objetividade” (DE, p.87).

em seu pensamento esbarra na involuntária exposição de sua natureza, a decorrência da moral de senhores sobre os instintos de seus subordinados (expressa sobretudo em relação ao conceito de interiorização) e o vínculo dela mesma com o ressentimento>

Enquanto protesto contra a civilização, a moral dos senhores defendeu indiretamente os oprimidos: o ódio pelos instintos atrofiados denuncia objetivamente a verdadeira natureza do mestre, disciplinador, que só se manifesta em suas vítimas. Mas enquanto grande potência e religião do Estado, a moral dos senhores entrega-se definitivamente aos civilizatórios *powers that be*, à maioria compacta, ao ressentimento e a tudo aquilo a que antes se opunha. É a realização das próprias ideias que refuta Nietzsche e ao mesmo tempo libera nele a verdade que, apesar de toda afirmação da vida, era hostil ao espírito da realidade (DE, p.85).

A posição de Nietzsche e Sade em relação à compaixão explicita bem esta duplicidade. Observa-se que o pensamento burguês sempre esteve às voltas contra a compaixão, que é desvelada como particularista e relegada ao domínio do irracional e do insustentável, inclusive pelo próprio Kant. Mas quanto à relação entre a filosofia de Nietzsche e o papel da compaixão há uma interessante inversão daquilo que pareceria autoevidente na *Dialética*.

A compaixão, o fascismo e a filosofia de Schopenhauer estariam de um mesmo lado, aquele da aceitação do *status quo*, a aceitação da desumanidade e da “lei da alienação universal” (DE, p.86). O credo fascista assente a Schopenhauer quando “considerava a esperança de instituir a humanidade como a loucura temerária daqueles cuja única esperança é a infelicidade” (DE, p.86). Porém não tomam o caminho da compaixão, mas traduzem o horror burguês pela compaixão “no horror pela indulgência política e no recurso à lei marcial” (DE, p.86).

Este horror, expresso por Nietzsche e Sade, implica, ao mesmo tempo, um caráter progressista, não presente no ideário fascista: “Não é a moleza, mas o aspecto limitador da compaixão, que a torna questionável, ela é sempre insuficiente. (...) As deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres (DE, p.86). Por isso, desvela-se que estes “inimigos da compaixão não queriam identificar o homem com a infelicidade, cuja existência era, para eles, uma vergonha. Sua delicada impotência não tolerava que o homem fosse objeto de lamentações” (DE p.86). Há, assim, na rejeição à compaixão, ao mesmo tempo, um protesto contra a situação da humanidade, a negação da resignação, mas também, já nos inimigos da compaixão, o “louvor da potência” que estes autores proclamam, mas renegam na prática. Este é um interessante aspecto da recepção de Nietzsche, pois enfatiza as contradições internas ao seu pensamento, aproxima certas tendências de seu pensamento ao desenvolvimento da

sociedade burguesa na direção do fascismo, da ojeriza à compaixão ao mais cru culto da força, e ao mesmo tempo explicita o seu ímpeto de protesto contra a desumanização.

Por fim, para além da questão da moral, há que se observar o caráter destrutivo do esclarecimento em relação a si próprio, expresso na ideia de autossupressão. A autolegislação e o princípio de independência inerentes à ideia do além do homem são relacionados a um contexto em que “o próprio esclarecimento e até mesmo a verdade em todas as suas formas tornam-se um ídolo” (DE, p.95), sendo até mesmo a ciência vítima deste processo. A tendência antiautoritária do esclarecimento se converte, assim, em seu oposto, como descrito a seguir:

O instrumento com o qual a burguesia chegou ao poder – o desencadeamento das forças, a liberdade universal, a autodeterminação, em suma, o esclarecimento – voltava-se contra a burguesia tão logo era forçado, enquanto sistema da dominação, a recorrer à opressão. Obedecendo a seu próprio princípio, o esclarecimento não se detém nem mesmo diante do mínimo de fé sem o qual o mundo burguês não pode subsistir. Ele não presta à dominação os serviços confiáveis que as antigas ideologias sempre lhe prestaram. Sua tendência antiautoritária – que apenas subterraneamente, é verdade, se comunica com a utopia implícita no conceito de razão – acaba por torná-la tão hostil à burguesia estabelecida quanto à aristocracia, da qual aliás logo se tornou também uma aliada. O princípio antiautoritário acaba tendo que se converter em seu próprio contrário, numa instância hostil à própria razão: ele elimina tudo aquilo que é intrinsecamente obrigatório, e essa eliminação permite à dominação decretar e manipular soberanamente as obrigações que lhe são adequadas em cada caso. Depois de proclamar a virtude burguesa e a filantropia, para as quais já não tinha boas razões, a filosofia também proclamou como virtudes a autoridade e a hierarquia, quando estas há muito já haviam se convertido em mentiras graças ao esclarecimento (DE, p.80).

Pode-se pensar, assim, que a proposta nietzscheana de questionamento da vontade de verdade²⁵³ orientada pelo ímpeto antiautoritário de suspeita de todos os valores teria ido, assim, muito além do que o vislumbrado por este filósofo, e aberto caminho ao esvaziamento de todos os fins, ao relativismo e à prevalência da autoridade e da coerção.

Importa, neste ponto, analisar mais detidamente as decorrências destas investigações para os potenciais emancipatórios buscados pela teoria crítica. A separação entre filosofia e verdade tem a sua forma mais acabada a partir da escola positivista comteana, que Horkheimer caracteriza como apologética, em oposição à resistência dos “enciclopedistas intransigentes” (DE, p.12): trata-se da volatilização da verdade e da liquidação da teoria. Horkheimer dá atenção destacada ao tema do positivismo desde 1937, com a publicação de “O mais recente ataque à metafísica”. Mas é apenas nos anos

²⁵³ Como observa Giacoia Jr., “a exigência incondicional da verdade, que enuncia para os filósofos as perguntas que eles se formulam, é denominada por Nietzsche de veracidade (*Wahrhaftigkeit*). A radicalização da veracidade se produz quando a consciência filosófica aprende, com a própria vontade de verdade, a formular sua questão definitiva, ou seja, não mais aquela que se dirige à *causa*, mas aquela que se volta para o *valor* da veracidade, e isso de um duplo ponto de vista: questionando-se pela origem desse valor (quem quer a verdade, o que em nós quer incondicionalmente a verdade), assim como o valor dessa origem” (Giacoia Jr., 2008, p.248).

1940 que as suas consequências mais alarmantes são delineadas. Em “O fim da razão, Horkheimer caracterizara o positivismo como um processo de autoliquidação da razão, na medida em que “removeu o pensamento da filosofia e reduziu-a à técnica de organizar, ao reproduzir e sumarizar, as questões de fato dadas no mundo dos sentidos” (FR, p.379). Na *Dialética*, afirma-se que, na concepção cientificista da filosofia, a autodestruição do esclarecimento é levada adiante por dóceis especialistas (DE, p.11), com o auxílio das “convenções linguísticas e conceituais em vigor” (DE, p.12). Na sociedade de então, todo desvio de uma atitude pragmática parece suspeita e pode ameaçar o ajustamento do indivíduo e, assim, a sua sobrevivência. Mais do que isso, haveria uma pré-formação dos sujeitos, a invasão da capacidade perceptiva e da linguagem, forçada a uma falsa clareza, na arte, na literatura e na filosofia, simultaneamente iluminante e obscura, dispensando o trabalho do conceito.

O afastamento do esclarecimento dos seus ideais de liberdade, justiça e verdade, a volatilização da verdade e a liquidação da teoria e a prevalência de objetivos pragmáticos imediatos são a principal ameaça ao fim deste processo de formalização da razão e de desenvolvimento da racionalidade corrosiva do esclarecimento. Em face das tendências destrutivas do próprio esclarecimento, os autores indicam que a solução viria na forma de uma “autorreflexão do esclarecimento”, de sua confrontação às suas próprias tendências destrutivas. O tema não é desenvolvido na *Dialética*, uma vez que planejava-se esboçar em uma obra futura este conceito positivo de esclarecimento, tarefa que, no entanto, não foi jamais levada adiante.

A filosofia de Nietzsche, neste contexto, serve de paradigma destas tendências esclarecidas, ao proclamá-las e ao levar o esclarecimento às últimas consequências. A *Dialética* revela que Nietzsche, ao mesmo tempo em que critica o cientificismo, teria a ele se aliado em sua tentativa de transvalorização dos valores. Ele teria, como Sade, tomado a ciência “ao pé da letra”, insistido na *ratio* “de maneira ainda mais decidida que o positivismo” (DE, p.98). Mas, para além de seu ímpeto destruidor, especialmente devido à sua negação à resignação, estes filósofos teriam liberado a “utopia contida, como no conceito kantiano de razão, em toda grande filosofia: a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais de desfigurar o que quer que seja” (DE, p.98), insistindo na “a confiança inabalável no homem” (DE, p.98). Esse ímpeto pode ser encontrado na filosofia de Nietzsche na consideração de que o futuro da humanidade, a par do niilismo, é campo aberto de possibilidades.

Nestas caracterizações de Nietzsche é revelada, assim, a ambiguidade de Horkheimer no que diz respeito ao seu papel no pensamento filosófico e em relação a tendências do presente. Essa ambiguidade reside na percepção de que, por um lado, Nietzsche não se filia ao autoritarismo do presente e, mais do que isso, oferece ferramentas para combatê-lo. Mas, ao mesmo tempo, como um filósofo ancorado em sua classe e em um processo de desenvolvimento do pensamento esclarecido, Nietzsche carregaria estas tendências regressivas e combatia de modo equivocado os problemas de seu tempo. Com base nos textos dos anos 1930 e ainda em uma discussão sobre Nietzsche de 1950, pode-se observar que as razões para tal, segundo os autores, seriam que o seu pensamento se detém apenas no elemento negativo presente na dialética, realizando negações abstratas com o seu olhar de suspeita e seu ímpeto destruidor, e o seu desconhecimento das leis econômicas.²⁵⁴ Nos anos 1940, este seu ímpeto destruidor é relacionado à tendência corrosiva do esclarecimento e o seu entusiasmo pela vigência da lei do mais forte o aproxima do fascismo.

Considera-se, no presente trabalho, que tais ambiguidades não são contempladas na literatura que se refere à aproximação entre Horkheimer e Nietzsche e que as críticas a esta filosofia são interpretadas como sinais de uma rejeição quase completa do seu pensamento e da sua aceitação reticente apenas em vista do trabalho conjunto com Adorno. Há que se reconhecer nestas leituras que, sem dúvida, a aproximação deste autor marxista com esta filosofia causa surpresa em vista da divergência em seus objetivos. Por isso, a seguir, são explicitados os choques inerentes à aproximação com Nietzsche que envolvem a própria concepção da teoria crítica e a sua filiação ao marxismo, partindo de conflitos de que os próprios colaboradores do Instituto estavam conscientes e abordando os seus efeitos na literatura posterior.

3. Nietzsche e as bases da teoria crítica

O problema imediato que se coloca ao se confrontar a filosofia de Nietzsche e a teoria crítica diz respeito ao seu ímpeto emancipatório, de realização de ideais de igualdade e justiça, ou, em termos do caminho para a sua realização, da superação da dominação de classe. Declarações elitistas da filosofia de Nietzsche, neste sentido, não podem ser ignoradas e não é de se espantar que em um de seus primeiros escritos, os

²⁵⁴ Cf. SPV, pp.169-170; Adorno, Gadamer, Horkheimer, 2000, pp.57-58; MM, pp.73-74.

aforismos de *Dämmerung*, Horkheimer enfatize justamente a filiação de Nietzsche à dominação de classe. No decorrer dos anos 1930, como visto, mediações são inseridas e esse aspecto de seu pensamento é interpretado como oriundo do seu desconhecimento da crítica da economia política e da dialética. Na década de 1940, o questionamento sobre o conflito desta filosofia com o marxismo seguiu sendo tematizado.

3.1 Marx e Nietzsche

Uma fonte para o vislumbre de diferentes posições na discussão sobre Nietzsche na teoria crítica é o comentário de um paper de Ludwig Marcuse sobre Nietzsche entre Horkheimer, Adorno, Herbert Marcuse, Anders, Rölf Nürnberg e Pollock em 1942. Está em jogo nessa discussão um tema materialista chave, o estatuto de necessidades materiais e imateriais, e a sua relação com a ideia nietzscheana de anseio. O contexto político é “o prospecto de uma sociedade de abundância a que, no entanto, faltou a promessa utópica emancipatória do socialismo” (Wolin, 2001, p.128). O ponto de partida é o questionamento sobre a pertinência da comparação entre a ausência de anseios do último homem²⁵⁵ e o contexto de satisfação das necessidades materiais em uma sociedade emancipada (cf. Adorno, Anders, Horkheimer, et al., 2001) e até mesmo na Rússia. Estão em pauta nesta discussão a contraposição entre Marx e Nietzsche tendo em vista a possível modificação dos indivíduos em uma sociedade emancipada, o estatuto dos anseios que não se referem à urgência material pela sobrevivência e a avaliação do episódio de Nietzsche sobre os últimos homens como um juízo sobre o mundo burguês e a sua cultura de saciedade, sem que se apresente algum consenso, mas uma diversidade de pontos de vista. Não se pretende aqui esgotar todos os temas apresentados, mas levantar alguns pontos de interesse para os temas abordados nesta dissertação.

É interessante apontar brevemente a posição de cada um dos teóricos em relação a Nietzsche. A postura de Horkheimer nesta discussão é muito mais de fomentar o debate do que de expor as suas próprias posições. Em breves contribuições, ele defende a prevalência dos anseios materiais contra a possível desagregação do foco sobre outros

²⁵⁵ Sobre a ausência de anseios, Nietzsche escreveu: “Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” – assim pergunta o último homem, e pisca o olho” (Zaratustra, Prólogo, 5). Noerr observa que Nietzsche “havia esboçado (de modo comparável a Huxley) uma situação social em que, embora ainda muito distante da ampla satisfação das necessidades materiais básicas, o contentamento coletivo prevalece e a ânsia por um desenvolvimento cultural mais alto é quase extinta” (Noerr, 2001, p.138).

anseios²⁵⁶ e considera que em uma sociedade livre das urgências materiais o próprio pensamento dos homens seria distinto (idem, p.132), assim como já afirmara nos anos 1930 em “Materialismo e moral”, ideia a que Adorno adere (idem, p.134). Ele ressalta como contraste entre Nietzsche e Marx o conhecimento da realidade social e o ímpeto de modificá-la.²⁵⁷ Participante mais ativo na discussão, Adorno enfatiza a importância de que Nietzsche e Marx sejam acionados para a compreensão da dominação social, recebendo um apoio moderado de Horkheimer. Dos demais participantes da discussão, Adorno recebe uma ferrenha oposição. Pollock desconfia dos efeitos da filosofia de Nietzsche para a caracterização da dominação social, que para ele deve ser compreendida sob o viés marxista. Ludwig Marcuse acusa Adorno de moldar Nietzsche com base no marxismo. Herbert Marcuse afirma “Se Nietzsche está correto, então Marx está errado” para reforçar o contraste entre a descrição do mundo dos últimos homens, em que a satisfação material representaria a ausência de anseios, e a consideração baseada em Marx de que apenas após vencidas as necessidades materiais os anseios humanos poderiam florescer. Anders propõe que se compreenda Nietzsche à luz de Marx, mas não o contrário, pois ele não almejava a mudança social.

Diversos temas referentes aos propósitos e objetivos da teoria crítica são aludidos nesta discussão. Em primeiro lugar, para Adorno, ainda que enredada na ideologia, a filosofia de Nietzsche portaria uma contribuição importante na medida em que a sua crítica da cultura teria “identificado certos aspectos da problemática social que não estão dados *per se* na crítica da economia política” (Adorno, em: Adorno, Anders, Horkheimer, et al., 2001, p.132). Como observa Jarvis, Adorno enfatiza a força crítica de certos aspectos do pensamento de Nietzsche mesmo em comparação ao marxismo, negando-se a “relegar a crítica da cultura a um papel secundário” (Jarvis, 1998, pp.64-65), como propunham Pollock e Anders. Adorno destaca sobretudo a compreensão nietzscheana da dominação, baseada na ideia de um rebanho sem pastores, que indica que: “a dominação pode sobreviver às formas imediatas de dominação; de que a dominação pode se infiltrar nos próprios seres humanos” (idem, *ibidem*) e prescrever as suas necessidades (idem, p.135), que pode ser entendido como um vislumbre nietzscheano do destino da cultura e de modos internalizados de dominação em uma sociedade que atinge as suas supostas

²⁵⁶ Horkheimer também discute o tema das necessidades materiais e imateriais na nota “Sobre o problema das necessidades”, de 1942, por ocasião da discussão do livro *Admirável mundo novo*, mas não há referências a Nietzsche (GS 12, pp.252-256).

²⁵⁷ Para uma exposição mais ampla sobre o tema das necessidades, veja-se Noerr, 2001, pp.136-143.

“verdadeiras necessidades” (Jarvis, 1998, p.65). Em relação à contemporaneidade, Adorno considera que Nietzsche poderia contribuir para despojar a democracia e o socialismo do caráter ideológico que tinham adquirido e até mesmo prover uma crítica à sociedade individualista.

Com estas declarações, Adorno propõe um trabalho de tradução, de despojamento da filosofia de Nietzsche dos seus aspectos ideológicos para a compreensão da real origem de suas percepções. Ele conclui afirmando: “justamente o ponto em que ele [Nietzsche] se recusa a prover a sua filosofia com instruções prescritivas é o seu momento de verdade. A práxis que tudo inclui e tudo define tem uma tendência a continuar a reproduzir a forma da dominação, além da dominação como tal” (Adorno, em: Adorno, Anders, Horkheimer, et al., 2001, p.132, p.135). Podemos observar nas sugestões de Adorno algumas das bases pelas quais a teoria crítica interpreta Nietzsche conforme esboçadas por Noerr em referência à obra de Horkheimer e Adorno: “compreendê-lo melhor do que ele se compreendeu”, “organizar as suas percepções em um quadro de interpretações sociohistórico compreensivo”, “relacionar o seu pensamento a situações contemporâneas e às questões de seus intérpretes” (Noerr, 2001, p.139).

Entre os aspectos desta discussão que se relacionam ao pensamento de Horkheimer está um tema crucial para o presente trabalho, o desvelamento da dominação. A conceitualização da dominação após a mudança de diagnóstico sobre a sociedade capitalista implica em ir além do tema da exploração econômica e, como já mencionado, o modo de implantação do socialismo na União Soviética passa a ser abertamente problematizado por estes teóricos em fins dos anos 1930. Mas o ponto central e que diz respeito ao tema do presente trabalho é a questão da interiorização da dominação, tema nietzscheano que permeia as investigações de Horkheimer e Adorno.

Por fim, é crucial ter em perspectiva que, apesar dos conflitos entre estes quadros teóricos tomados isoladamente, não se pode dizer que a aproximação com Nietzsche (e com Freud) afaste a teoria crítica do marxismo. Afinal, como se observou neste trabalho, a compreensão da dominação na *Dialética*, ao mesmo tempo em que abarca estágios pré-históricos, destaca formas incipientes da divisão do trabalho, da dominação de classe e os seus efeitos e está intrinsecamente ligada a uma análise do capitalismo em suas distintas fases e de seus efeitos sobre a subjetividade. O quadro teórico marxista, deste modo, é atualizado com contribuições da filosofia de Nietzsche e, importa recordar, da psicanálise, em face da investigação de bloqueios emancipatórios que não residem apenas na economia, mas na constituição subjetiva dos indivíduos. Como visto, assim como nos

anos 1930 a ideia de interiorização nietzscheana e os desdobramentos psíquicos daí decorrentes vêm a complementar a noção de ideologia para explicitar o motivo da ação das massas contra os seus interesses materiais, nos anos 1940, temas marxianos como a ideologia, a divisão do trabalho e a reificação e o interesse na emancipação são mantidos na *Dialética*.

3.2 A literatura sobre teoria crítica e a recepção de Nietzsche

Entre as distintas vertentes na literatura posterior que se aproximam do tema da recepção de Nietzsche por Horkheimer e Adorno, os trabalhos de Lukács e Habermas são os primeiros em ordem temporal e têm em comum, cada um a seu modo, uma visão negativa desta recepção. No caso de Lukács, em 1952 e 1962 o seu foco é a associação de Nietzsche ao irracionalismo e não há uma discussão de fato sobre a sua recepção por Horkheimer e Adorno. Habermas, por sua vez, pretende corrigir o que ele considera serem as falhas do projeto da primeira teoria crítica.

Em *A destruição da razão* (1952), Lukács propõe uma discussão do irracionalismo moderno tomando como ponto de partida Schelling e Kierkegaard, autores que combatiam o conceito idealista de progresso, e apontando Nietzsche como a sua forma elaborada, “o seu primeiro e mais importante expoente” (Lukács, 1968, p.6). Uma vez que já não havia uma filosofia burguesa progressiva a combater, o alvo de Nietzsche seria o materialismo dialético e histórico e o socialismo, em vista de sua posição na luta de classes em favor da classe dominante (idem, pp.251-252). Como em seu já mencionado trabalho de 1934, Lukács identifica o cerne e a direção da filosofia de Nietzsche com o imperialismo típico da fase tardia da burguesia:

A luta contra a democracia e o imperialismo, o mito do imperialismo e o chamamento a uma ação bárbara se apresentam sob a roupagem de uma transformação nunca vista, da “transvaloração de todos os valores”, do “crepúsculo dos ídolos”: é a apologética indireta do imperialismo disfarçada com o manto demagógico muito eficaz da pseudorrevolução (idem, p.259).

Importa mencionar alguns pontos de contraste entre a caracterização de Nietzsche por Lukács e a sua recepção por Horkheimer. Lukács atribui a defesa do egoísmo e da libertação dos instintos nesta filosofia ao contexto histórico em que a burguesia em decadência libera “o que há de mal e bestial no homem” (idem, p.282); pondera que a sua crítica ao cristianismo visa justamente os valores que o aproximam do socialismo (idem, p.296) e que, em vez disso, ele oferece “uma ética para a burguesia belicosa e para a intelectualidade burguesa do capitalismo” (idem, p.287), “opressora e exploradora”, e

uma defesa do capitalismo justamente por seus aspectos ruins (idem, p.288); afirma que Nietzsche “nunca foi outra coisa que um tipo de darwinista *social*” que abomina o desenvolvimento atingido pelos homens domesticados (idem, pp.300-304); e, por fim, que “a luta de classes se converte, em Nietzsche, na luta entre as raças superiores e inferiores. Formulação que, por si só, aponta já, naturalmente, para a fascização da ideologia burguesa” (idem, p.289). Lukács também concede à doutrina do eterno retorno um estatuto medular na filosofia de Nietzsche, distintamente de Horkheimer e Adorno. Não por acaso, em vista a uma tal caracterização de Nietzsche, o seu juízo em 1962 sobre aqueles que, partindo de uma ética de esquerda, tentaram mobilizar este filósofo contra a reação fascista é de que, no pós guerra, cedem a “um conformismo disfarçado de não conformismo”, como Adorno alojado confortavelmente no “Grande Hotel Abismo” (Lukács, 2015, p.18).

Em tom bastante distinto, mas também crítico, em *O discurso filosófico da modernidade* (1985) Habermas atribui à filosofia de Nietzsche o estatuto de “ponto de inflexão” para a entrada na pós-modernidade. O contexto de todas estas conferências é, importa notar, marcar uma posição contra os vícios que Habermas percebe no projeto pós-moderno e defender o potencial do projeto moderno. A filosofia de Nietzsche é caracterizada como uma desistência da crítica imanente e um abandono do programa moderno: “[Nietzsche] renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento” (Habermas, 2012, p.124). Com base em *O nascimento da tragédia*, observa que, nesta filosofia: “a modernidade perde sua posição privilegiada; constitui apenas a última época de uma longínqua história da racionalização, iniciada com a dissolução da vida arcaica e a destruição do mito” (idem, p.126). Mais do que isso, a crítica da modernidade teria renunciado ao seu conteúdo emancipador, em referência ainda à ideia de ruptura do princípio de individuação como via de escape da modernidade e a uma suposta redução de todos os fenômenos a fenômenos estéticos (idem, pp.137-138). Também é colocado em questão o procedimento de sua crítica: “Nietzsche deve o seu conceito de modernidade, desenvolvido em termos de uma teoria do poder, a uma crítica da razão desmascaradora que se coloca a si mesma fora do horizonte da razão” (idem, p.139), que se torna “uma crítica autorreferencial da razão que se tornou total” (idem, p.140), em outras palavras, “uma crítica da ideologia que ataca seus próprios fundamentos” (idem, *ibidem*), cujas consequências teriam escapado mesmo ao Nietzsche maduro.

É significativo como Horkheimer e Habermas tiram conclusões diferentes diante desta filosofia. Para Horkheimer e Adorno, ela porta justamente a possibilidade autorreflexão do esclarecimento, mesmo que este não seja o projeto de sua filosofia, ao expor as suas tendências regressivas, como na investigação da relação entre a subjetividade e a dominação e ao evidenciar o seu caráter corrosivo, e ao insistir na confiança na humanidade e levar o esclarecimento até as últimas consequências, sem buscar soluções consoladoras na moral ou na compaixão (como explicitado no excurso II da *Dialética*). Outra distinção é o fato de Habermas ancorar a quase totalidade de sua interpretação nos textos do jovem Nietzsche. Embora ali de fato a modernidade fosse compreendida em continuidade com o ímpeto racionalizador do homem teórico, ponto em que a *Dialética* converge, não seria acurado dizer que a modernidade perde a sua especificidade de um modo geral no pensamento de Nietzsche. Isso é ainda mais claro na *Dialética*, em que são apresentadas mediações em relação aos efeitos do esclarecimento no passado e na época em que os autores escrevem.

Na conferência seguinte, Habermas volta a sua crítica a Horkheimer e Adorno devido ao papel desempenhado por Nietzsche na *Dialética*, como “o grande modelo para a autossuplantação totalizadora da crítica da ideologia” (Habermas, 2012, p.154), para a sua autonomização e radicalização, uma vez que é voltada contra a razão. Esta crítica é considerada problemática para a busca de potenciais de emancipação da teoria crítica e para a sua fundamentação. Quanto ao primeiro aspecto, Habermas critica esta tentativa de esvaziamento do “potencial racional da cultura burguesa” (idem, p.169) e declara que tal crítica “não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural” (idem, p.162). Em termos de fundamentação, questiona a atuação imanente da crítica da ideologia:

Esta [A crítica da ideologia] descreve, contudo, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, visto que no instante da descrição ainda tem de fazer uso da crítica que declarou estar morta. Ela denuncia o esclarecimento que se tornou totalitário com os meios do próprio esclarecimento (Habermas, 2012, p.170).

A isto Habermas denomina “contradição performativa”, que considera ser consciente, ao menos para Adorno, uma vez que a *Dialética negativa* almejava reforçar a sua necessidade.

Em decorrência desta forma de crítica, Habermas considera que, ao passo que Nietzsche busca critérios em outra parte, Horkheimer e Adorno mantêm e intensificam a contradição. Nietzsche teria buscado o seu critério, em primeiro lugar, na estética e, em segundo lugar, teria transformado a sua crítica da ideologia totalizante em uma crítica genealógica, o que implica que “ascendência e proveniência servem como critérios das

posições, tanto no sentido social como no sentido lógico” (Habermas, 2012, p.180), ou seja, em “uma doutrina das forças ativas e das meramente reativas” (idem, p.182) que não resolveria a questão. A posição de Horkheimer e Adorno, por sua vez, implicaria em um paradoxo inaceitável. A motivação de Habermas é convencer o leitor que estas contradições podem ser evitadas por meio de um conceito de racionalidade comunicativa, projeto que já opusera à crítica à razão de Horkheimer e Adorno no capítulo “De Lukács a Adorno: a racionalização como reificação” da *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), no contexto da assim chamada “virada linguística”.

Mais do que isso, Habermas considera que as diferenças entre os autores na *Dialética* teriam sido escamoteadas (Habermas, 2007, p.282). Isso implica em uma compreensão dos escritos dos anos 1940 como uma ruptura com a obra anterior de Horkheimer e um interlúdio decorrente da colaboração com Adorno, ao passo que a sua obra posterior estaria marcada pela ausência de saída desta crítica:

A diferença profunda deixa-se reconhecer no modo como ambos os autores reagem a cada uma das aporias mencionadas no prefácio. Se o esclarecimento é compreendido como um processo irrefreável de autodestruição da razão, em que ainda se baseia a crítica que se reserva o direito para este diagnóstico? Desde Nietzsche é sempre a mesma coisa: a crítica radical da razão procede de modo autorreferente; ela não pode ser radical e ao mesmo tempo deixar incólume o próprio padrão de avaliação. Horkheimer perturba-se com esta aporia. No intuito de poder empregar o efeito emancipador do esclarecimento, ele recua diante da consequência segundo a qual o próprio ato do conhecimento esclarecedor se vê afetado pelo processo diagnosticado de autodestruição do esclarecimento. Assim, ele prefere acabar enredado em contradições a ter que renunciar à identidade dos Iluministas, a ter que se converter ao nietzschianismo (idem, pp.284-285).

Esta é a base para que, em conjunto com as declarações de Gretel Adorno sobre a escrita da *Dialética*, se atribuísse distinta autoria aos excursos I e II, como discutido no capítulo dois desta dissertação.

Em resumo, estes juízos sumamente negativos sobre a aproximação da teoria crítica com Nietzsche denunciam um suposto conformismo e elitismo de fundo (como postula Lukács), apontam o suposto impacto desta filosofia sobre os potenciais emancipatórios da teoria crítica, que dependeriam justamente dos ideais da modernidade que são abandonados, os seus efeitos sobre a atuação da crítica, que se veria enredada em contradição performativa, e apresentam uma tese sobre a autoria da *Dialética* e sobre o desenvolvimento do pensamento de Horkheimer e Adorno como um todo (na leitura de Habermas). A mais bem elaborada interpretação de Habermas teve grande impacto nas discussões posteriores sobre o pensamento de Horkheimer.²⁵⁸ Pretende-se acionar, a

²⁵⁸ A teoria de Axel Honneth, por sua vez, teve menor impacto sobre as leituras posteriores da obra de Horkheimer do que Habermas, na medida em que a discussão que ele propõe não visa diretamente a primeira teoria crítica como alvo de crítica e contraponto.

seguir, alguns exemplos da literatura que corroboram apenas em parte as suas críticas ou as questionam generalizadamente.

A interpretação proposta por Rath em seu ensaio de 1987 sobre a recepção de Nietzsche por Horkheimer e Adorno é orientada por uma visão habermasiana em diversos aspectos, mas desvia dela em algumas de suas conclusões. Testemunham a leitura habermasiana que permeia este ensaio as recorrentes menções a *O discurso filosófico da modernidade*, a assertividade com que se atribui o Excurso I a Adorno e o Excurso II a Horkheimer exclusivamente (cf. Rath, 1987, pp.87-93) e a postulação de uma maior reserva e até mesmo de uma repugnância de Horkheimer a Nietzsche, que estaria mal oculta sob sua imparcialidade no excurso II (idem, p.90). Por outro lado, a sua leitura destoa da habermasiana na medida em que julga as suas propostas insuficientes para dar conta dos desafios que Nietzsche teria colocado à teoria crítica, afirma que há um potencial crítico relacionado a esta aproximação e reconhece que há uma relevante recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1930. Ao final, o seu veredito é em defesa do potencial da aproximação com Nietzsche.

Outros pesquisadores responderam aos argumentos de Habermas. Sobretudo Karin Bauer, em seu livro de 1999 sobre a recepção de Nietzsche por Adorno, *Adorno's Nietzschean Narratives*, oferece uma contraposição mais exaustiva à leitura habermasiana. É interessante observar neste livro tanto os comentários sobre a *Dialética* como os juízos sobre a obra de Horkheimer tendo em perspectiva os três temas que permeiam uma visão negativa da recepção de Nietzsche: os seus efeitos sobre os potenciais emancipatórios da teoria crítica, as contradições em que a crítica estaria enredada e os seus efeitos sobre o conjunto da obra dos autores.

Partindo da observação de que Adorno se aproxima da filosofia de Nietzsche para promover uma “crítica da ideologia, da dominação, de conceitos marxistas de *práxis* e da crença em uma utopia progressiva” (Bauer, 1999, p.14), Bauer pretende mostrar, contra Habermas, que “a demonstração brilhante da autodestruição do esclarecimento não os conduz para fora da tradição da filosofia ocidental (...) mas radicaliza a autorreflexão e a autoconsciência modernas e tenta esclarecer o esclarecimento sobre as suas armadilhas ideológicas” (idem, p.18). A autora considera sobretudo um equívoco ignorar “as implicações da crítica da ideologia de Nietzsche para a formulação de uma crítica da modernidade e da sociedade moderna autorreflexiva” (idem, p.34). A oposição entre os autores da *Dialética* e Habermas é apresentada por Bauer como uma oposição entre a

aceitação da contradição como parte necessária da crítica e a exigência de padrões normativos (cf. idem, p.13).

Ao mencionar Horkheimer, Bauer está em linha com a tradição habermasiana que postula que a sua maior ambiguidade em relação a Nietzsche é evidenciada no excurso II da *Dialética*, ao afirmar que ali “Nietzsche aparece em conexão com a justificação da violência e do sadismo” (Bauer, 1999, p.3). É certo que, por outro lado, a autora também reconhece que Adorno tem reservas importantes em relação a Nietzsche: “ao mesmo tempo em que admira Nietzsche pela intransigente crítica da sociedade, ele [Adorno] também o critica por permanecer preso em preconceitos teóricos e metafísicos característicos do século XIX” (idem, ibidem). Por isso, Bauer propõe que se considere na aproximação de Adorno com Nietzsche sobretudo “categorias, atitudes e aspectos performativos” compartilhados (idem, ibidem).

O presente trabalho, por ter investigado a recepção de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1930 e por considerar que o excurso II da *Dialética* não apresenta simplesmente um veredito negativo sobre Nietzsche, mas expõe o potencial emancipatório presente no anseio de libertação de sua filosofia, observou que as ambiguidades de Horkheimer em relação a Nietzsche não representam uma juízo sumamente negativo e não são assim tão distintas daquilo que se costuma afirmar em relação ao trabalho de Adorno. Conclui-se, ao contrário, que as “tensões produtivas entre os seus trabalhos”, que Bauer (1999, p.4) identifica, não se aplicam apenas à obra de Adorno, mas também à relação de Horkheimer com Nietzsche. Nesse contexto, assevera-se aqui que a afirmação de Bauer de que Adorno não pretende suavizar as “discrepâncias e incongruências” no trabalho de Nietzsche e nem “minimizar as complicações provenientes da constelação de Nietzsche, Marx, Freud, Hegel e os outros elementos que contribuem para a teoria crítica” (idem, ibidem) se aplica muito bem ao trabalho de Horkheimer. Isso foi explicitado no item dois deste capítulo, que tratou das figuras contraditórias de Nietzsche na teoria crítica (o filósofo antiautoritário, psicólogo e *Aufklärer* que tem aspectos de sua filosofia afins ao fascismo), e na explicitação da tensão dentro do Instituto referente ao compartilhamento de espaço entre Marx e Nietzsche, com base na discussão do paper de Ludwig Marcuse de 1942.

Afirma-se aqui, por isso, que a atitude compartilhada por Horkheimer e Adorno é uma apropriação baseada em uma leitura própria da filosofia de Nietzsche que trabalha com as contradições internas desta filosofia, no caso de Horkheimer, por exemplo o aspecto libertador de seu ímpeto antiautoritário e da relação com os instintos proposta pela sua filosofia, da sua exposição do vínculo entre subjetividade e dominação *versus* a

sua adesão à classe dominante, à “lei do mais forte” e o seu preconceito em relação às massas expresso na formulação dos últimos homens e do além do homem, e com o seu confronto com a teoria crítica, ou seja, com o seu quadro teórico materialista e com o seu ímpeto emancipatório, para os quais o filósofo contribui à sua revelia. Esta atitude compartilhada, é importante ressaltar, não advém de sua colaboração com Adorno, mas já está presente em seus trabalhos dos anos 1930. Não se trata, assim, de uma aproximação predatória, em que o pensamento de Horkheimer foi por assim dizer colonizado por Adorno e pelo seu nietzscheanismo, como parece querer Habermas, mas de uma convergência de interesses de dois pensamentos de origens e destinos distintos. A *Dialética* seria o ponto máximo desta convergência, ocasião para se reafirmar, em acordo com Noerr, que “a autoria do livro, que não pode ser necessariamente reduzida ao ato de escrever o texto, deve, em última análise, ser atribuída a ambos juntos” (Noerr, 2002, p.221).

Em segundo lugar, observe-se que, enquanto as “categorias, atitudes e aspectos performativos” compartilhados são importantes para a compreensão da recepção de Nietzsche por Adorno (Bauer, 1999, p.3), aqui também se observou como Horkheimer aciona conceitos e categorias nietzscheanas, a exemplo da ideia de interiorização, da má consciência, do ressentimento e do niilismo, para a investigação filogenética dos aspectos subjetivos da dominação social, seja no contexto da sociedade burguesa (nos trabalhos dos anos 1930), seja desde a pré-história da humanidade (na *Dialética*).

Com base nesta análise da recepção de Nietzsche por Horkheimer, observa-se que o conflito do pensamento de Nietzsche com os potenciais emancipatórios da teoria crítica é produtivo, por desvelar e ao mesmo tempo exemplificar as tendências regressivas do pensamento burguês ou esclarecido. Isso é possível pois Horkheimer procede por negações determinadas do seu pensamento, mantendo os seus elementos críticos que podem ser ferramentas úteis no combate como o fascismo. A filosofia de Nietzsche é colocada a serviço de um severo questionamento desta herança, ao passo que, para Habermas, o cerne do problema é o abandono do projeto moderno e que Horkheimer e Adorno estariam em uma posição insustentável ao se manterem fiéis ao esclarecimento e, ao mesmo tempo, postularem uma crítica da razão totalizante. Argumenta-se, distintamente, que a estratégia de crítica à razão ilustrada por meio do mito de Ulisses é muito mais um *recurso estilístico* para expor o seu vínculo com a dominação e trazer uma autorreflexão perdida na contemporaneidade, em que o pensamento se ocupa sobretudo de meios e fins visando à autoconservação e todo outro tipo de anseio sofre ataques à sua

legitimidade em vista da fixação aos fatos e do aprisionamento de uma lógica que apenas repete o que já era, típicos do pragmatismo e do positivismo, e para recuperar o conceito de indivíduo, fortemente coagido à submissão e ao conformismo por um aparato de dominação desenvolvido no capitalismo monopolista com entraves econômicos, culturais e políticos aliados em uma sociedade de *rackets*. Ou, como observa Allen em relação ao excurso II, “a posição de Horkheimer e Adorno não é de que poder e razão são idênticos. É verdade que isso é o que Sade e Nietzsche proclamam, mas ao fazê-lo eles agem não como inimigos do esclarecimento, mas a serviço de seu resgate” (Allen, 2016, p.168), ao opor a si o seu reflexo. Assim, não se almeja, definitivamente, uma “negação abstrata da herança da modernidade, mas a completa realização de sua herança” (idem, p.164).

Interessa ainda analisar a crítica à *Dialética* como uma filosofia da história negativa, em vista do ceticismo que enuncia em relação ao progresso, pois esta atitude se relaciona em alguns aspectos à aproximação dos seus autores com Nietzsche. Contra esta interpretação, expressa por exemplo por Habermas quando censura a *Dialética* por ser insensível ao conteúdo social e cultural da modernidade, se manifestam Susan Buck-Moss, Martin Saar e Amy Allen. Neste contexto também será possível discutir uma literatura mais recente que propicia uma nova via da compreensão da recepção de Nietzsche (e inclusive comparações com Foucault), por meio da concepção da *Dialética* como uma genealogia.

Antes disso, vale fazer alguns comentários sobre o desenvolvimento do pensamento de Horkheimer, pois a ideia de progresso já tem um estatuto problemático em sua teoria crítica dos anos 1930. Recorde-se que o pensamento burguês é percebido inicialmente como uma libertação da autoridade seguida, porém, dos seu retorno após a consolidação desta classe social, da perspectiva de uma “dialética da sociedade burguesa” (Abromeit, 2011). O aparato cultural, o pensamento filosófico e o caráter dos indivíduos, com atrasos ou avanços pontuais, parecem acompanhar este movimento contraditório e a questão da sua superação, a perspectiva emancipatória, está em aberto no momento em que Horkheimer escreve. Ao mesmo tempo, a disciplina obtida no trabalho é considerada uma decorrência positiva da sociedade burguesa na medida em que a capacidade produtiva desta sociedade propicia a *possibilidade* da emancipação dos homens, embora Horkheimer jamais desconsidere os sofrimentos e as renúncias que erigiram esta habilidade. Sobretudo em “Egoísmo e movimento de libertação” (1936), o caráter progressista do pensamento burguês é colocado em questão por meio da percepção da manipulação das massas no presente e dos aspectos irracionais do discurso dos líderes de

massa. Essa tendência questionadora do progresso também permeia “Montaigne e a função do ceticismo” (1938) e, mais fortemente, “O estado autoritário”, “O fim da razão” e, no fim desta década, *Eclipse da razão*.

Também seria possível, da perspectiva do pensamento de Horkheimer, inquirir se a crítica à concepção progressiva da história também poderia ser remetida ao seu interesse na obra de Schopenhauer, que remonta à sua juventude e aparece de modo consolidado em sua obra tardia.²⁵⁹ No entanto, o fato de Schopenhauer apresentar uma crítica ao progresso da perspectiva de um metafísico, não permitindo assim um ancoramento no presente que é possível tanto através do contemporâneo Benjamin como de um atualizado Nietzsche, conduz a pensarmos o estatuto da sua proximidade com Schopenhauer muito mais como uma predisposição do que um fator decisivo em sua crítica ao progresso.

Retornando à *Dialética*, obra mais discutida na literatura de comentário, uma primeira resposta contra a interpretação da *Dialética* como uma teleologia é oferecida por Susan Buck-Morss no final dos anos 1970, em *The Origin of Negative Dialectics*, e envolve referências ao pensamento de Benjamin. A autora considera que a *Dialética* visa justamente a “desmantelar o mito da história como progresso” (Buck-Morss, 1977, p.60) em sua concepção hegeliana e marxista. Isso é embasado na percepção de que o movimento histórico leva não a um “estado verdadeiramente humano”, mas a “uma nova espécie de barbárie” (DE, p.11); de que está em andamento uma “marcha em direção ao mundo administrado” (DE, p.10); na afirmação do “elemento destrutivo do progresso” (DE, p.12); ou de que “a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (DE, p.41). Para dar conta destas passagens, Buck-Morss propõe que se compreenda a *Dialética* em face das tendências contra as quais ela se posiciona, a saber, como “negação

²⁵⁹ Em sua obra tardia, Horkheimer se posiciona mais claramente em relação ao seu interesse em percepções de Schopenhauer contra a noção de progresso histórico hegeliano. Em “Schopenhauer hoje” (1961), lê-se: “Ele [Schopenhauer] levou em conta as melhorias técnicas, econômicas e sociais, mas desde o começo também percebeu as suas consequências: devoção cega ao sucesso e um recuo para um curso dos eventos pacífico. Em suma, pode-se dizer, ele percebeu a dialética deste progresso. Não distintamente de alguns hegelianos de esquerda que, a este respeito, contradisseram seu mestre, rejeitou decididamente a ideia de divindade do Estado. (...) A fábula idealista da astúcia da razão, que minimiza os horrores do passado ao apontar para os bons fins a que serviram, na verdade deixa escapar a verdade: que o sangue e a miséria pervadem os triunfos da sociedade” (Horkheimer, 2012, p.66). Esta suspeita com relação ao progresso e a sua oposição a “racionalizações para as suas experiências de terror e injustiça” (idem, p.67) são pontos importantes do pensamento de Schopenhauer que certamente não passaram despercebidos por Horkheimer desde sua juventude. No entanto, mais importante do que ressaltar ecos schopenhauerianos, nietzscheanos e benjaminianos, há que se considerar a crítica ao progresso como um desenvolvimento interno ao pensamento de Horkheimer, parte de sua reavaliação do período capitalista liberal e da história como um todo como decorrências de seu diagnóstico acerca da dominação total que prevalecia na sociedade do presente. Nesse sentido, antes de se afirmar a existência de uma teleologia em suas afirmações nos textos dos anos 1940, também vale considerar que é à luz do presente que Horkheimer combate noções ingênuas de progresso que atingiram até mesmo parte da esquerda marxista.

crítica daquela visão de história racionalista, idealista e progressiva que havia se tornado ‘segunda natureza’ na sociedade burguesa. Esta crítica foi feita *em favor* do esclarecimento e da racionalidade que prometia” (Buck-Morss, 1977, p.61).

Além disso, é proposto que o passado não é compreendido de modo estático, mas continuamente reavaliado conforme o presente. Como observa Buck-Morss,

identificar a “fonte” [source] (*Ursprung*) histórica ou o protótipo (*Urbild*) histórico ou o desenvolvimento (*Urgeschichte*) histórico era construí-lo sob a perspectiva do presente e com o propósito de criticar o presente (...) quando o primeiro excursus [da *Dialética do esclarecimento*] interpretou Ulisses como o protótipo (*Urbild*) do indivíduo burguês, o propósito (...) [foi] ler esta imagem arcaica como configuração da modernidade para que se tornasse ocasião para uma compreensão crítica do presente (Buck-Morss, 1977, p.60).

É com este propósito que, tal como nas teses “Sobre o conceito de história” (1940) de Benjamin, é obliterada a oposição entre civilização e barbárie e é enfatizada a sua unidade contraditória (cf. Löwy, 2005, p.75). Como afirma Benjamin na tese VIII: “o espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos ‘ainda’ sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável” (Benjamin, 2005, p.83). Está em jogo aqui a oposição a uma parte da esquerda alemã.²⁶⁰ Ao passo que a socialdemocracia considerava o fascismo como um “vestígio do passado, anacrônico e pré-moderno” (Löwy, 2005, p.84), Benjamin ressaltara a sua modernidade, “manifestação patológica da modernidade industrial/capitalista que se apoia nas grandes conquistas do século XX” (idem, p.103). O trabalho de Benjamin teve ascendência também sobre a crítica de Horkheimer à esquerda em “O estado autoritário”.²⁶¹ Este mesmo espírito orienta Horkheimer e Adorno

²⁶⁰ Benjamin ressalta que o movimento histórico não estaria conduzindo à realização dos potenciais e da felicidade humana por meio da revolução proletária, mas ao seu fracasso e à catástrofe para a humanidade. Como afirma na tese sete, “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”, razão pela qual o materialista histórico busca “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 2005, p.70). Nesta questão, está em jogo a afinidade da proposta benjaminiana com a *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche, obra que chega até mesmo a ser citada como epígrafe na tese XII: trata-se da oposição a uma espécie de historicismo servil, a idolatria do factual, que, além do progressismo marxista, é outro alvo da crítica de Benjamin (cf. Chaves, 2003, pp.53-59). A história é lida não mais do ponto de vista dos vencedores, mas do ponto de vista dos oprimidos, para os quais “o passado não é uma acumulação gradual de conquistas, como na historiografia ‘progressista’, mas sobretudo uma série interminável de derrotas catastróficas” (idem, p.66). Analogamente, em “O estado autoritário”, também Horkheimer fala na necessidade de “um salto para fora da história”.

²⁶¹ A afinidade do ensaio “O estado autoritário” com ideias benjaminianas é ressaltada por Buck-Morss: no interesse na relação entre progresso na dominação da natureza e relações sociais de dominação; na possibilidade de emancipação, seja por uma força messiânica fraca (Benjamin) ou por meio de uma experiência crítica (Horkheimer); no anseio por uma forma de libertação que, para além do mundo do trabalho e da socialização da economia, aponte para a felicidade sensual (cf. Buck-Morss, 1977, pp.172-173). Löwy (2005, p.99) chega mesmo a afirmar que é este o texto que, dentre outros autores da teoria crítica, mais se aproxima das teses “Sobre o conceito de história” pois, embora não se refira às fontes teológicas e messiânicas, compartilha desta imagem de um salto para fora do progresso, de um radicalismo

na *Dialética*, ao desvelarem no passado da humanidade as sementes destes acontecimentos recentes, derivados da recaída do esclarecimento na dominação, e o ancoramento do fascismo no presente modo de produção.

Contra a noção de uma teleologia na *Dialética*, pode-se opor também a afirmação de Saar de uma “descontinuidade essencial dos objetos históricos, isto é, no fato de que sua função, significado e propósito pode mudar com o tempo” (Saar, 2008, p.305), tematizando o estatuto da *Dialética* como uma genealogia. Ao passo que Saar se ocupa mais em apresentar os aspectos que fazem desta obra uma genealogia, Allen analisa com mais atenção a crítica ao progresso, em artigos de 2014 e 2016 e sobretudo no livro *The End of Progress* (2015). A autora ressalta como mérito da *Dialética* evitar a narrativa hegeliana do progresso histórico, reforçando que tal negação por meio da exposição de um vínculo entre razão e poder não implica que em uma identidade entre estes termos e, assim, não implica em uma filosofia negativa da história com uma meta já definida, a barbárie (cf. Allen, 2014, pp.10-25).

Allen quer mostrar que na *Dialética* o que é questionado não é a possibilidade de progresso no futuro, mas a reivindicação do progresso como um fato histórico do qual deriva a sociedade atual (cf. Allen 2016, pp.163-164). Ela observa que a *Dialética* é orientada pela percepção de que “leituras progressivas da história servem como impedimentos ideológicos que bloqueiam o progresso no futuro” (idem, p.5), sendo necessária uma problematização crítica do presente e do longo processo de racionalização relacionado à dominação cega em nome da herança esclarecida em favor da libertação humana, através do método genealógico (cf. idem, pp.163, 174).²⁶²

político explícito e de uma contundente crítica à esquerda. “O estado autoritário” foi finalizado antes da leitura das teses por Horkheimer (em março de 1941, ao passo que as teses foram recebidas em junho do mesmo ano). Ainda assim, essa afinidade pode ser atribuída a discussões conjuntas, especialmente ao último contato pessoal dos autores, em que discutiram a “identidade de barbárie e cultura” e o “desmascaramento da historiografia como empatia pelos dominantes” (cf. Horkheimer, 2007, pp.181-182, correspondência a Adorno de 23 de junho de 1941).

²⁶² Também argumentando contra esta concepção de uma filosofia negativa da história em relação à obra de Adorno (e Foucault), Amy Allen afirma: “precisamente graças ao seu ceticismo em relação ao progresso, Adorno e Foucault são frequentemente lidos como se oferecessem uma filosofia da história negativa, uma *Verfallsgeschichte*, uma história conservadora da história como um processo de declínio e queda. Em contraste a esta interpretação, argumento que uma metodologia alternativa para pensar a história pode ser encontrada no trabalho de Adorno e Foucault. Nem progressiva, nem regressiva, esta metodologia entrelaça genealogias subversivas e vindicativas – e, como tal, reconstrói a história como uma história de progresso e regressão – a serviço de um fim genealógico distinto: uma problematização crítica de nosso momento histórico presente. Esta problematização é parte de um projeto de uma crítica imanente que visa não a uma recusa totalizante ou negação abstrata da herança normativa da modernidade, mas a uma realização mais completa daquela herança e seus ideais de liberdade, inclusão e respeito pelo Outro” (Allen, 2017, pp.187-188). Trata-se, assim, na *Dialética do esclarecimento*, de “uma relação dialética entre aspectos negativos, totalitários, regressivos, bárbaros e amorais do esclarecimento com os seus aspectos positivos, reflexivos e

Em 1999, Karin Bauer já afirmava a aproximação entre a *Dialética* e a *Genealogia da moral* não apenas em termos de temas similares, mas também de modos de argumentar, propondo o conceito de genealogia para uma compreensão mais ampla do projeto filosófico de Horkheimer e Adorno. A genealogia tentaria “superar as limitações e armadilhas da racionalidade e reconhecer a falha da história universal em prestar contas pela dialética do esclarecimento e pelas dimensões regressivas do assim chamado progresso” (Bauer, 1999, p.50). Ou seja, opõe “resistência às apreciações infladas da história e da racionalidade pelo esclarecimento” (idem, p.51) e dá conta do que estava “escondido, reprimido e esquecido pela história convencional” (idem, ibidem).

Allen propõe uma tipologia das genealogias (subversiva, vindicatória e problematizante), todas tendo por núcleo o projeto nietzscheano, mas a primeira propondo a rejeição dos valores vigentes, a segunda visando mostrar a sua justificação e razoabilidade e a terceira, com traços de ambas, “revela tanto os perigos como as promessas contidos nos valores, conceitos ou formas de vida cuja história contingente traça” (idem, p.191) – modelo em que Allen inclui Adorno: “embora Adorno não use o termo ‘genealogia’ ou ‘problematização’ (...) para descrever a sua abordagem da história, ainda assim os contornos de tal abordagem podem ser encontrados em seu trabalho” (idem, pp.191-192), o que a autora relaciona ao seu interesse por Nietzsche, em nota de rodapé.

Além dessa defesa da *Dialética* contra a acusação de teleologia, para Allen, a suposta contradição performativa da *Dialética* e a sua ausência de orientação normativa, postulados por Habermas, estariam resolvidos em um contexto em que o esclarecimento é compreendido como historicamente contingente e analisado em vista da emancipação de tendências também contingentes: se “a relação entre razão e dominação é historicamente contingente e não envolve uma redução da razão *per se* à dominação, então o paradoxo emerge de um certo processo de racionalização e não é interno à razão como tal” (Allen, 2016, p.170).

Martin Saar caracteriza a genealogia como o estudo da constituição do indivíduo pelo poder, tradição teórica que teria sua origem em *Além do bem e do mal* (1886) e, de modo mais acabado, na *Genealogia da moral*, e que encontraria a sua expressão mais

emancipatórios, entre o esclarecimento como dominação e o esclarecimento como capacidade de uma autorreflexão racional” (Allen, 2014, p.14).

elaborada na fase genealógica de Foucault.²⁶³ Como observa Saar, em seus trabalhos, Nietzsche volta-se ao estudo histórico para desafiar “radicalmente convicções filosóficas sobre a moralidade e ajuda[r] a *reinterpretar* fundamentalmente a função social e o papel existencial dos julgamentos morais e ideais” (Saar, 2008, p.297).

Saar afirma que o método genealógico procede por meio de uma historicização crítica de um objeto de estudo que antes não fora historicizado, mas dado como natural. A revelação de sua contingência por meio da exposição de seu vir a ser histórico é o que abre espaço para a crítica. Os objetos selecionados são justamente aqueles que seriam afetados por um tal questionamento, que já porta em si uma dimensão avaliativa (cf. Saar, 2002, pp.233-234). Na *Genealogia da moral*, Nietzsche refere-se aos valores morais. Na *Dialética do esclarecimento*, o que está em jogo é a razão humana, por meio da exposição de sua gênese entrelaçada à dominação, em um processo de esclarecimento agora ressignificado como dominação da natureza.

Nesse sentido, outra característica da genealogia é evidenciada: são investigados valores, ideais, conceitos e instituições em que o autor e o leitor estão fortemente engajados. Como observa Saar, “todas as genealogias têm em comum uma flexibilidade estrutural, uma autoimplicação no fato de que seja quem for que proclame uma crítica genealógica o faz ao criticar aspectos e elementos, talvez até mesmo ‘imagens’, metáforas, padrões de interpretação ou ‘ideologias’ de sua própria cultura ou origem” (Saar, 2002, p.236). Isso é evidente em uma investigação ampla dos valores morais tal como proposta por Nietzsche e no modo empregado pelo filósofo para se dirigir aos seus leitores. As genealogias se caracterizam, assim, por um tipo particular de escrita acionado para “dizer ao sujeito a história dos poderes operantes nele, dizer-lhe a história de seu próprio vir a ser” (idem, *ibidem*) e propor de uma história crítica da própria subjetividade levando em conta as relações de poder atuantes em sua formação (cf. Saar, 2008, p.298).²⁶⁴ Para criar uma forte impressão para confrontar esta “narrativa de poder” já

²⁶³ Como observa Wotling, estudioso de Nietzsche: “opondo-se, em primeiro lugar, à tradicional procura pela essência e, de certa maneira, desqualificando toda ideia de um dado sem origem, a genealogia é inicialmente pesquisa regressiva, que visa a identificar as origens produtoras de um valor, de uma interpretação ou de um processo (moral, religioso, filosófico ou outro qualquer), isto é, identificar as pulsões que lhe deram nascimento; ela é, em segundo lugar, uma pesquisa sobre os valores dos valores assim detectados. O primeiro momento não sendo o alvo da investigação, mas a condição que torna possível o segundo (Wotling, 2013a, p.208).

²⁶⁴ Este voltar-se à subjetividade é uma característica central da genealogia, desde *Genealogia da moral*: “uma dimensão essencial da história genealógica de Nietzsche é narrar a história da moralidade como uma história do processo da formação do sujeito moral” (Saar, 2008, p.301). Há que se levar em conta a importância deste desafio de desvelar o poder em situações antes inconcebíveis e até mesmo de convidar a

estabelecida (idem, ibidem), a artificial naturalidade e a violência oculta sob configurações sociais a que se está habituado (Saar, 2002, p.239), é essencial criar um forte efeito sobre os leitores, por meio da hipérbole e na análise do material antropológico e literário, marcando na memória a violência e a dominação que permeiam a racionalidade. Assim, procede-se, traçando teses experimentais e usando metáforas imaginativas e ilustrações, para estabelecer conexões (entre moralidade e poder no caso de Nietzsche) por meio de “ficções teóricas especulativas ou imagens de pensamento em vez daquilo que é tradicionalmente denominado um argumento histórico” (Saar, 2008, p.308); na “construção de amplas linhas e desenvolvimentos históricos (a emergência e queda de instituições, práticas e normas, etc. durante um período de tempo)” (Saar, 2002, p.239) e uma periodização que se apoia em “‘cenas primárias’ e momentos paradigmáticos que podem tomar a forma de uma distinção cronológica e artificial de certas datas e momentos ou até mesmo biografias individuais” (idem, ibidem).

Na *Dialética*, esta aproximação com o objeto de crítica e com o leitor é evidente, revestindo-se um aspecto paradoxal na medida em que a crítica do esclarecimento é proposta pelo próprio pensamento esclarecido, como autorreflexão; o caráter hiperbólico e retórico das afirmações visa a engajar o leitor. A criação de uma ampla linha histórica pretende fortalecer a tese de que razão e dominação estão entrelaçadas; de que a dominação permeia toda a história humana. Isso se dá por meio da cena paradigmática do mito, que poderia expor na formação do sujeito a origem conjunta de dominação e razão e a sua afinidade. Tal como na proposta de Saar sobre a genealogia são encontrados: “efeitos e dinâmicas de poder por trás e sob os objetos da história já constituídos” (Saar, 2008, p.307) e uma história do *self* narrada como narrativa do poder (idem, ibidem). Isso não implica afirmar que os autores tivessem de partida a intenção de seguir um modelo genealógico nietzscheano, mas há que se considerar as afinidades consideráveis de procedimentos que tornam desconcertante, dentro da tradição da teoria crítica até então e para gerações futuras, a forma e as teses da *Dialética*.

Em artigo publicado em inglês em 2016, Abromeit apresenta a sua concepção da *Dialética* como uma genealogia, que destoa bastante do tom apreciativo de Allen e Saar.²⁶⁵ Ele identifica esta obra não com uma genealogia no sentido nietzscheano, em que

audiência a se reconhecer e problematizar nas narrativas como fatores centrais para a opção estratégica por uma linguagem hiperbólica (idem, pp.309-311).

²⁶⁵ Na defesa do método historicista crítico de Horkheimer dos anos 1930, Abromeit afirma: “Nietzsche critica a busca por origens causais no passado antigo e concentra-se, em vez disso, nas maneiras múltiplas e imprevisíveis pelas quais o significado de conceitos – tais como a moral – são transformados por

“o significado e a função social de algo como a ‘moralidade’ em diferentes épocas históricas não tem nenhum poder teleológico sobre o seu significado no presente”, mas com o procedimento de Martin Heidegger, cujos “esforços em identificar as origens arcaicas dos vícios fundamentais do Esclarecimento moderno e a sua asserção de que a civilização ocidental como um todo está dominada por este conceito de racionalidade fundamentalmente vicioso e relativamente constante” (Abromeit, 2017, pp.22-23).²⁶⁶

Com esta revisão da literatura, não se pretendeu dar respostas definitivas às questões colocadas na literatura, mas apresentar a diversidade de perspectivas e polêmicas em torno da recepção de Nietzsche na teoria crítica, considerando os efeitos das contradições intrínsecas à sua filosofia e entre a sua filosofia e a teoria crítica. Tal revisão teve por objetivo, mesmo quando fez referência a Adorno e à *Dialética*, obra mais discutida na literatura, ressaltar a originalidade do trabalho de Horkheimer e dos seus trabalhos dos anos 1930 para a compreensão da recepção de Nietzsche e para as suas motivações para engajar-se no projeto de uma dialética do esclarecimento.

Pretende-se afirmar, contra uma parte da literatura, que um olhar mais atento sobre os escritos de Horkheimer dos anos 1930 e sobre a *Dialética* revela, em primeiro lugar, que a aproximação de Horkheimer com a filosofia de Nietzsche, que ocorre já nos anos

acontecimentos históricos mais recentes. O significado e a função social de algo como a ‘moralidade’ em diferentes épocas históricas não tem nenhum poder teleológico sobre o seu significado no presente. Heidegger, em contraste, atribui os principais vícios da racionalidade ocidental ao esquecimento da questão do significado do ser, que ocorreu na passagem dos filósofos pré-socráticos para Sócrates e Platão e na tradução de conceitos filosóficos gregos para o latim. Embora certamente o conteúdo do argumento de Horkheimer e Adorno seja diferente do de Heidegger, seus esforços em identificar as origens arcaicas dos vícios fundamentais do Esclarecimento moderno e a sua asserção de que a civilização ocidental como um todo está dominada por este conceito de racionalidade fundamentalmente vicioso e relativamente constante, cujas origens estabelecem os padrões – ou ao menos os limites – de todos os desenvolvimentos subsequentes, têm de fato uma semelhança notável com Heidegger. É nesse sentido em particular que gostaria de descrever a abordagem teórica subjacente ao novo conceito de Esclarecimento de Horkheimer e Adorno como ‘genealógica’: eles buscam compreender uma ampla variedade de precedentes históricos e histórico-intelectuais que exibem sinais reveladores de um conceito inadequado de Esclarecimento que estava predestinado a autodestruir-se desde o início” (Abromeit, 2017, pp.22-23).

²⁶⁶ Além destas fontes acima apresentadas, outros trabalhos sobre a recepção de Nietzsche analisados na elaboração desta dissertação foram: o artigo “Nietzsche and critical theory”, de Peter Pütz, (de 1974), o livro de Gillian Rose (1978) sobre Adorno, o artigo “Nietzsche: les Lumières et la cruauté. De l’interprétation de Nietzsche par la Théorie critique”, de Agnès Gayraud (2010), entre outros, mencionados na bibliografia deste trabalho. Mais recentemente, na recepção brasileira sobre a recepção de Nietzsche na teoria crítica, observe-se a tese de doutorado de Ernani Chaves sobre a sua recepção por Benjamin (Chaves, 1993) e os seus artigos sobre a defesa de Nietzsche das apropriações nacional-socialistas (2010) e sobre os temas nietzscheanos presentes no contexto da investigação sobre a indústria cultural (2014). Maurício Chiarello (2001) menciona o tema em seu livro *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Oswaldo Giacoia Jr. (2008) escreve sobre o tema considerando o estatuto de Nietzsche como *Aufklärer* no artigo “Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração”. O artigo “A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Horkheimer”, de Eduardo Brandão (2017), registra as mudanças na apreciação de Nietzsche por Horkheimer e analisa o protocolo da discussão de 1942.

1930, não implica imediatamente no afastamento do marxismo, mas que ela representa uma complementação subjetiva (ao lado de Freud) da crítica da ideologia. Observa-se também que até mesmo a *Dialética* ainda se apoia em uma base epistemológica marxiana, certamente tendo as suas categorias revistas em nome do presente, como é o procedimento da teoria crítica, expresso desde sua formulação em 1937. Esta base marxista pode ser observada nas discussões de 1939 para a elaboração da *Dialética* e no emprego dos conceitos de reificação e divisão do trabalho nesta obra, acima mencionados. Assim, para os autores, não parece haver uma *incompatibilidade* ou *alternativa* entre Nietzsche e Marx, a par de todas as tensões implicadas nesta aproximação. Também se afirma que, nos anos 1940, a *Aufklärung* não fora abandonada, mas que era forçada à reflexão. Nietzsche, neste contexto, não é um autor contra-esclarecido, mas um representante deste projeto. A par do que afirmariam leituras fascistas de Nietzsche, Horkheimer não situa a letra de sua filosofia como irracionalista, mas como um reflexo das tendências negativas do esclarecimento que contém uma força crítica que, se tornada autorreflexiva, poderia ajudar a salvar o projeto esclarecido.

Por fim, o resultado mais importante ao se problematizar as narrativas que envolvem a relação de Nietzsche por Horkheimer é devolver a originalidade e a agência a Horkheimer, evitando colocá-lo como um passivo receptor das influências de seu tempo e de teóricos que lhe eram próximos, especialmente Adorno. A sua obra dos anos 1930 e 1940 reúne uma diversidade de leituras apropriadas em um pensamento original e o exemplo da recepção de Nietzsche é muito significativo para expor este aspecto de seu pensamento, pelo recorte das questões, pelas associações propostas, as críticas e limitações expostas neste pensamento.

4. Considerações finais

O principal objetivo deste capítulo foi opor a recepção de Nietzsche por Horkheimer aqui apresentada a uma parcela da literatura posterior que diminui a importância desta filosofia na teoria crítica dos anos 1930, conclui pela atribuição do interesse por esta filosofia a Adorno e condena os trabalhos dos anos 1940 com base nesta aproximação, afirmando o seu afastamento do marxismo, o seu caráter contraditório e aporético. Esta visão implica na redução da produção de Horkheimer dos anos 1930 a textos sobre metodologia, ignorando temas de muitos dos seus ensaios no período, e na caracterização do seu pensamento dos anos 1940 como presa da “influência” de Adorno.

Para propor uma compreensão distinta desta recepção, esteve em questão a caracterização da filosofia de Nietzsche, no contexto da Alemanha do período e em sua relação com a teoria crítica. São apresentadas as tentativas de vinculação de Nietzsche com o irracionalismo propagado por teóricos nazistas e o modo distinto como a questão é colocada na teoria crítica, seja em termos do ímpeto libertador desta filosofia nos anos 1930, seja em termos da sua vinculação à crítica corrosiva do esclarecimento na década de 1940. O seu papel na história da filosofia, assim, como antirracionalista ou como *Aufklärer*, se o aproxima de tendências regressivas, por outro lado evidencia também elementos de sua filosofia que favorecem a emancipação. E o seu conflito com o marxismo não implica em uma substituição de um quadro teórico por outro, mas é manejado quando a sua filosofia é empregada como recurso para a compreensão da dominação social. Conclui-se, assim, que a exposição da ambiguidade desta recepção é elucidativa sobre a teoria crítica de Horkheimer.

Considerações finais da dissertação

Nesta dissertação, explicita-se que o papel crucial desempenhado pela filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer é de suporte à investigação dos bloqueios à emancipação subjetivamente fundados, em uma investigação filogenética, ao lado da psicanálise freudiana. Mais do que isso, afirma-se que esta investigação toma forma distinta nos quadros teóricos dos anos 1930 e 1940. Ela consiste, em primeiro lugar, no estudo da manipulação das massas pelo nacional-socialismo através do redirecionamento do ressentimento oriundo da repressão aos instintos contra certos grupos sociais.

O projeto de antropologia da época burguesa levado a cabo por Horkheimer nos anos 1930 identifica que esta sociedade está fundada na renúncia aos instintos, na condenação do egoísmo e em recorrentes revoltas das massas contra os inimigos da classe burguesa. A *Genealogia da moral* é a base da análise psicológica subjacente a esta investigação histórica, a partir das noções de interiorização dos instintos, má consciência, ressentimento e niilismo. Está presente aí a noção de caráter sadomasoquista, elaborada por Fromm, segundo a qual os indivíduos ao mesmo tempo desfrutam da crueldade e se submetem a uma autoridade. Em vista do papel da repressão no desenvolvimento destes traços, a atitude da filosofia de Nietzsche em relação aos instintos e à crueldade é considerada profícua por Horkheimer devido ao seu caráter não repressivo, em contraste com as conclusões tiradas por Freud a partir da postulação de um inato instinto de morte.

A investigação da formação do indivíduo como afirmação subjetiva contra as forças da natureza e a crítica à razão em vista do seu vínculo com a dominação na *Dialética do esclarecimento*, por sua vez, explicitam dois aspectos da individuação: a unidade do sujeito em oposição ao todo explicitada na epopeia, que implica em um afastamento de um todo indiviso e da natureza, e a submissão a um poder mais forte e a negação do eu em face de poderes superiores. A figura do herói épico é essencial à compreensão deste duplo movimento: a epopeia, filiada ao princípio apolíneo, diz respeito à ordenação e à individuação, enquanto o conteúdo da *Odisseia*, o mito de Ulisses, explicita um eu muito fraco que constitui a sua memória, a sua capacidade de renúncia e a sua racionalidade na oposição às potências míticas mas que, não podendo vencê-las pela força, atua por meio do sacrifício. O sacrifício implica um contrato de troca com deuses ou seres míticos que vem a ser fraudado, buscando não trocar equivalentes, mas enganar estas potências por meio da astúcia. Ao mesmo tempo vítima e sacerdote, Ulisses precisa negar a si mesmo para se autoconservar. As metáforas empregadas na

Dialética dizem respeito ao processo de dominação da natureza interna e externa que permeia a civilização e a interiorização do sacrifício significa para o indivíduo que se forma a sua submissão a uma racionalidade que avalia as relações de força e atua de modo tirânico consigo e com os outros. O princípio mítico do destino relativo ao princípio de troca no sacrifício, segundo o qual o preço de tudo deve ser pago, vige ainda no presente, decretando que toda oposição há de ser destruída. Para expor estas tendências, Horkheimer e Adorno fazem referência aos textos do jovem Nietzsche sobre a epopeia e a caracterização do princípio apolíneo e à concepção de troca na *Genealogia da moral*.

As distintas abordagens da relação entre subjetividade e dominação advêm de dois diferentes diagnósticos sobre os bloqueios à emancipação e de distintos quadros teóricos. Nos anos 1930, pretende-se compreender os mecanismos de manipulação das massas que se manifestavam no discurso dos líderes nazistas e identifica-se na repressão aos instintos que permeava a civilização a base das tendências irracionais da atualidade, investigação relacionada às pesquisas empíricas sobre a autoridade. Nos anos 1940, o diagnóstico inerente à investigação da subjetividade envolve o questionamento do conceito de indivíduo, o obscurecimento de sua autonomia, o seu ocaso e até mesmo a afirmação do seu caráter falso ao longo da história. Os sujeitos se vêm reduzidos à conformação ao poder, presos a uma censura interna prévia e a racionalidade aparece subordinada ao poder. Os ideais propagados pela Revolução Francesa perdem sua validade em face de tendências pragmáticas e relativistas que atribuem à autoconservação o valor máximo. Por isso, a filosofia de Nietzsche é acionada para promover uma autorreflexão do esclarecimento sobre as suas tendências regressivas e sobre o seu intrincamento no princípio mítico do destino.

As caracterizações da filosofia de Nietzsche por Horkheimer apresentadas no capítulo três indicam duas importantes vias de sua recepção na teoria crítica. A primeira delas, privilegiada na presente dissertação por se relacionar às origens dos bloqueios à emancipação, diz respeito ao potencial do seu pensamento para compreender a formação subjetiva em sua relação com a autoridade ou, nos anos 1940, em seu vínculo com o poder – que ao mesmo tempo constituem os indivíduos e são reforçados por eles. Central à teoria crítica de Horkheimer, na antropologia da época burguesa dos anos 1930 e na investigação da razão no excuro sobre Ulisses, esta contribuição nietzscheana implica em uma caracterização da filosofia de Nietzsche não apenas totalmente alheia às tendências fascistas e autoritárias do presente, mas sumamente oposta a elas e, mais do que isso, trazendo ainda ferramentas de oposição para o presente. Nos anos 1930, isso se

sustenta no ímpeto antiautoritário do pensamento nietzscheano e em sua psicologia, que postula uma relação não repressiva com os instintos. Nos anos 1940, a exposição nietzscheana do vínculo entre razão e poder na formação da subjetividade é acionada para abrir caminho a uma autorreflexão do esclarecimento.

Além da investigação da racionalidade, a segunda via da recepção de Nietzsche, presente em ensaios dos anos 1930 como “Materialismo e moral”, “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”, “Sobre o problema da verdade”, “Montaigne e a função do ceticismo” e na resenha sobre o livro de Jaspers e, na década de 1940, no segundo excuro da *Dialética*, procura situar Nietzsche dentro do pensamento filosófico, seja em uma história materialista da filosofia que considera as fases do desenvolvimento da classe burguesa e do capitalismo, seja em no desenvolvimento do processo de esclarecimento. Em ambos os casos, a filosofia de Nietzsche é sempre confrontada com problemas do presente, cujas tendências teria vislumbrado com décadas de antecedência. Neste contexto, há uma posição mais ambígua em relação à filosofia de Nietzsche, que, embora reconheça as suas percepções sobre as tendências regressivas de seu tempo que se desenvolveriam no presente, tem um viés mais crítico em relação às limitações do seu pensamento. Isoladas de seu contexto e de uma compreensão da recepção de Nietzsche no período como um todo, estas afirmações podem parecer indicar a simples rejeição desta filosofia. Mas, se é verdade que é nesse contexto que o autor explicita em que pontos Nietzsche se aproxima perigosamente das tendências elitistas, fascistas, positivistas e pragmáticas do presente, por dar suporte à dominação de classe, por ser entusiasta da lei do mais forte, e, em sua atitude antiautoritária, levar adiante uma crítica corrosiva que abre caminho à relativização da verdade e ao esvaziamento de todos os fins não justificáveis em termos de autoconservação, há que se recordar que a sua recusa à resignação, a sua confiança na humanidade e o desprezo por um mundo baseado em valores pragmáticos, na massificação e na ausência de anseio é um potencial de sua filosofia e um protesto contra as próprias tendências em que este filósofo se vê enredado. Deste modo, Horkheimer não afirma uma filiação direta de Nietzsche ao fascismo, mas aponta aspectos do seu pensamento que têm afinidade com a ordem totalitária. Assim, as contribuições de Nietzsche referentes aos aspectos subjetivos da dominação e ao ímpeto de libertação que permeia a sua filosofia, apresentadas nesta dissertação, permitem vislumbrar que, apesar das contundentes críticas, seria equivocado afirmar que Horkheimer rejeitava o seu pensamento e que dele se aproximara devido apenas ao trabalho conjunto com Adorno nos anos 1940. Distintamente, conclui-se que a recepção

de Nietzsche por Horkheimer carrega uma ambiguidade desde o princípio, sendo caracterizada por negações determinadas, de modo similar ao procedimento do autor com relação a diversas escolas e conceitos filosóficos, como observado por Abromeit em relação à sua história materialista da filosofia nos anos 1930 (cf. Abromeit, 2011, p.228).

Apêndice: da tradução de alguns conceitos nietzscheanos e freudianos

- *Instinkt* e *Trieb* (com relação aos textos de Nietzsche, mas especialmente de Freud)

Nesta dissertação, o termo “instinto” é empregado para traduzir *Instinkt* (termo de origem latina) e *Trieb* (de origem germânica). Algumas considerações são necessárias, tendo em vista a controvérsia em torno da tradução de *Trieb*.

No caso da filosofia de Nietzsche, esta dificuldade não concerne ao presente trabalho, pois o termo *Trieb* não chega a ser aqui citado. De todo modo, observe-se que nas traduções para o português aqui referidas, de Paulo César de Souza, *Instinkt* foi traduzido por “instinto” e *Trieb*, por “impulso”, em face da possível acepção biologizante da palavra “instinto”. *Trieb* é menos comum na *Genealogia da moral* do que *Instinkt* e estes termos parecem intercambiáveis em algumas passagens, por exemplo na segunda dissertação, 16, de considerável importância para o presente trabalho por conter a formulação da noção da interiorização dos instintos (cf. Souza, 2005, pp.195ss). Roberto Machado chega até mesmo a postular que Nietzsche usa os termos de modo equivalente (Machado, 2017, p.129, nota 2). Também há que se questionar a acepção biológica que pode ser atribuída ao termo *Instinkt* em vista da sua plasticidade sempre ressaltada pelo autor. Sobre a diversidade dos instintos e a amplidão do termo, observa Machado:

O instinto é força, vontade, atividade; e pode-se aumentar essa lista de sinônimos da terminologia nietzschiana acrescentando potência, energia, intensidade... Entretanto, rigorosamente, o instinto não existe; o que há são instintos múltiplos e heterogêneos. Eles formam um conjunto de forças em que uma força está sempre em relação com outra força, se exerce sempre sobre outra; uma relação que se dá em termos de luta, de imposição, de domínio. Além disso, existe uma diferença qualitativa entre os instintos. Enquanto alguns, como por exemplo os “instintos estéticos”, são considerados fundamentais ou primordiais, outros, como é o caso dos “instintos morais”, são secundários (idem, p.130).

Há que se enfatizar que, para Nietzsche, os instintos são sujeitos a mudanças de sentido, a interpretações, sendo redirecionáveis (para a interioridade, para fora, para distintos objetos), podendo ser sublimados e espiritualizados.

Na teoria freudiana, há uma forte disputa em relação à tradução de *Trieb*. De modo geral, a opção por traduzir *Trieb* por “impulso” ou “pulsão” é justificada na literatura como meio para afastar a acepção inata e biologizante que poderia ser atribuída a “instinto”.²⁶⁷ Com relação aos textos freudianos, no entanto, Souza opta por traduzir tanto *Instinkt* como *Trieb* (que é empregado com maior frequência) por “instinto”. Isso é

²⁶⁷ Souza se refere à posição de Laplanche e Pontalis (1992) em favor do termo pulsão. Para outra defesa da tradução de *Trieb* como “pulsão”, argumentando também em relação às consequências da tradução por “instinto” para a responsabilidade e a hereditariedade, cf. Estevão, 2012.

justificado porque este termo propiciaria um equivalente “amplo, vago e rico em associações” e por considerar que o conceito de instinto não se restringe ao comportamento animal e hereditário como afirmam Laplanche e Pontalis (cf. Souza, 2010). O termo “pulsão”, preferido na tradição francesa, especialmente em Lacan, por sua vez, é criticado por este tradutor por ser um neologismo. É interessante notar a mudança de posição de Souza, mas há que se considerar que, em vista da incerteza se Freud visa o biológico ou não a cada vez que aciona estes termos, esta opção do tradutor parece muito mais isentá-lo de proferir uma interpretação do que propriamente criar um viés biológico.

Horkheimer, em “Egoísmo e movimento de libertação”, emprega o termo *Trieb*, seja isoladamente, seja em forma composta, com muito maior frequência do que *Instinkt*. Mas em *Eclipse da razão*, um de seus trabalhos escritos em inglês, observa-se a presença de “*instinct*” e “*impulse*” com frequência similar. “*Instinct*” (em inglês) não parece indicar exclusivamente uma disposição inata e assim como “*impulse*” (ER, p.94; 137;144), sempre sendo considerada a impossibilidade do sucesso da repressão em aniquilá-lo.

No presente trabalho, tendo em vista o fato de serem abordados quadros teóricos distintos, emprega-se a tradução de *Trieb* por “instinto”. O termo *Triebregung*, empregado em algumas passagens aqui citadas de textos de Fromm e Horkheimer, foi traduzido como “impulso instintual” para manter a acepção de “movimento” explícita neste termo composto.

Esta opção de tradução de *Trieb* por “instinto” oferece o benefício do sentido mais amplo do termo “instinto”, que permite a transição entre distintos quadros teóricos nietzscheano e freudiano, e é justificável uma vez que, na letra do texto de Horkheimer, não existe uma diferenciação clara entre *Instinkt* e *Trieb*. É essencial ressaltar que esta opção diz respeito exclusivamente aos objetivos do presente trabalho, à filosofia de Horkheimer em interação com Nietzsche e Freud, e não se pretende com isso firmar uma posição sobre a obra destes autores em si tendo em vista o impacto das escolhas de tradução destes termos. Tampouco se pretende negar a especificidade dos conceitos de *Trieb* e *Instinkt* tal como empregados por Nietzsche e Freud (amplamente discutida na literatura de comentário), nem a fluidez de sentido em diferentes momentos de suas trajetórias intelectuais (cf. Assoun, 1989).

Além disso, ainda tendo em vista os propósitos e temas do presente trabalho, a possível ambiguidade biológica do termo “instinto” é profícua pois expressa justamente o que está em disputa na oposição de Horkheimer a concepções inatas da “natureza

humana” em antropologias filosóficas tradicionais e até mesmo na noção freudiana de instinto de morte, contra os quais é contraposta a exposição das origens históricas da estrutura instintual inerente à sociedade burguesa.

- *Umwertung* (Nietzsche)

Optou-se por seguir a tradução de *Umwertung* por “transvaloração”, termo consagrado por Rubens Rodrigues Torres Filho na coleção *Os pensadores* e empregado por comentadores brasileiros, como Oswaldo Giacoia Jr. e Scarlett Marton. No entanto, vale pontuar que em uma edição brasileira de *Genealogia da moral* (Cia das Letras), Paulo César de Souza traduz este termo por “tresvaloração”, ainda que reconhecendo a validade de outras opções, como a *transvaloração*. Cf. nota do tradutor em *Ecce homo* (Nietzsche, 2008 - EH, pp.110-1, nota 5).

- *Verdrängung e Unterdrückung* (Freud)

Seguindo a tradução de Paulo César de Souza, opta-se traduzir *Verdrängung* por “repressão”, pois trata-se de um termo mais disseminado e coloquial, reconhecendo-se, no entanto, a possibilidade de sua tradução por recalque. O termo *Unterdrückung*, quando empregado na *Dialética do esclarecimento*, foi traduzido por Guido Antonio de Almeida como repressão, uma opção coerente, tendo em vista que nem sempre os dois termos são diferenciáveis (cf. Souza, 2010 em relação a Freud). A exceção a estas diretrizes é a tradução de alguns trechos do francês para o português em que a diferença entre *représsion* e *refoulement* se fez relevante (a passagem em questão está explicitada em nota de rodapé). Novamente nesta opção, este trabalho foi orientado pelo interesse em privilegiar um termo mais genérico (repressão), em vista da referência de Horkheimer a distintos quadros teóricos.

- *Wille zur Macht* (Nietzsche)

Optou-se por verter o conceito nietzscheano de *Wille zur Macht* por “vontade de potência” em detrimento de “vontade de poder”. Em primeiro lugar, porque este conceito tem uma formulação muito ampla, referindo-se a uma vontade de impor sua interpretação, “instinto de liberdade”, “impulso mais forte e afirmador da vida” (GM, II-12;18, III-18). Traduzi-lo como “vontade de poder” pode acarretar, dependendo da concepção de

“poder” que o leitor tenha em mente, uma redução de seu sentido²⁶⁸ e um viés pejorativo, ao ser compreendido como almejando à dominação social, governo, poder político, condutas que, a par da sua cruzada contra o igualitarismo e do seu desgosto pelas massas, Nietzsche não pretendia fomentar.²⁶⁹ Disso também decorre um segundo motivo para esta escolha: evitar reforçar preconceitos com relação à filosofia nietzscheana ocasionados pelas leituras nacional-socialistas de sua obra.

Entre tradutores e comentadores, Rubens Rodrigues Torres Filho, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Scarlet Marton, Fernando Costa Mattos, entre outros, optam pelo termo “vontade de potência”, ao passo que, por exemplo, Giacoia Jr. e Paulo César de Souza²⁷⁰ preferem “vontade de poder”. Ainda que as partes reconheçam as limitações de cada escolha, pode-se afirmar brevemente que a divergência gira em torno de: a opção por potência para evitar o risco de “tomar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir - sem que seja essa a intenção - para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano)” (Marton, 1997, p.10); ou da escolha de “poder” de modo a “evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência - o que certamente contraria a intenção de Nietzsche -, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação” (Giacoia Jr., 1997, p.52, nota 1). Ainda que reconhecendo suas limitações, a opção pelo termo “potência” no presente trabalho leva em conta a particularidade e o contexto histórico da recepção de Nietzsche na teoria crítica pois, como observado no capítulo três desta dissertação, Horkheimer (assim como outros colegas no Instituto) procura justamente preservar a sua filosofia de leituras que o associavam ao nacional-socialismo.

²⁶⁸ Sobre a maior abrangência de sentido do termo potência e a conotação política que o termo poder carrega, cf. Mattos, 2013, pp.27-28, nota 4).

²⁶⁹ Veja observações de Moura: “ele não deixará de observar que o poder político embrutece, que as classes dirigentes são eminentemente criticáveis” (Moura, 2015, p.207), não identificando a potência à posição socioeconômica, a poder político ou governo. Exemplo disso seria a passagem “Do novo ídolo”, de Zarathustra, em que Nietzsche ataca o Estado e a sede de poder: “Vede esses supérfluos! Adquirem riquezas e com elas se tornam mais pobres. Querem o poder e, primeiro, a alavanca do poder, muito dinheiro – esses indigentes” (Nietzsche, 2011, p.50), entre outros aforismos citados por Moura.

²⁷⁰ Justificado por Souza em notas a ABM, pp.199-201 em nome de uma suposta maior abrangência do termo “poder”.

Referências

Trabalhos de Horkheimer / Horkheimer e Adorno

- Adorno, T. (2003). "Reflections on Class Theory" [1942]. Translated by Rodney Livingstone. In: Tiedemann, R. (ed.). *Can on Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*. California: Stanford University Press.
- _____. (2008). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Bico do Azougue.
- _____. (2009). *In Search of Wagner*. Translated by Rodney Livingstone. London/New York: Verso.
- Adorno, T.; Anders G.; Horkheimer, M. et al. (2001). Discussion of a Paper by Ludwig Marcuse on the Relationship of Need and Culture in Nietzsche [1942]. Translated by Michael Winkler and Richard Wolin. *Constellations*, 8(1), pp.130-135. DOI: <http://doi.org/10.1111/1467-8675.00219>.
- Adorno, T.; Gadamer, H.-G.; Horkheimer, M. (2000). "Nietzsche et nous: Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer & Hans-Georg Gadamer" [1950]. In: Gadamer, H.G. *Nietzsche l'antipode: Le Drame de Zarathoustra*. Traduit par Christophe Davidem Paris : Editions Allia.
- Adorno, T.; Horkheimer, M. (2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [1944]. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2013). *Le Laboratoire de la Dialectique de la Raison* [1939-1946]. California : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Horkheimer, M. (1937). Bemerkungen zur Jaspers 'Nietzsche' [1937]. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang 6, pp.407-414.
- _____. (1941). Preface [1941]. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.195-199.
- _____. (1941a). The End of Reason [1941]. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.366-388.
- _____. (1949). "Authoritarianism and Family Today" [1949]. In: Anshen, R. (ed.). *The family: its function and destiny*. New York: Harper & Brothers.
- _____. (1978). "La philosophie de la concentration absolue" [1938]. Traduit par Jean-Pierre Pesron. *Théorie critique : essays*. Paris : Payot.
- _____. (1980). "Teoria Tradicional e teoria crítica" [1937]. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. *Benjamin, Walter; Horkheimer, Max; Habermas, Jürgen; Adorno, Theodor. Textos escolhidos* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1985-). *Gesammelte Schriften*. Schmidt, A. und Noerr, G. S. (hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- _____. (1986). *Ocaso* [1926-1931]. Traducción de José M. Ortega. Barcelona: Anthropos.
- _____. (1989). "The Jews and Europe" [1939]. Translated by Mark Ritter. In: Bronner, S. and Kellner, D. (eds.) *Critical Theory and Society: a Reader*. New York: Routledge.

- _____. (1990). "The Authoritarian State" [1940]. In: Arato, A. and Gebhardt, E. (org.). *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- _____. (1993) "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History" [1930]. Translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer and John Torpey. In: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Massachusetts: MIT Press.
- _____. (1993a). "Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era" [1936]. Translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer and John Torpey. In: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Massachusetts: MIT Press.
- _____. (1993b). "Montaigne and the Function of Skepticism" [1938]. Translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer and John Torpey. In: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Massachusetts: MIT Press.
- _____. (1993c). "Remarks on philosophical anthropology" [1935]. Translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer and John Torpey. In: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Massachusetts: MIT Press.
- _____. (1996). "Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment" [1946]. In: Schmidt, J. (ed.). *What is Enlightenment: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1999). A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais [1931]. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado e Maria Isabel Loureiro. *Praga: estudos marxistas*, n.7, pp.121-132.
- _____. (2000). Sobre a metafísica do tempo de Bergson [1934]. Tradução de Maurício G. Chiarello. *Cadernos de filosofia alemã*, 6, pp.61-83. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i6p61-83>.
- _____. (2002). "Art and Mass Culture" [1941]. Translated by Matthew J. O'Connell. In: *Critical theory: selected essays*. New York: Continuum.
- _____. (2002a). "The Latest Attack on Metaphysics" [1937]. In: *Critical theory: selected essays*. New York: Continuum.
- _____. (2007). *A Life in Letters: Selected Correspondence*. Translated by Manfred D. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Nebraska: University of Nebraska Press.
- _____. (2011). "Prefácio para a reedição". Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2011a). "Autoridade e família" [1936]. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2011b). "Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea" [1934]. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2011c). "História e psicologia" [1932]. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria Crítica I*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2011d). "Materialismo e metafísica" [1933]. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva.

- _____. (2011e). “Materialismo e moral” [1933]. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2011f). “Sobre o problema da verdade” [1935]. Tradução de Hilde Cohn. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2012). *Critique of Instrumental Reason* [1957-1967]. London/New York: Verso Books.
- _____. (2013). *Eclipse of Reason* [1947]. New York: Oxford University Press.
- _____. (2014). “Sketch for a novel on Neville Chamberlain”. Translated by Nicholas Walker. *Radical Philosophy*, 184, pp.29-35.
- _____. (2015). *Eclipse da razão* [1947]. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (2016). On the Sociology of Class Relations [September-November 1943]. *nonsite.org*. Recuperado de: <http://nonsite.org/the-tank/max-horkheimer-and-the-sociology-of-class-relations> [acesso: 16.11.2017].

Trabalhos de Nietzsche

- Nietzsche, F. (1996). “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. São Paulo: 7 Letras.
- _____. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1999). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Colli, G. Montinari, M. (eds.). Berlin; New York; München: de Gruyter/DTV.
- _____. (1999a). “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. In: *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (2001). *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2004). *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma história do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2005a). *Humano demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2005b). “A visão dionisíaca do mundo”. In: *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2005c). “Sócrates e a tragédia”. In: *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2006). *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007). *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2008). *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (s/d.). *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche*. Colli, G.; Montinari, M. (eds.). <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (acesso em 19.02.2018).

Literatura secundária

Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.

_____. (2013). “Max Horkheimer et le concept matérialiste de la cultura”. In: I. MacDonald; P.-F. Noppen; G. Raullet. *Les normes et le possible: héritage et perspectives de l'École de Francfort*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

_____. (2017). Genealogia e historicismo crítico: dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno. Tradução de Simone Fernandes. *Cadernos de filosofia alemã*, 22(2), pp.13-38.

Allen, A. (2014). Reason, Power and History: Re-reading the *Dialectic of Enlightenment*. *Thesis Eleven*, 120(1), pp.10-25. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0725513613519588>.

_____. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

_____. (2017). “Adorno, Foucault, and the End of Progress: Critical Theory in Postcolonial Times”. In: Deutscher, P. e Lafont, C. (eds.). *Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Order*. New York: Columbia University Press.

Araldi, C. (2009). As criações do gênio – ambivalências da “metafísica da arte” nietzschiana. *Kriterion*, 119, pp.115-136.

Aschheim, S.E. (1994). *The Nietzsche Legacy in Germany - 1890-1990*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Assoun, P.L. (1989). *Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense.

Bauer, K. (1999). *Adorno's Nietzschean narratives: critiques of ideology, readings of Wagner*. New York: State University of New York Press.

Benjamin, J. (1977). The end of internalisation: Adorno's social psychology. *Telos*, 31, pp.42-64.

_____. (1978). Authority and the Family revisited: or, a world without fathers?. *New German Critique*, 13, Special Feminist Issue, pp.35-57.

- Benjamin, W. (2005). “Sobre o conceito de história”. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: Löwy, M. (ed.). *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo.
- Bonß, W. (1984). “Critical Theory and Empirical Social Research: some observations”. Translated by Barbara Weinberger. In: Bonß, Wolfgang (ed.). Fromm, E. *The working class in Weimar Germany: a psychological and sociological study*. Warwickshire: Berg Publishers.
- Boussière, A. (2017). « Le Pouvoir de la Musique : Ulysse et la Régression da l’Écoute ». In: Genel, K. (dir.). *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d’inventaire*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.
- Brandão, E. (2017). “A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Horkheimer”. *Cadernos de filosofia alemã*, 22(2), pp.39-48. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p39-48>.
- Breuer, S. (1993). “The Long Friendship: Theoretical Differences Between Adorno and Horkheimer”. In: Benhabib, S.; Bonß, W.; McCole, J. (org). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.
- Brunkhorst, H. (2000). The Enlightenment of Rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno’s *Dialectic of Enlightenment*. *Constellations*, 7(1), pp.133-140. DOI: <http://doi.org/10.1111/1467-8675.00175>.
- Brusotti, M. (2014). “O autoapequenamento do homem na modernidade. Estudo sobre *A Genealogia da moral* de Nietzsche”. In: André L. M. Garcia; Lucas Angioni (orgs.). *Labirintos da filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: Editora PHI.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press.
- Chaves, E. (1993). *Mito e história: um estudo da recepção de Nietzsche em Walter Benjamin* (Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP).
- _____. (2003). “Considerações Extemporâneas acerca das ‘Teses’ *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin”. In: *No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-Tatu.
- _____. (2004). Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte. *Revista Ethica*, RJ, 11, pp.45-66.
- _____. (2010). “Não se pode falar de Nietzsche sem relacioná-lo claramente à atualidade”. O Nietzsche “francês” nas páginas da *Zeitschrift für Sozialforschung*. *Cadernos de filosofia alemã*, 16, pp.147-165. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i16p147-165>.
- _____. (2014). *Não há trágico na indústria cultural: Nietzsche e Adorno, mais uma vez*. *Limiar*, 1(2), pp.259-277.
- Chiarello, M. (2001). *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. São Paulo: Editora da Unicamp.
- Christ, J. & Genel, K. (1999). « Avant-propos ». In: *Le laboratoire de la Dialectique de la raison [1939-1946]*. California: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.
- Comay, R. (2000). Adorno’s Siren Song. *New German Critique*, 81, pp.21-48.
- Cook, D. (2014). *Adorno on Nature*. London ; New York : Routledge.

- Dubiel, H. (1985). *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*. Translated by Benjamin Gregg. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Estevão, I. R. (2012). Retorno à querela do *Trieb*: por uma tradução freudiana. *Cadernos de filosofia alemã*, 19, pp.79-106. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i19p79-106>.
- Fleck, A. (2016). Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno. *Cadernos de filosofia alemã*, 21(2), pp.13-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p13-29>.
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização* In: *Obras completas Vol. 18 (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. (2010a). “Tipos de adoecimento neurótico”. In: *Obras completas Vol. 10 (1911-1913)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. (2010b). “Repressão”. In: *Obras completas Vol. 12 (1914-1917)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. (2010c). “‘O homem dos lobos’ e outros textos”. In: *Obras completas Vol. 14 (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. (2010d). “Além do princípio do prazer”. In: *Obras completas Vol. 14 (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. (2011). “Psicologia das massas e análise do eu”. In: *Obras completas Vol. 15 (1920-1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- Fromm, E. (1965). “O dogma de Cristo”. Tradução de Waltensir Dutra. In: *O dogma de Cristo e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1977). “Caracterologia Psicanalítica e sua Relevância para a Psicologia Social”. In: *A crise da psicanálise: ensaios sobre Freud, Marx e psicologia social*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1977a). “Método e função de uma psicologia social analítica”. In: *A crise da psicanálise: ensaios sobre Freud, Marx e psicologia social*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1984). *The working class in Weimar Germany: a psychological and sociological study*. Warwickshire: Berg Publishers.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Gatti, L. (2013). “Theodor W. Adorno: indústria cultural e crítica da cultura”. In: Nobre, M. (org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus.
- Gayraud, A. (2010). Nietzsche: les Lumières et la cruauté. De l’interprétation de Nietzsche par la Théorie critique. *Astérior*, 7, <http://asterion.revues.org/1585> (acesso em 13.02.2016).
- Genel, K. (2010). L’approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno. *Astérior*, 7, <http://asterion.revues.org/1611> (acesso em 03.06.2015).
- _____. (2013). *Autorité et emancipation: Horkheimer et la Théorie critique*. Paris: Payot.
- Giacoaia Jr, O. (1997). “Nota do tradutor”. In: Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume.

- _____. (2005). *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF.
- _____. (2008). Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Revista de Filosofia Aurora*, 20(27), pp.243-259.
- Golomb, J. & Wistrich, R. (2002). "Introduction". In: Golomb, J. & Wistrich, R. (eds.). *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Haber, S. (2014). Patologias da autoridade: alguns aspectos da noção de "personalidade autoritária" na Escola de Frankfurt. Tradução de Hélio Alexandre da Silva. *Princípios revista de filosofia*, 21(36), pp.337-360.
- Habermas, J. (2002). *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2007). Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer. Tradução de Maurício Chiarello. *Revista Educação e Filosofia*, v.21, n. 42, pp.273-293.
- Helmling, S. (2005). "Immanent Critique" and "Dialectical Mimesis" in Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment. *boundary 2*, 32(3), pp. 97-117. DOI: <https://doi.org/10.1215/01903659-32-3-97>.
- Jay, M. (1984). *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- _____. (2008). *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de pesquisas sociais*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Jacobs, J. (2015). *The Frankfurt School, Jewish Lives and Antisemitism*. New York/London: Cambridge University Press.
- Julião, J. N. (2016). Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão. *Cad. Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, 37(1), pp. 271-296.
- Kellner, D. (2000). Nietzsche's Critique of Mass Culture. *International Studies in Philosophy*, 31(3), pp.77-89.
- Laplanche, J.; Pontalis, J.-B. (1992). *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes.
- Lee, N-N. Sublimated or Castrated Psychoanalysis? Adorno's Critique of the Revisionist Psychoanalysis: An Introduction to 'The Revisionist Psychoanalysis'. *Psychoanalysis and Social Criticism*, 40(3), pp.309-325. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453713520162>
- Löwith, K. (2014). *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martins. São Paulo. Editora Unesp.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo.
- Lukács, G. (1966). "Nietzsche como precursor de la estética fascista". In: *Aportaciones a la historia de la estética*. Traducción de Manuel Sacristan. Mexico: Editorial Grijalbo.

- _____. (1968). *El Asalto a la Razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Traducción de Wenceslao Roces. Barcelona; Mexico: Ediciones Grijalbo.
- _____. (2012). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2015). “Prefácio do autor (1962)”. In: *A teoria do romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34.
- Mann, T. (2000). “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia [1947]”. In: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2015). “O lugar de Freud na história do espírito moderno” [1929]. In: *Pensadores modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer*. Tradução de Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Zahar.
- Machado, R. (2005). “Introdução: arte, ciência e filosofia”. In: Machado, R. (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia: textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2006). *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2017). *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra.
- Marin, I.; Nobre, M. (2012). Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, 20, pp.101-122. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i20p101-122>.
- Marton, S. (1997). “A terceira margem da interpretação - apresentação”. In: Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume.
- Mattos, F. C. (2013). *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva.
- Mezan, R. (1997). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Montinari, M. (1999). Interpretações nazistas. Tradução de Dion Davi Macedo. *Cadernos Nietzsche*, 7, pp.55-77.
- Moura, C. A. (2014). *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes.
- Müller-Lauter, W. (2002). “Experiences with Nietzsche”. In: Golomb, J. & Wistrich, R. (eds.). *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nobre, M. (2001). *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre “História e consciência de classe”*. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2013). “Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: Nobre, M. (org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus.
- Noerr, G. S. (2001). Toward a Critique of Consumer Society. *Constellations*, 8(1), pp.136-143. DOI: <http://doi.org/10.1111/1467-8675.00220>.

- _____. (2002). "Editor's Afterword" In: Adorno, T; Horkheimer, M. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr; Translated by Edmund Jephcott. California: Stanford University Press.
- Noppen, P.-F. (2017). « L'idée d'une rationalité mimétique. L'argument de *La dialectique de la raison* ». In: Genel, K. (dir.). *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Paschoal, A. (2013). Entre a *décadence* e a *Rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. *Cadernos de filosofia alemã*, 21, pp.11-30.
- _____. (2014). *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas.
- Pollock, F. (1941). Is National Socialism a New Order? *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.440-455.
- _____. (1941a). State capitalism. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.200-225.
- Rath, N. (1987). „Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos“. In: Reijen, W.; Noerr, G. S. (eds.). *Vierzig Jahre Flaschenpost, 'Dialektik der Aufklärung': 1947 bis 1987*. Frankfurt: Fischer.
- Raulet, G. (2017). « Ulysse, victime ou prêtre ? La part de duperie inhérent au sacrifice ». In: Genel, K. (dir.). *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Reijen, W. van; Bransen, J. (2002). "The Disappearance of Class History in 'Dialectic of Enlightenment': A Commentary on the Textual Variants (1944 and 1947)". In: Adorno, T; Horkheimer, M. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr; Translated by Edmund Jephcott. California: Stanford University Press.
- Repa, L. S. (2017). Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940. *Cadernos de filosofia alemã*, 22(2), edição especial Max Horkheimer, pp.93-109. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p93-109>.
- Rose, G. (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press.
- Rouanet, S. P. (1986). *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Rugitsky, F. (2013). "Friedrich Pollock: limites e possibilidades". In: Nobre, M. (org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papirus.
- _____. (2017). Crises e transformações do capitalismo – o diagnóstico de época de Friedrich Pollock. *Cadernos de filosofia alemã*, 22(2), edição especial Max Horkheimer, pp.111-134. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p111-134>.
- Saar, M. (2002). Genealogy and Subjectivity. *European Journal of Philosophy*, 10(2), pp.231-245. DOI: <http://doi.org/10.1111/1468-0378.00159>.
- _____. (2008). Understanding Genealogy: History, Power and the Self. *Journal of Philosophy of History*, 2, pp.295-314. DOI: <http://doi.org/10.1163/187226308X335976>.
- Schmidt, A. (1986). „Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers“. In: Schmidt, A.; Altwicker, N. (eds.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*.

- _____. (1993). "Max Horkheimer's intellectual physiognomy". In: Benhabib, S.; Bonß, W.; McCole, J. (org). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.
- Schmidt, J. (1998). Language, Mythology and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*. *Social Research*, 65(4), pp.807-838.
- _____. (2007). The "Eclipse of Reason" and the End of the Frankfurt School in America. *New German Critique*, 100, pp.47-76.
- _____. (2016). "Racket", "Monopoly" and the *Dialectic of Enlightenment*. *nonsite.org*. Recuperado de: <http://nonsite.org/the-tank/max-horkheimer-and-the-sociology-of-class-relations> [acesso: 16.11.2017].
- Souza, P. C. de. (2005). "Notas". In: Nietzsche, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma história do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010). *As palavras de Freud*. São Paulo: Companhia das letras.
- Stegmaier, W. (2011). Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de *Ecce Homo*. Tradução de João Paulo Simões Vilas Bôas. *Trans/Form/Ação*, 34(1), pp.173-206.
- Stirk, P. (1992). *Max Horkheimer: a new interpretation*. Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- Stoegner, K. (2017). "Para além do Princípio de Gênero": Horkheimer e Adorno sobre o Problema de Gênero e Identificação. Tradução de Mariana Fidelis, Ana Cláudia Lopes Silveira e Fabiana Del Mastro. *Cadernos de filosofia alemã*, 22(2), edição especial Max Horkheimer, pp.135-151. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p135-151>.
- Weber, M. (2004). "Ciência como vocação". In: *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany da Mota. São Paulo: Editora Cultrix.
- Wellmer, A. (2000). The Death of the Sirens and the Origin of the Work of Art. *New German Critique*, 81, Dialectic of Enlightenment, pp.5-19.
- Whitebook, J. (1995). *Perversion and Utopia: a Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.
- _____. (2000). The *Urgeschichte* of Subjectivity Reconsidered. *New German Critique*, 81, Dialectic of Enlightenment, pp.125-141.
- Wolin, G. S. (2001). Introduction to the Discussion of 'Need and Culture in Nietzsche'. *Constellations*, 8(1), pp.127-129. DOI: <http://doi.org/10.1111/1467-8675.00220>.
- Wotling, P. (1997). « Der Weg zu den Grundproblemen »: Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche. *Nietzsche Studien*, 26(1), pp.1-33. DOI: <http://doi.org/10.1515/niet.1997.26.1.1>.
- _____. (2011). *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- _____. (2013). *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla.

_____. (2013a). Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. Tradução de Ivo da Silva Júnior. *Cadernos Nietzsche*, 32, pp.203-232. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422013000100009>.