

A ALIENAÇÃO DO INDIVÍDUO EM MAX HORKHEIMER

Leila Silvia Latuf Seixas Tourinho¹

RESUMO:

O presente artigo busca analisar os fenômenos da alienação à luz do pensamento horkheimeriano, embasado nas transformações sociais e históricas nas quais o indivíduo vê-se inserido. Analisam-se alguns ensaios da década de trinta e quarenta, do século passado, que retratam as contradições sociais, traduzindo-as em reflexões: a racionalização dominante do pensamento e a indiferenciação do indivíduo no mundo moderno. O objetivo deste trabalho é mostrar o estatuto filosófico que o conceito de indivíduo e sua conseqüente alienação ocupam no pensamento do autor, como também a contradição da razão, que cada vez mais fortalecida torna o indivíduo enfraquecido na tarefa de servir à humanidade. Enfatizar que a razão encontra-se eclipsada e não destruída, permite creditar ao autor a confiança que deposita no indivíduo, na condução de uma vida humana digna.

Palavras-Chave: Max Horkheimer, teoria crítica, alienação; indivíduo, sociedade, razão.

ABSTRACT

This paper seeks to analyze the phenomena of the individual's alienation in light of Horkheimer's thoughts, grounded by the social and historical transformations in which the individual found themselves inserted. Some essays from the thirties and forties of the past century. They portray social contradictions translating them into reflections: the rationalization of the dominant thought and the non differentiation of the individual in the modern world. The objective of this work is to show the philosophical statute which the concept of individual and its subsequent alienation occupy in the philosopher's thought, as well as the contradiction of reason, more and more empowered, but at the same time, making it weak in the task of serving humanity. Emphasize that the reason is eclipsed and not destroyed credit to the author the trust he places in the individual to conduct a dignified human life.

Key Words: Max Horkheimer, critical theory, alienation, the individual, society, reason.

1. As primeiras intenções de Max Horkheimer

Falar de Max Horkheimer é falar da história da Escola de Frankfurt, fundada em 1923 com o nome do Instituto de Pesquisa Social. A entrada de Horkheimer no Instituto, após Carl Grünberg, criou uma convergência para o desenvolvimento da teoria marxista, por meio de discursos menos explosivos, sem, no entanto, ignorar os sofrimentos da humanidade. Havia no tom próprio de Horkheimer uma esperança implícita de que os conhecimentos efetivos, e não as ideologias sublimantes, serviriam ao homem como meios para introduzir o sentido e a razão no mundo. Um tema para o qual Horkheimer estabelece um olhar de “ideia de vida”,

¹ Mestre em Filosofia pela PUC-SP. Professora de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre/MG.

um “*noyau vivant*”, fio condutor de todo seu pensamento diante de situações que o homem não domina e não controla: o sofrimento humano, a finitude e a agressividade na relação com seu semelhante.

Horkheimer buscava superar a crise do marxismo associado-a aos desenvolvimentos da época no campo da ciência e da filosofia. Esse deslocamento, alicerçado num alargamento das perspectivas de compreensão sociológica, baseado na interpretação não dogmática da teoria marxista, está articulado no trabalho conjunto entre os campos da psicologia e da psicanálise, da história, da economia e notadamente, da sociologia. Constitui-se assim, uma “comunidade de trabalho” na qual a filosofia e as ciências especializadas atuam em ação recíproca.

Observa-se um grande diferencial em relação às ideias iniciais do Instituto, que não pode ser reduzido ao *status* de um mero detalhe: Horkheimer considera que a contradição entre o desenvolvimento técnico, científico e industrial da sociedade e a miséria humana reinante, precisa ser levada em consideração, na contramão de qualquer otimismo evolucionário. Isso constituiu uma nova proposta ancorada nas questões das relações entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as modificações do ambiente cultural.

Em seu discurso inaugural como diretor do Instituto, intitulado “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, proferido em 24 de janeiro de 1931, Horkheimer² aponta na direção de uma teoria que reconheça a existência concreta dos indivíduos, sem, no entanto tomar esse indivíduo como princípio constitutivo único da existência humana.

Segundo Horkheimer³, Hegel liberou a autorreflexão – meio da filosofia – dos grilhões da introspecção, em cuja base se apoiava e remeteu à história a questão da essência humana, o problema do sujeito autônomo criador da cultura: “é no trabalho da história que ele se dá uma forma objetiva”. E vai mais longe ao afirmar que, para Hegel, a estrutura do espírito objetivo, que realiza na história os conteúdos culturais do espírito absoluto, não emerge mais da análise crítica da personalidade, mas da lógica dialética universal. “A determinação [*Bestimmung*] do particular cumpre-se no destino do universal; a essência, o conteúdo substancial do indivíduo

² Para Horkheimer, o idealismo anterior a Hegel, como, por exemplo, de Kant, tinha como pano de fundo uma filosofia social, da qual apenas o indivíduo racional era “a única fonte dos princípios constitutivos de cada esfera cultural: a essência da cultura e suas articulações podem ser entendidas somente a partir da dinâmica da pessoa, a partir dos modos originais da atividade do ‘eu’ espontâneo” (Max HORKHEIMER, *A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*, p. 122).

³ Da mesma forma que a classe em Lukács tem a primazia em relação aos seus membros individuais, por se constituir em uma totalidade, em Hegel a determinação (*Bestimmung*) do particular cumpre-se no destino do universal.

não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence.” Esta é a filosofia social que Horkheimer quer transformar.

Para isso, mira seu ataque na função transfigurativa [*Verklärung*] dessa interpretação filosófica. Conforme entende Horkheimer, essa operação realizada por Hegel, que explicava a vida do indivíduo por meio da vida dos povos e do Estado e não em referência à vida cotidiana e efetiva, dá ao indivíduo um caráter de mero espectador social. “O pensamento que mantém na história universal essa essência substancial, a ideia, faz parecer filosoficamente irrelevante o declínio do indivíduo”⁴. Interessante notar que Horkheimer já identificava o declínio do indivíduo treze anos antes de proferir sua palestra na Columbia University, em Nova York, sob o título “Ascensão e declínio do indivíduo”.

Seguindo a tradição da dialética marxista, o filósofo conduz seu pensamento à reformulação do problema da conexão entre a existência particular e a razão universal, isto é, na inserção dialética dos problemas filosóficos no processo empírico, procurando encontrar uma solução para o que até então considerava certa carência da filosofia e também das ciências empíricas.

Gagnebin observa que a grande dificuldade da dialética é a partida da ‘experiência individual’ [*individuelle Erfahrung*] como alavanca para uma reflexão crítica sobre o contexto social mais amplo. Da leitura de Adorno, Gagnebin destaca a observação de que Hegel não só hipostasiou a ‘sociedade burguesa’ [*bürgerliche Gesellschaft*], como também sua categoria fundamental, ‘o indivíduo’, que continua sendo tomado, de forma ingênua, como um dado irreduzível dissolvido na teoria do conhecimento. Nas palavras de Gagnebin⁵:

[...] que o indivíduo ‘enquanto tal’ seria tão ilusório como seu exato pendente, ‘o todo’, ou ainda, dito de maneira mais polêmica: se há algo de instigante, talvez até de ‘esperançoso’ (...) na ‘experiência individual’, este algo não pode se situar numa substância determinada, numa essência positiva que se salvaria do processo global de alienação e de destruição, num indivíduo residual, mas incólume, que sobreviveria milagrosamente ao desastre.

Isso posto, pode-se afirmar que o interesse de Horkheimer, nesse momento, encontra-se na forma da ciência personificada na crítica do existente e com isso concede ao Instituto uma tarefa não cumprida até aquele momento, a reflexão sobre os problemas filosóficos-sociais estabelecendo para isso o nexos entre os elementos filosóficos do marxismo e o conhecimento empírico na filosofia e, concomitantemente, desenvolver uma teoria da sociedade na qual a construção filosófica não pudesse mais ser dissociada da pesquisa empírica.

⁴ Max HORKHEIMER, *A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*, p. 124.

⁵ Jeanne Marie GAGNEBIN, *Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica*, p. 50.

2. Horkheimer e os fenômenos da alienação nos anos 30

Garantir a relação teórica entre as ideias de Horkheimer e o materialismo histórico é essencial para a inteligibilidade de seus fundamentos. A referência ao materialismo histórico é um aspecto central nos textos fundamentais de Horkheimer e da Teoria Crítica, na década de trinta. Enfatizar e compreender essa aproximação nos permite ter a possibilidade de abarcar o sentido da recorrência de uma problemática crítica na filosofia de Horkheimer. Assoun e Raulet sintetizam da seguinte forma essa ideia ⁶:

[...] Marx fornece apenas os materiais da crítica, ao mesmo tempo que seu modo de uso geral. Ele indica os meios de se livrar das ilusões transcendentais. A Teoria Crítica constrói, a partir daí, uma espécie de dialética transcendental para uso da crítica da razão histórica. É nesse sentido que se pode falar de *utilização* de Marx.

A produção intelectual de Horkheimer nos anos da década de 1930 caracteriza-se por uma lucidez e desafio empreendidos no intuito de revisar as bases sociais e culturais do capitalismo e da modernidade.⁷ A demarcação metodológica que Horkheimer realiza implica no rompimento com a percepção positivista a uma totalidade constituída sem conflitos, quando em verdade deveria aceitar a presença de uma dinâmica conflitiva, na qual a cultura e suas relações sociais são produzidas pela ação dos indivíduos e da resistência existente entre estes, frente às instituições que representam e reproduzem modelos unilaterais de vida.

O estudo crítico da sociedade a que se propõe Horkheimer só é possível a partir de um comportamento, que começa por não separar a atividade científica de seus valores, na medida em que sua finalidade é refletir sobre o sentido da vida em sociedade, de onde se deduz que o comportamento crítico é voltado para a emancipação, cujo objetivo é transformar a realidade. A teoria crítica buscava combater a sociedade reinante e os males por ela produzidos e havia em seu bojo uma esperança de que chegaria um tempo em que essa sociedade pudesse se organizar atingindo o bem de todos. “Estábamos convencidos de que um factor principal en las relaciones de los seres humanos y en su pensamiento es la circunstancia de que hay dominadores y dominados (...) Por esto em aquel entonces pusimos nuestra esperanza en la revolución”⁸.

⁶ Paul-Laurent ASSOUN; Gérard RAULET, *A utilização do referencial materialista na Teoria Crítica*, p. 64.

⁷ Entende-se por modernidade a organização social que emerge na Europa e se difunde para outras partes do mundo a partir do fim do feudalismo e consolidação do capitalismo.

⁸ Max HORKHEIMER, *La teoría crítica, ayer y hoy*, p. 57.

Musse⁹ esclarece ainda mais, ao observar que “o pensamento crítico não pode ser modelado nem pelo ego autônomo, a mônada individual, nem por uma articulação conceitual centrada na generalidade dos indivíduos.” Há no interior desse pensamento a recusa pelos dois extremos, “o eu pontual da filosofia burguesa” e sob a perspectiva de Hegel, o lugar de onde coincide sujeito e objeto, bem como de onde se extrai o saber absoluto. Assim, a teoria crítica se coloca como meta, uma imagem de futuro, moldada pela reconciliação entre os objetivos dos indivíduos particulares e os fins da coletividade.

Para Therborn¹⁰, Horkheimer defende que a teoria crítica, partindo da concepção do homem como sujeito criador da história, passa a confrontar as objetivações da atividade humana existentes com as possibilidades intrínsecas do homem. A teoria crítica se apresenta como portadora de uma crítica imanente da própria sociedade existente. “Existe um posicionamento humano que tem como objeto a própria sociedade.(...) Os objetivos desse posicionamento “estão além da práxis social existente. A teoria crítica é, em primeiro lugar, uma tomada de posição e somente depois é uma teoria específica”.

Da leitura de Kant, Horkheimer observa que as antinomias kantianas detectam inconscientemente a forma social burguesa. Dessas interpretações Musse¹¹ esclarece que a análise da filosofia transcendental conduzida por Horkheimer, a partir da valorização da percepção kantiana, revela que “a justeza dessa percepção assenta-se na capacidade, ainda que inconsciente, do transcendental de exprimir a forma e a estrutura da sociedade capitalista”.

Da missão de orientar o comportamento, bem como o conhecimento dos indivíduos, para a constituição de uma coletividade de homens livres, a teoria crítica para Horkheimer está associada “não somente à meta de uma organização racional, mas também numa remodelação da razão prática de Kant – ao conceito de uma racionalidade voltada para a emancipação”¹². Essa ordenação das ações humanas sob a unidade da razão se finca sob um interesse da razão, mais precisamente como um interesse humano universal.

Essas ideias são discutidas por Horkheimer no ensaio “Materialismo e Moral”, escrito de 1933, como uma questão de qualidade e intencionalidade das ações humanas. Nele, o autor destaca que a capacidade de uma avaliação moral é, em geral, admitida como uma característica da natureza humana fincada na vida em sociedade: na Antiguidade – pela busca

⁹ Ricardo MUSSE, *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 87.

¹⁰ Göran THERBORN, *A Escola de Frankfurt.: contribuição à Teoria Crítica*, p. 11

¹¹ Ricardo MUSSE, *De socialismo científico à Teoria Crítica*, p. 88.

¹² Ricardo MUSSE, *De socialismo científico à Teoria Crítica*, p. 88.

do melhor caminho para a felicidade -; na Idade Média - numa moral regida pela religião -; e, no presente momento, parece buscar suas raízes nas características da ordem burguesa.

Ao refletir sobre o agir do indivíduo, Horkheimer¹³ toca no cerne do problema: “O todo social vive pelo desencadeamento dos instintos de propriedade de todos os indivíduos”. O que isso significa? A questão é que para o autor, na forma social burguesa, enquanto os indivíduos se preocupam com o ganho e a manutenção dos próprios bens, o todo social se mantém. Horkheimer afirma:

Cada um [indivíduo] procura cuidar de si mesmo, da melhor maneira possível. Já que, dessa forma, ele produz necessariamente o que os outros precisam, impõem-se as necessidades da comunidade, por meio das atividades aparentemente autônomas e úteis ao próprio bem estar.

Há, para Horkheimer, um ajuste no aparelho psíquico do indivíduo, no qual a produção de toda a existência social coincide com a busca da propriedade pelos indivíduos. “Em todos os períodos, os homens se ajustaram totalmente às condições de vida na sociedade” e, como consequência disso, vê-se o esforço humano pelo favorecimento da vantagem individual. Nem o sentimento do indivíduo, sua consciência, sua felicidade, sua ideia de Deus escapam a esse princípio dominante da vida. Diante disso, Horkheimer é ainda mais enfático ao afirmar que a vantagem econômica é a lei natural que rege a vida individual.

Percebe-se pelas leituras de Horkheimer, a marca registrada da necessidade de mudança no sentido de uma melhora da sociedade e, concomitantemente, na vida do indivíduo. Uma melhora que só poderá ser construída se vinculada a uma luta fundamentada no domínio racional do todo, num tom uníssono realizável metodicamente e lentamente através de uma missão histórica imediata. Trata-se de uma época de transição.

No ensaio intitulado “Da discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea” (1934), Horkheimer¹⁴ retrata que as necessidades da evolução econômica emprestam às correntes políticas, sociais e culturais uma violenta simplificação do pensamento; “a negação do indivíduo em favor da comunidade apenas concebida, substitui, em amplas camadas burguesas, a falsa consciência de sua pretensa autonomia individual por reflexões sociais principiantes”, como a exaltação de uma sociedade que, apesar de sua riqueza, alimenta a miséria, a guerra e a “luta feroz contra qualquer tentativa de melhorá-la”. Uma exaltação que carrega na penumbra de suas entrelinhas a confissão de uma sociedade que aprisiona. “O

¹³ Max HORKHEIMER, *Materialismo e Moral*, p. 63.

¹⁴ Max HORKHEIMER, *Da discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea*, p. 114.

retrocesso causado pela repulsa geral contra o pensamento contém a correção de uma progressividade que já se havia convertido no seu contrário.”

O ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica”, de 1937, transparece de forma clara a vertente marxista de Horkheimer. O referido trabalho busca indicar os pontos em que as análises de Marx já não são suficientes para entender o momento presente e que, diante disso, precisam ser revisadas e renovadas em uma nova Teoria. Tal abordagem implica a determinação histórica do pensamento e exige, portanto, que tanto a Teoria tradicional quanto a crítica estejam fundamentadas de maneira sócio-histórica.

A Teoria tradicional, para Horkheimer, é uma expressão do fato de que, no capitalismo, a relação intrínseca do sujeito e do objeto dentro de uma totalidade historicamente constituída não é manifesta. Sobre isso, Postone e Brick esclarecem que, “because the form of social synthesis is mediate and abstract, the constituted result of cooperative human activity is alienated and thus appears as quasinnatural facticity”¹⁵. As várias áreas de atividade produtiva encontram-se fragmentadas, não mais aparecem relacionadas constituindo um todo. Há uma ilusão de independência em cada esfera da atividade produtiva, similar à aparência de liberdade do indivíduo como sujeito econômico. Portanto, na Teoria tradicional, desenvolvimentos científicos e teóricos parecem ser funções imanentes de pensamento e não são entendidos com referência aos processos sociais reais.

A sociedade é, portanto, caracterizada pela necessidade cega, mecânica, de desenvolvimento e também pela utilização de poderes humanos desenvolvidos de controle de natureza para interesses particulares e conflitantes e não para o interesse geral. A dinâmica do sistema econômico engendra uma sociedade que não mais promove o desenvolvimento humano, bem como sua produção. A produção, em outras palavras, como socialmente total, é alienada, fragmentada e cada vez mais enraizada nas malhas do mercado e da propriedade privada. Esta contradição, segundo Horkheimer, constitui a condição de possibilidade da teoria crítica, assim como o objeto de sua investigação.

A teoria crítica, segundo Nobre¹⁶, não pretende apresentar uma explicação mais adequada do funcionamento do capitalismo, mas sim diagnosticar o tempo presente, na busca de superar a lógica de dominação presente na sociedade capitalista. Além disso, tem como

¹⁵ “Devido ao fato da forma da síntese social ser mediada e abstrata, o resultado constituído da atividade humana cooperativa é alienada e, assim, aparece como uma facticidade quase natural.”(Cf. M POSTONE; B. BRICK, *Critical Pessimism and the limits of traditional marxism*, p. 644. Tradução nossa).

¹⁶ Para Horkheimer, a Teoria Crítica é um movimento intelectual e político de compreensão e transformação da sociedade que já existia muito antes de ele lhe dar esse nome e de confrontá-lo com outros ramos do pensamento que ele denominou teoria tradicional. (Cf. Marcos NOBRE, Curso Livre de Teoria Crítica, p. 17-18 e 35).

perspectiva a orientação para a emancipação, a qual permite compreender a sociedade em seu conjunto e também expressar um comportamento crítico relativo ao conhecimento produzido pela sociedade, bem como à realidade social que esse conhecimento pretende apreender. Nas palavras de Postone e Brick ¹⁷:

Grasping the whole thus implies an interest in the supersession of its present form by a rational human condition, and not its mere modification. Critical theory thus rejects the acceptance of the given, as well as its utopian critique. It involves an imminent analysis of capitalism in its own terms that, on the basis of its intrinsic contradictions, critically uncovers the growing discrepancy between what is and what could be.

Esta é a junção necessária e prioritária para Horkheimer – ciência e filosofia -¹⁸ que, apesar de suas diferenças de métodos e apresentação, possam ser concebidas na determinação de seus fins e na compreensão do processo social global como coincidentes. Isso quer dizer que é preciso considerar os resultados da ciência num contexto mais amplo da sociedade produtora de mercadorias. É preciso dar-lhe a consciência concreta de sua limitação. Só assim, a ciência pode refletir sobre sua função de legitimação da dominação. “Essa junção de ciência e filosofia recebeu o nome de ‘teoria crítica’” ¹⁹.

Segundo Benhabib ²⁰, nesse ensaio o autor enfatiza não a comunhão de objetivos, mas o possível conflito “entre os setores mais progressistas da classe e os indivíduos que exprimem a verdade dela, e também o confronto entre esses setores inclusive os seus teóricos e o resto da classe.” Ao invés de alianças, enfatiza-se o valor da atitude crítica do pensador, cuja relação com essas referidas forças sociais foi considerada um conflito potencial e crítica agressiva. “Isso se torna evidente na pessoa do teórico; sua crítica é agressiva não apenas frente aos apologetas conscientes da situação vigente, como também frente a tendências desviacionistas, conformistas ou utópicas nas suas próprias fileiras” ²¹.

¹⁷ Aprender o todo, descarte implica um interesse na superação da sua forma presente por uma condição humana racional, e, não a sua mera modificação. A teoria crítica, assim, rejeita a aceitação da dádiva e também a sua crítica utópica. Ela envolve uma análise imanente do capitalismo em seus próprios termos que, na base de suas contradições intrínsecas, desvela de modo crítico a discrepância crescente entre o que é e o que deveria ser. (Cf. M POSTONE; B. BRICK, *Critical Pessimism and the limits of traditional Marxism*, p. 645. Tradução nossa).

¹⁸ A preocupação com a relação entre a filosofia e a ciência também está presente em Adorno, (1931), no texto “Actualidad de la Filosofía”, no qual utiliza a expressão ‘fantasia exata’ para se referir à relação entre ambas: o termo ‘exata’ corresponde aos dados obtidos pela ciência; ‘fantasia’, à forma pela qual esses dados podem ser agrupados para obtenção de sentido: “Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y solo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma”. (Theodor ADORNO, *Actualidad de la Filosofía*, p. 99 *apud* José Leon CROCHICK, *T. W. Adorno e a psicologia social*, p. 299)..

¹⁹ Ricardo MUSSE, *Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?*, p. 90.

²⁰ Seyla BENHABIB, *A crítica da razão instrumental*, p. 73.

²¹ Max HORKHEIMER, *Teoria tradicional e teoria crítica*, p. 136.

A teoria crítica é a face intelectual do processo histórico de emancipação do indivíduo e, como face intelectual, não pode abdicar da tarefa de desvendar os mecanismos que impedem uma sociedade de ser explorada, bem como a alienação de seus indivíduos.

Para Musse ²², a teoria crítica situa-se num plano bem mais modesto e, porque não dizer, preciso. Ao se preocupar com a origem social dos problemas, com as reais situações nas quais são empregadas as ciências e com os fins almejados com sua aplicação, a teoria crítica atua “como uma espécie de autoconsciência da ciência tradicional”.

3. Sociedade danificada: diagnóstico da década de 40

O problema da descontinuidade da teoria crítica da década de 1940 foi, segundo Jay ²³, um dilema interno e central. As intenções iniciais do Instituto propunham estabelecer uma síntese sob um amplo espectro de disciplinas, através de uma integração entre teoria e pesquisa empírica. Com certas ressalvas ao marxismo ortodoxo, Horkheimer de modo algum buscou rejeitar seu ambicioso projeto original: a união final da teoria crítica com a prática revolucionária. Entretanto, esse olhar esmoreceu. Apareceram sérias dúvidas sobre a viabilidade dessas sínteses. A interdisciplinaridade manteve-se, porém as mediações entre teoria e as pesquisas empíricas tornaram-se cada vez mais problemáticas.

Nos *Estudos sobre o preconceito* ²⁴, por exemplo, articulou-se uma interpretação mais sociológica dos problemas do preconceito, que os tratou menos como delírios individuais e subjetivos que como parte do espírito objetivo. Cada vez mais, torna-se imprescindível e complexo integrar a esfera limitada da experiência pessoal de vida de cada indivíduo à dinâmica social objetiva, em medida que tais processos surgem cada vez mais anônimos e opacos. “A alienação social é ocultada por um fenômeno superficial em que se enfatiza justamente o inverso: a personalização de atitudes e hábitos políticos, que oferece uma

²² Ricardo MUSSE, *Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?*, p. 90.

²³ Martin JAY, *A imaginação dialética*, p. 317.

²⁴ Em maio de 1944, realizou-se em New York uma conferência de dois dias sobre o preconceito, na qual foram apresentadas as linhas gerais de um ambicioso programa de pesquisas para o futuro. Ao mesmo tempo, a Comissão Judaica Norte-Americana (AJC) criou um Departamento de Pesquisas Científicas, com Horkheimer à frente. Ele lançou oficialmente os *Estudos sobre o preconceito*, em cinco volumes, sendo *A personalidade autoritária* o mais pertinente à nossa análise. Esses *Estudos* viriam a empregar uma multiplicidade de abordagens metodológicas no estudo do preconceito social. Assim se iniciou a mais ampla e contínua concentração do Instituto em pesquisas empíricas. Embora não conste o nome de Horkheimer como co-autor da obra, para Adorno a influência de Horkheimer foi marcante no projeto como um todo. (Cf. Martin JAY, *A imaginação dialética*, p. 283 e 302.).

compensação pela desumanização da esfera social, a qual está na base da maioria das injustiças atuais”²⁵.

Sob o ponto de vista metodológico, não se nota uma ruptura tão grande com a teoria crítica inicial. Foram assinalados desvios de alguns de seus dogmas fundamentais: a tolerância em lugar da práxis revolucionária; o realce às explicações psicológicas, e não sociológicas – uma escolha deliberada e embasada nos objetivos pedagógicos do projeto – e certa dose de psicologia do ego acrescentada ao seu arcabouço analítico. No entanto, as palavras de Adorno deixam claro que toda abordagem psicológica do ego mantinha, nesse projeto, seu sustentáculo na história.

Os *Estudos* permitiram compreender a dominação, atuando de maneira nova e sutil, ao destruir os vestígios da verdadeira individualidade, mantendo uma fachada de diversidade. Dessa forma, é num tom pessimista que Adorno retrata: “um dos resultados desagradáveis de nossos estudos, que precisa ser enfrentado com franqueza, é que esse processo de aceitação social do pseudoconservadorismo já avançou muito e assegurou uma indiscutível base nas massas”²⁶. Vê-se o pessimismo emergir tanto em Horkheimer, quanto em Adorno. Surge a necessidade de se repensar a viabilidade da esperança em um tempo melhor.

Isso implica para Horkheimer a necessidade de reformular a teoria crítica, de acordo com a qual a própria razão imperante na história da civilização, a razão instrumento de autoconservação, passa a ser responsabilizada em primeira instância pela reificação vigente da teoria tradicional. Inicia-se a década de quarenta, momento no qual o autor afasta-se do programa de materialismo interdisciplinar e aproxima-se mais de Theodor Adorno. Uma união frutífera que resultou em trabalhos teóricos emblemáticos para a filosofia. Embora apenas um deles - *Dialética do esclarecimento* – tenha levado o nome de ambos, os outros *Eclipse da razão*²⁷, de Horkheimer e *Mínima moralia*, de Adorno, foram, segundo Jay, fortemente influenciados por essa mútua colaboração.

²⁵ Theodor ADORNO, *The Authoritarian Personality*, p. 671 apud Martin JAY, *A imaginação dialética*, p. 292.

²⁶ Theodor ADORNO, *The Authoritarian Personality*, p. 676 apud Martin JAY, *A imaginação dialética*, p. 313.

²⁷ Ofuscada pelo brilho de *A Dialética do Esclarecimento*, *O Eclipse da razão*, que contempla uma série de aulas produzidas na Universidade de Columbia durante os últimos meses da 2ª guerra ficou atrás das cortinas da história da teoria crítica. O título de sua tradução para o alemão por Alfred Schmidt, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, (*The Critique of instrumental Reason*) tornou-se um emblema da teoria crítica. A familiaridade com o título permaneceu em proporção inversa à familiaridade com o texto. (Cf. Georg LOHMANN, *The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer's Eclipse of Reason*”, p. 387).

O aprofundamento da crítica impregnada de um desânimo cada vez mais emergente se observa no ensaio escrito, em 1942, por Horkheimer, durante a guerra, intitulado “O Estado autoritário”²⁸.

Horkheimer²⁹ enfatiza que é o Estado que assume a direção da produção e se ocupa do negócio. Todas as funções sociais dos capitalistas agora são realizadas por empregados assalariados, e o Estado moderno converte-se, neste momento, na organização que a sociedade burguesa dá a si própria. “Cuanto mayores son las fuerzas de producción que convierte en propiedad suya, tanto más se convierte en verdadero capitalista total, tanto mayor es el número de ciudadanos a quienes explota”. O capitalismo estatal é o Estado autoritário de nossos dias, dizia Horkheimer. “La competencia de los asalariados había garantizado la prosperidad de los empresarios privados. Ésta era la libertad de los pobres”.

Para Horkheimer, faz parte da cartilha da ‘arte de governar’ autoritariamente a manutenção das diferenças econômicas entre os diversos estratos dos dominados, como entre os trabalhadores comuns e os especializados, em outras palavras, “practicarse sistemáticamente **el aislamiento de los individuos entre si**, con todos los medios de comunicación, con el periódico, el cine, la radio.”(grifo nosso)³⁰. Finalidade disso? Fazer com que os indivíduos escutem a todos os hierarcas, e não uns aos outros; que sejam orientados sobre tudo: da política até a compra de uma lâmpada, ou seja, alimentar indivíduos que numa visão kantiana, permaneceriam no estado de menoridade.

E a que isso conduz? Ao desaparecimento do indivíduo autônomo que deveria ser característico da sociedade, fosse ela justa. Este é, para Horkheimer, um dos momentos mais importantes a ser considerado, no exercício da crítica da sociedade contemporânea.

Essas transformações elencadas por Horkheimer são vistas sob a égide histórica como uma teoria sobre o crescimento das forças de produção, da sucessão dos modos de produção. Uma teoria que formula a consciência adequada em uma determinada fase de luta e que pode ser reconhecida como tal, em conflitos posteriores. Uma teoria que se volta contra o saber, que com tanta insistência é reclamado. Ela confronta a história com a possibilidade que, concretamente, se faz visível nela.

²⁸ Importante salientar que, no momento de elaboração do ensaio, ainda não havia sido divulgada ao mundo a existência dos campos de concentração nazistas. Sua carga crítica e pessimista destacava, até aquele momento, a égide do desenvolvimento capitalista, bem como a força da presença da ideologia hegemônica, como uma distorção de uma decifração verdadeira da realidade.

²⁹ Max HORKHEIMER, *El Estado autoritario*, p. 97.

³⁰ Max HORKHEIMER, *El Estado autoritario*, p. 97.

Isso tudo faz Horkheimer acreditar que, com toda lógica de sucessão das distintas épocas sociais, com todo o aumento das forças materiais de produção, dos métodos e das habilidades, na verdade os antagonismos capitalistas aumentaram. Por meio deles, os indivíduos finalmente se definem como sendo, na atualidade, não apenas capazes de liberdade, como também incapazes dela. Não apenas a liberdade, mas também formas de opressão são possíveis. Para o autor, isso tudo pode ser analisado ou como um retrocesso ou como um novo aparato de domínio. A limitada liberdade do século XIX, a ser substituída pelo capitalismo estatal, pela ‘socialização da pobreza’ deve ser atribuída ao reconhecimento de que a riqueza social já não se põe limites. “En las condiciones de la riqueza social se base no solo la probabilidad de la destrucción, sino también la de la supervivência de la esclavitud moderna”. E, diante disso, “El pensamiento objetivo es siempre el producto de la adaptación del poder a sus condiciones de existência”³¹.

Em verdade, a mudança foi engendrada a partir de um olhar mais alargado sobre o modo capitalista de exploração. A própria crítica da economia política precisava ser questionada. A transformação da natureza do capitalismo liberal entre as duas guerras mundiais e suas respectivas consequências para as crítica marxista da economia política foi bem retratada por Friedrich Pollock, no ensaio “Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações”. Segundo Pollock³², essas transformações ocorreram como “processos transacionais que transformaram o capitalismo privado em capitalismo estatal.” O capitalismo de Estado transforma as funções do mercado atuando como coordenador da produção e distribuição. “A liberdade de comércio, iniciativa e trabalho fica a tal ponto sujeita à interferência governamental que é praticamente abolida. Juntamente com o mercado autônomo, as chamadas leis econômicas desaparecem”. Isso significa dizer que o ‘mercado de trocas’, se transforma e leva consigo uma nova necessidade de crítica da ordem social e política.

Recorrendo-se às análises de Benhabib³³, pode-se estabelecer que entre os anos de 1937 e 1947, os trabalhos de Horkheimer e Adorno concentraram-se na elaboração de uma análise crítica da sociedade que tinha como modelo sociológico os seguintes dados: i) o capitalismo liberal e o livre comércio estão correlacionados com o Estado liberal, a família

³¹ Max HORKHEIMER, *El Estado autoritário*, p. 114.

³² Para Pollock o termo Capitalismo de Estado indica que essa formação é a sucessora do capitalismo privado, que o Estado assume do capitalista privado e os interesses voltados para o lucro continuam a desempenhar importante papel e que ela não é o socialismo. (Cf. Seyla BENHABIB, *A crítica da razão instrumental*”, p. 76.)

³³ Seyla BENHABIB, *A crítica da razão instrumental*, p. 78.

patriarcal burguesa³⁴ e o tipo de personalidade rebelde, ou superego forte; ii) o capitalismo de Estado relaciona-se com o estado fascista, a família autoritária e o tipo de personalidade autoritário³⁵; iii) os mesmos fenômenos econômicos se relacionam com as democracias de massa, o desaparecimento da família burguesa, o tipo de personalidade submisso e a automatização do superego.

Embutidos nesses modelos encontram-se descritos os conceitos de racionalização e razão instrumental, que passam a orientar as estruturas de sentido da cultura, como também do indivíduo. A extensão da dominação é realizada através das técnicas organizacionais enraizadas e desenvolvidas nas instituições, como a fábrica, a escola, o estado, a indústria da cultura, etc. Assim, paulatina e sutilmente, dá-se a transformação das técnicas de organização, produção e administração em técnicas de dominação e apropriação. Nas palavras de Horkheimer³⁶:

Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente. Que todo será regulado, ¡todo! [...] Entonces podrá regular-se todo automáticamente, tanto si se trata de la administración del Estado, como de la regulación del tráfico o de la regulación del consumo.

O indivíduo horkheimeriano, inserido num mundo cambiante, e mediado por ele, só pode ser compreendido no âmbito dos papéis sociais que exerce, e, diante disso, estamos obrigados a refletir sobre esse processo de alienação e amarrar nessa compreensão e reflexão a mesma lógica atuante para sua mudança.

³⁴ Segundo Horkheimer, “na família trabalhadora (...) revelou-se que alguma coisa não funcionava na sociedade da justa e livre troca [proposta pelo Liberalismo] quando, ao desencadear-se a Revolução Industrial, os filhos dessas famílias foram jogados no processo produtivo como escravos do trabalho. Então, a sociedade burguesa só poderia se perpetuar reforçando a coerção do princípio de troca com outras formas de dependência direta; a família foi seu instrumento de ação, mesmo no sentido de que a autocracia paterna agiu da maneira desejada, tanto mais eficazmente quanto mais o próprio pai se encontrasse submetido a pressões econômicas”. (Cf. Max HORKHEIMER; Theodor ADORNO (org), *Temas básicos da sociologia*, p. 139.)

³⁵ Na década de 40, ao final da 2ª guerra mundial, havia preocupação nos Estados Unidos com a predisposição dos americanos em aceitar uma ideologia anti-democrática, e mais especificamente, a ideologia fascista. Adorno e outros pensadores realizaram um estudo sobre a personalidade autoritária, que estaria predisposta à aceitação e reprodução daquela ideologia. A hipótese do trabalho dos autores, era a de que a personalidade é a mediadora entre a estrutura social e a ideologia, de forma que a personalidade autoritária se relacionaria com o ideário político-econômico conservador e a personalidade não autoritária com o ideário político definido como liberal. Os autores concluíram que além da relação esperada havia também pessoas com personalidade não autoritária que endossavam os ideais conservadores e, com menor frequência, pessoas com personalidade autoritária que defendiam alguns dos ideais liberais. (Cf. José Leon CROCHICK, *A personalidade narcisista segundo a escola de Frankfurt e a ideologia da racionalidade tecnológica*, p. 142).

³⁶ Max HORKHEIMER, *La teoría crítica, ayer y hoy*, p. 59.

4. Razão e desrazão: vida e alienação do indivíduo

Para Horkheimer, os conceitos fundamentais de civilização estão em processo de decadência e, diante disso, fez-se necessário compreender quão válidos são esses conceitos ³⁷. O conceito decisivo entre eles era o da razão, e a filosofia não conhecia nenhum princípio superior. Com um olhar histórico, o filósofo enfatiza esse caráter superior na crença de que a razão seria capaz de organizar as relações entre os homens e justificar todos os desempenhos por eles requeridos.

Assim, necessário se faz entender o movimento aporético da razão que, no avanço histórico da modernidade, delineado pela ciência e pela técnica, promove um processo que recai no tipo de racionalidade exercida tanto pela sociedade como pelo indivíduo, no domínio da realidade.

Quando, a partir da Modernidade, a técnica dominadora estabelece condições para o aprimoramento da vida ao acoplar à atividade de conhecer o domínio da realidade, consolidam-se, daí, os meios de dominação proporcionados pelo conhecimento como uma tarefa da racionalidade instrumental. É no estabelecer finalidades a que tais meios deveriam servir para a consecução dos fins, que se constitui o objetivo de uma racionalidade prática.

Segundo Horkheimer, o que aparentemente está em jogo no processo civilizador é que a redução da racionalidade, ao que ele denomina razão subjetiva, dependente da relação, por parte do indivíduo, entre fins contingentes e meios para a sua realização, em um momento histórico em que a concepção de uma razão objetiva – razão existindo fora do intelecto individual como índice do grau de racionalidade da sociedade - está completamente desacreditada.

Por razão subjetiva, entenda-se a forma da razão mediante a qual as decisões são realizadas nos termos de uma relação instrumental, entre meios e fins, ou seja, na perfeita adequação dos meios para o cumprimento de seus respectivos fins. Essa razão carrega em si a ideia de que não existe razão que exceda o sujeito, ou seja, ela se faz um instrumento do eu. Explicando melhor pelas palavras de Gagnebin ³⁸, “os conceitos de ‘razão instrumental’

³⁷ Tais conceitos foram explorados no ensaio “The end of reason”, publicado pela primeira vez em *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. IX (1941). Este ensaio introduz o leitor aos conceitos sócio-filosóficos básicos na teoria crítica, dentre eles: a razão, a dominação da natureza e o declínio do véu individual e tecnológico, como também representa um contraste entre as primeiras declarações Horkheimer, de acordo com a ortodoxia marxista e posteriores explorações mais de caráter sócio-políticas.

³⁸ Jeanne Marie GAGNEBIN, *Do conceito de razão em Adorno*, p. 111.

remetem à diferença entre entendimento e razão e denuncia o formalismo da razão como um mero instrumento de cálculo e de dominação”³⁹.

Por razão objetiva entenda-se o movimento que reflete sobre os fins, nos termos de sua racionalidade, porém algo não limitado ao sujeito, pelo contrário, algo que o excede. Trata-se, segundo Lohmann, de uma alternativa invocada por Horkheimer, dentro da história da filosofia. São exemplos os grandes sistemas filosóficos da metafísica e da ontologia de Platão e Aristóteles através da escolástica e do idealismo alemão. Eles derivam da definição de humanidade a partir da racionalidade de uma totalidade compreensiva – o cosmos, o ser ou a ideia de um bem supremo. O objetivamente racional não é apenas aquilo que exibe uma estrutura inerente na realidade, mas também a reivindicação resultante sobre a humanidade. “Objective reason is ultimately ‘the ability to reflect upon such an objective order’. Its assertions make a trans-subjective, universal, and absolute claim to rationality”⁴⁰.

Essa dicotomia, percebida por Horkheimer⁴¹ no decorrer do processo civilizatório como geradora da crise, deve ser entendida não como mera oposição, pois ambas – razão objetiva e razão subjetiva – existiram, muitas vezes, de forma concomitante. Aqui, reforça-se a denúncia do vício⁴² de uma situação em que o pensamento, sob a forma de razão subjetiva, anulou sua contrapartida, a razão objetiva.

Essa crise, delineada por um vício – o movimento de superação da razão objetiva pela razão subjetiva – que tende à irracionalidade, está inserida, sob dois aspectos, no processo de

³⁹ A palavra *entendimento* apareceu no século XVI. Inicialmente, por uma primeira metáfora, *entender* é compreender o sentido de um discurso ouvido. Conhece-se a importância do ouvido no universo cultural desta época (Mandrout, *Introduction à la France moderne*). Por uma segunda metáfora, *entender* é compreender a natureza das coisas, ou seja, formar a ciência a partir de tal compreensão. Em latim, continua-se a utilizar a palavra *intellectus*, mas o entendimento não é o intelecto dos medievais. Ele se aproxima do *logos* através de uma referência comum ao discurso sensato. O entendimento é um poder de verdade, quer esta verdade seja apreendida intuitivamente ou demonstrada de modo discursivo. Ele é em nós a única faculdade capaz de ciência (Descartes, *Regulae VIII*). Intuição e dedução são as duas operações de nosso entendimento (*Regulae IX*). Tomado neste sentido, o entendimento não é territorialmente diferente da razão. É um estilo de racionalidade que produz a ciência. Entretanto, a distinção entre a razão e o entendimento ganha um senso preciso com Kant. As duas funções têm em comum o fato de, negativamente, serem poderes de conhecer não sensíveis, de apenas atingir um objeto de maneira mediata, este apenas podendo ser dado em uma intuição possível. Mas enquanto o entendimento, trabalhando o mais próximo possível da experiência, relaciona as representações sensíveis segundo as regras, a razão é uma função de síntese superior que se relaciona ao próprio uso do entendimento. É a faculdade dos princípios que entrelaça todas as coisas em um sistema. (Cf. *Eyclopedie Philosophique Universelle*, p. 2150).

⁴⁰ “A razão objetiva é, no fim, a habilidade de refletir sobre tal ordem objetiva. Suas asserções fazem um apelo trans-subjetivo, universal e absoluto à racionalidade”. (Cf. Georg LOHMANN, *The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s Eclipse of Reason*, p. 389. Tradução nossa).

⁴¹ Max HORKHEIMER, *Meios e fins*, p. 16-17.

⁴² Essa ideia de vício foi tratada por Lara de Moraes como sendo a dominação do pensamento, uma forma de razão subjetiva, que por ser capaz de corromper o próprio conceito de razão, poderia ser considerada como um vício. Na acepção da palavra, vício significa: 1. Deformidade, imperfeição, defeito físico ou moral: vício de conformação; 2. Disposição, tendência habitual [neste sentido opõe-se a virtude]; 3. Hábito de proceder mal. (Cf. *Dicionário Caldas Aulete*, p. 5288 e Alexandre LARA DE MORAES, *Indivíduo e resistência*, p. 22-23).

desencantamento do mundo. Primeiro, analogamente a Max Weber, Horkheimer designa a racionalidade instrumental como formal, subjetiva e de autoconservação, porém, vai mais além ao julgar seu resultado não com um ganho, mas uma perda de racionalidade, na medida em que, desacreditando nas demais esferas de valor, a razão formal termina por impor-se como forma dominante de racionalidade.

A formalização da razão faz com que as ações humanas sejam postas, julgadas e justificadas sob aspectos cognoscitivos. Observemos essas palavras: “a formalização da razão teve implicações teóricas e práticas de longo alcance. Se a concepção subjetivista é verdadeira, o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável”⁴³. Nelas, nosso autor pretende enfatizar que a razão, ao se soltar de suas amarras internas, de sua necessidade de se autojulgar, dilacera o conceito de verdade metafísica, fundado na unidade das esferas de valores, desprezando qualquer tipo de julgamento interno que invalide suas justificativas lógico-formais. Em outras palavras, os critérios que norteiam nossas ações deveriam ser orientados por princípios éticos diferentes dos critérios da razão formal, para não se tornarem decisões de escolhas e predileções.

Para Horkheimer⁴⁴, essa crise reflete-se na crise do indivíduo. Obedecendo às leis da lógica formal, a razão subjetiva reduz-se a uma faculdade da mente do indivíduo, atendo-se exclusivamente ao que é razoável e útil para o sujeito pensante. “O racional, em sentido subjetivo, significa tudo aquilo que serve aos interesses do sujeito, para sua autoconservação econômica e vital; se não do indivíduo isolado, pelo menos do grupo com que se identifique”.

A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu. A ilusão acalentada pela filosofia tradicional sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão da sua eternidade – está se dissipando. O indivíduo outrora concebia a razão como um *instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, ele experimenta o reverso* dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado. Em vista desta situação, cabe-nos refletir sobre o conceito de indivíduo.⁴⁵

Indivíduo e razão estão entrelaçados, já que a condição para a realização plena do indivíduo e da razão é a autoconsciência. Mais que se opor à pressão do sistema de seu mundo e se diferenciar dos demais é prioritário ao indivíduo que essa posição seja acompanhada pelo conhecimento de si, que o conduziria a uma melhor compreensão dos conflitos, internos e externos, para, aí sim, reconhecer-se e contrapor-se aos desejos e necessidades do respectivo

⁴³ Max HORKHEIMER, *Meios e fins*, p. 17.

⁴⁴ Max HORKHEIMER, *Sobre o conceito de razão*, p.23; *apud* Maurício CHIARELLO, *Das lágrimas das coisas*, p. 98.

⁴⁵ Max HORKHEIMER, *Ascensão e declínio do indivíduo*, p. 131.

sistema. A compreensão da dialética entre os dois conceitos de razão é o que irá embasar o caminho a ser percorrido na história do indivíduo em Max Horkheimer.

Ao se referir ao indivíduo, Horkheimer quer resguardar a noção kantiana de sujeito autônomo, possuidor de autonomia ⁴⁶, que dá a si mesmo sua lei.

O indivíduo surge de certo modo, quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser-para-si, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação. Antes, a linguagem filosófica e a linguagem comum indicavam isso mediante a palavra “autoconsciência”. Só é indivíduo aquele que se diferencia a si mesmo dos interesses e pontos de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio. ⁴⁷

No entanto, Horkheimer adverte que essa autoconsciência da singularidade do eu “não basta para fazer, por si só um indivíduo”, ela só se concretiza através de uma mediação social, uma autoconsciência social que, conforme a tradição hegeliana tem sua satisfação alcançada numa outra autoconsciência, em outras palavras, nas relações existentes entre sujeitos.

Observa-se nas ideias do autor, que o indivíduo surge sob dois aspectos: na existência de um contexto social que proporcione a harmonia do conflito entre as exigências da realidade social e as necessidades e anseios individuais, momento retratado na *polis* grega; e, na tomada de consciência de sua própria identidade, ligada fortemente à questão da renúncia e do sacrifício de sua natureza interna, consumada pelo cristianismo.

O autor observa também, que o humanismo do Renascimento preserva o valor infinito do indivíduo ⁴⁸, tal como fora concebido pelo cristianismo, no entanto esse mesmo valor é absolutizado, cristalizado. Um prelúdio para sua alienação.

⁴⁶ Termo introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e a sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a da razão. (Cf. Nicola ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 97.).

⁴⁷ Max HORKHEIMER; Theodor ADORNO, *Temas Básicos de Sociologia*, p. 52.

⁴⁸ O homem renascentista alimenta em si mesmo o desejo de realizar grandes transformações. Ele quer ser protagonista, sujeito de uma ‘história nova’, moldada pela liberdade. Possuidor de uma característica conhecida pela expressão ‘voltar-se para o mundo’ – extroversão -, que o conduziu a regozijar-se consigo mesmo. Com o Renascimento a autorealização e a autofruição da personalidade transformou-se num objetivo. Nesse sentido, o individualismo renascentista realizou em grande medida aquilo que hoje consideramos a essência da individualidade. O processo de secularização está na matriz e em concomitância com o processo de individualização. Lutero, foi o capo da secularização, pois enquanto secularizou a religião, Maquiavel fez o mesmo com a política e Bacon com a ciência. A arte, por sua vez, foi secularizada pela maioria dos artistas do Renascimento, sobretudo pelos italianos. Todas estas instituições se transformam em técnicas. Frente à nova concepção de individualidade, as noções de alma e imortalidade parecem ficar sem nexo causal com a moral e a orientação para a vida cotidiana. Assim, o mundo surgia cada vez mais como um mundo feito de indivíduos, ‘um caleidoscópio de personalidades individuais’, fazendo com que o indivíduo se transformasse no ponto de partida teórico de todos os sistemas psicológicos e éticos. Para Vives e Telésio, a autopreservação constitui o ponto de partida do comportamento humano. Todas as sensações, todas as virtudes e todos os vícios são reduzidos, em última análise, à autopreservação. A sociedade, o status *civiles*, acaba igualmente por surgir como um conjunto de elos ligando unidades individuais que se assemelham entre si. (Cf. Agnes HELLER, *O homem do Renascimento*, p. 163-169; Antonio J. R. VALVERDE, *Ideal de homem do Renascimento*, s/p.)

O protestantismo promoveu a difusão da racionalidade fria, característica do indivíduo moderno. Ele foi iconoclasta ao livrar-se da falsa adoração das coisas, mas em contrapartida se aliou ao sistema econômico emergente, tornando-se mais dependente do mundo das coisas. “Where formerly they worked for the sake of salvation, they were now induced to work for work’s sake, profit for profit’s sake, power for power’s sake. The whole world was transformed into a mere ‘material’”⁴⁹.

O liberalismo, em seu alvorecer, caracterizou-se por uma variedade de empresários independentes que cuidavam de sua propriedade e defendiam-na das forças sociais antagônicas. Havia ainda um enraizamento da produção e do mercado às necessidades de suas empresas. Isso se irradiava como um estímulo, a projetos que se tornavam prementes, com o surgimento de eventualidades, buscando no passado possíveis soluções⁵⁰. Soluções buscadas em si mesmas, e embora fosse uma ilusória independência de pensamento, ainda havia suficiente objetividade para servir aos interesses da sociedade. Porém, esse lampejo de racionalidade objetiva não mais se insere no período contemporâneo.

Para Lohmann⁵¹, Horkheimer retrata o declínio e a crise contemporânea do indivíduo, porque em sociedades capitalistas plenamente desenvolvidas a base econômica para a individualidade não mais depende da ação autônoma do indivíduo, mas da integração da pessoa nas organizações sociais e econômicas e na habilidade de adaptação às mesmas. O comportamento adaptado ao ambiente social organizado e burocratizado também afeta a relação autorreferencial do indivíduo, o que requer um sacrifício da “hope of ultimate self-realization”- esperança da autorrealização final.

A substância da própria individualidade, à qual estava ligada a ideia de autonomia, não sobreviveu ao processo de industrialização. “O pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou não é adequado aos negócios de qualquer indústria não tem lugar, é considerado inútil ou supérfluo”⁵². A razão degenerou-se porque ela era a projeção

⁴⁹ “Onde, previamente, trabalhara-se pelo amor à salvação, induzia-se agora a trabalhar pelo amor ao trabalho, a lucrar pelo amor ao lucro, a exercer o poder pelo amor ao poder. O mundo todo foi transformado em reles ‘material’”. (Max HORKHEIMER, *The end of reason*, p. 33. Tradução nossa).

⁵⁰ Horkheimer refere-se aqui a empresas que eram transmitidas de geração à geração. Isso permitia a um de negócios deliberar ações num horizonte que ultrapassava de longe sua própria expectativa de vida. Sua individualidade se assimilava com a de um provedor, orgulhoso de si mesmo e de sua espécie, convencido de que a comunidade e o Estado dependiam dele. Havia nesse homem uma sobriedade em seu ego cunhada ainda em interesses que transcendiam as suas necessidades imediatas.

⁵¹ Georg LOHMANN, *The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s Eclipse of Reason*, p. 398-9.

⁵² Max HORKHEIMER, *Ascensão e declínio do indivíduo*, p. 144.

ideológica de uma falsa universalidade que agora mostra que a autonomia do sujeito foi uma ilusão.

Horkheimer observa que o indivíduo, na atualidade, para agir corretamente e, conseqüentemente, adaptar-se, necessita de conhecimento factual, de habilidade autômata, traduzida por um comportamento maquinal, executando tarefas ou seguindo ordens como se destituído de consciência, destinado a concatenar operações, visando a obter um determinado resultado. Ele não necessita daquela consideração silenciosa das possibilidades que pressupõem a liberdade e o lazer da escolha. A liberdade que outrora o mercado oferecia aos produtores e consumidores, mesmo que minimamente, ainda permitia certa variação de deliberação. No aparato atual, ninguém mais possui o tempo e a variação. “Lack of efficiency is a capital offense” – a falta de eficiência é uma ofensa capital ⁵³.

A compreensão do declínio do indivíduo, que na sociedade industrial tornou-se objeto de forças econômicas cegas que lhe governam a vida – processo de alienação -, tem na psicanálise ⁵⁴ uma aliada muito forte, na busca dos fundamentos que permitam entender por que a maioria da população, nos países industrializados, pensa e age em um sentido favorável ao sistema que a oprime. Essa questão é analisada por Rouanet como uma tensão absorvida entre a realidade e a ideologia. Para ele, a ideologia torna-se afirmativa, uma vez que não tem mais como função negar a realidade presente, seja pela dissimulação, ao apresentar o sofrimento como seu contrário, seja pela promessa de um mundo melhor que anule essa realidade. Rouanet ⁵⁵ afirma:

O presente já é utopia realizada, o que leva à tese extrema de que a ideologia se funde com o real, e como tal desaparece: é a própria realidade, agora que desempenha as funções de mistificação antes atribuídas à ideologia. A mentira assume a última de suas máscaras, que é a da verdade.

Como pode ser observado, a interação entre indivíduo e a sociedade ⁵⁶ tem conseqüências importantes para Horkheimer, ao concretizar-se a ideia de que o homem só

⁵³ Max HORKHEIMER, *The end of reason*, p. 39

⁵⁴ Para compreender essa tensão estabelecida no interior do indivíduo, Freud, mais uma vez, é requisitado. Horkheimer e Adorno partilham com Freud da mesma visão de que a civilização, para se manter existente, exige a repressão dos indivíduos. Em *Mal-estar na cultura*, Freud retrata como sendo a privação dos institutos imposta pela vida na sociedade, uma das causas do sofrimento humano. A redução desse sofrimento encontra-se conectada à libido de cada indivíduo de diversas formas: no aniquilamento dos instintos, seja na submissão ao princípio da realidade, seja no deslocamento da libido, através da sublimação, seja no isolamento do mundo exterior.

⁵⁵ Sérgio P. ROUANET, *Teoria crítica e psicanálise*, p. 71.

⁵⁶ O homem nunca é um mero ser coletivo nem um mero ser individual; entretanto, trata-se aqui, naturalmente, de uma questão, de um aspecto lateral do indivíduo e de determinações da existência, nos quais se manifesta a evolução da preponderância de uns sobre os outros... O indivíduo não pode auferir benefícios defrontando-se com o todo; só renunciando a uma parte do seu eu absoluto, em favor de algum outro, e vinculando-se a ele, poderá conservar o seu sentimento de individualidade, sem abdicar muito de si mesmo, sem isolar-se na

atinge sua existência própria como indivíduo, em uma sociedade justa e humana. Instaure-se assim, uma conexão fundamental da sociedade como condição para existência humana.

Se a crise da razão é a crise do indivíduo, como escreveu Horkheimer, o que permanece da razão em seu declínio contemporâneo? O que permanece latente no indivíduo alienado, que lhe possibilitaria emergir desse estágio letárgico? Provavelmente, não é apenas a perseverança da autopreservação, do horror em que culmina. Ao refletirmos sobre a proposta de que a razão é uma entidade que distingue o homem do animal, nota-se algo verdadeiro, afinal, é através da razão que o homem liberta-se dos grilhões da natureza. Esta liberação retrata Horkheimer, não autoriza o homem a dominar a natureza, mas sim a compreendê-la. A razão carrega uma verdadeira relação não apenas com a própria existência de uma pessoa, mas com o viver, enquanto tal; esta função de transcender a autopreservação é concomitante à autopreservação, ao obedecer e adaptar-se aos fins objetivos.

Türcke⁵⁷ auxilia-nos a entender melhor essas reflexões. Para Horkheimer, a razão não pode ser vista somente como uma disposição que se encontra, em maior ou menor grau, em todas as almas humanas, ou ainda como sendo uma realidade intrínseca que se expressa exteriormente no homem, tanto em seu comportamento quanto através de sua linguagem. Ela contém, apesar de seu desvio, uma promessa de, por força de suas próprias leis, recompor tanto os homens quanto o seu meio social. E para isso, ela se mostra inesgotável, ao abrir ininterruptamente perspectivas de uma vida plenamente dirigida por forças racionais, as quais se propõem melhorar e adequar-se às necessidades humanas mais do que a existente.

A razão desviou-se de seu potencial humanizador, de sua possibilidade de contribuição para uma vida digna e feliz. Tornou-se, como já visto pragmática, utilitária e dominadora. Mas quem e como transformaria a razão em uma entidade autoconsciente, capaz de desdobrar-se livremente? Para responder ‘quem’, chamamos Marx, “a filosofia não se pode realizar senão pela ‘ascensão’ do proletariado, o proletariado não se pode ‘ascender’ senão pela realização da filosofia.” O ponto nodal, aqui, não é a questão da disposição do proletariado em sua revolução, mas sim na importância do papel da filosofia⁵⁸. “A fé na

amargura e no alheamento. E ampliando a sua personalidade e os seus interesses com os de uma variedade de outras pessoas, poderá se defrontar com o todo, digamos assim, com um ímpeto muito maior.(Cf. Max HORKHEIMER; Theodor ADORNO (org), *Temas Básicos de Sociologia*, p. 60, Nota 32)

⁵⁷ Christoph TÜRCKE, *Pronto-socorro para Adorno*: fragmentos introdutórios à dialética negativa, p. 41-59.

⁵⁸ Ao abandonar a filosofia, em favor dos estudos econômicos e da causa do movimento dos trabalhadores, Marx pretendeu negá-la, conservá-la, levá-la a cabo ao mesmo tempo. Tudo isso se compreende pela palavra alemã *aufheben*. Em outras palavras: ao virar-lhe as costas, ele deu à filosofia, como um presente de despedida, a fórmula mais aguda de seu destino. A única atividade, que lhe cabe, é sua realização, atividade que excede suas próprias forças. (Vê-se o jogo com o termo *aufhebung*: primeiramente ascensão, depois realização) – (Cf. Christoph TÜRCKE, *Pronto-socorro para Adorno*, p. 45).

filosofia significa a recusa ao temor de que a capacidade de pensar possa ser tolhida de alguma maneira”⁵⁹.

Marx e Horkheimer agiram, de certa forma, como advogados da razão ao procurarem apoio na promessa filosófica, na busca de forças críticas sociais. A ênfase marxiana ao associar a filosofia com o proletariado tinha como intenção tentar eliminar a miséria filosófica com a miséria social. A ênfase horkheimeriana nessa associação, por sua vez, visava proporcionar aos homens a compreensão necessária para fazê-los enxergar que eles mesmos são vítimas e executores de sua própria opressão. Ambos apostaram no indivíduo, ambos almejavam, com base em subsídios filosóficos, mostrar a alienação do indivíduo, porque ambos acreditavam que essa tomada de consciência poderia ser a mola propulsora para seu fim. Türcke⁶⁰ enfatiza “a recomposição da razão abrangeria tanto a emenda de pensamentos como de condutas e estruturas”.

Agora, para responder como a filosofia se incumbiria dessa transformação, basta imaginar que ambos, pretensos advogados, a colocariam num tribunal e lá desvelariam sua natureza originária: a autorreflexão. Fazê-la perceber a culpa, a má consciência é a grande aposta. Filosofia que não tem má consciência, não tem consciência adequada de si mesma, retrata ainda Türcke. “A enfermidade da razão está no fato de que ela nasceu do impulso do homem para dominar a natureza, e a sua recuperação depende da compreensão interna da natureza da doença original, e não de uma cura dos seus sintomas posteriores”⁶¹. Em sua penitência, a filosofia pode redimir-se de seu fracasso, fazendo-se crítica. Uma atividade que exige permanência, que poderá possibilitar à razão sua recomposição. Nas palavras de Türcke⁶², “tal permanência não é motivo de orgulho e, sim de vergonha. [...] sentimento mais intelectual na alma humana. É a coincidência de autoconhecimento e autocrítica”.

Considerações finais

A ideia de uma organização racional e social adequada a todos os seus membros, uma comunidade de pessoas livres, é, para Horkheimer, imanente ao trabalho humano. A miséria social torna-se irracional em termos de potencial das forças de produção, por não levar em

⁵⁹ Max HORKHEIMER, *Sobre o conceito de filosofia*, p. 163.

⁶⁰ Christoph TÜRCKE, *Pronto-socorro para Adorno*, p. 46.

⁶¹ Max HORKHEIMER, *Sobre o conceito de filosofia*, p. 176.

⁶² Christoph TÜRCKE, *Pronto-socorro para Adorno*, p. 46

conta a possibilidade de que a regulação social planejada racionalmente e o desenvolvimento suplantem a forma cega e mediada pelo mercado, característica do capitalismo. As forças de produção são identificadas com o processo de trabalho social que é impedido de realizar o seu potencial pelo mercado e pela propriedade privada, na medida em que a totalidade se constitui fragmentada e ocultada por essas relações. Esta contradição, segundo Horkheimer, constitui a condição de possibilidade da teoria crítica, assim como o objeto de sua investigação.

Havia, no cerne da teoria crítica dos anos trinta, uma crença na possibilidade de uma sociedade melhor através da potencialidade da classe trabalhadora. Não há como questionar a forte influência dos fundamentos marxistas na teoria crítica de Horkheimer, que passou a pensar o proletariado como sujeito e receptor de suas próprias ideias. Essa vontade de mudança revolucionária, agora delegada ao 'sujeito da ação', a um sujeito kantiano propriamente dito, foi personificada no programa de Pesquisa Social do Instituto, em uma clara demonstração de visão positiva do trabalho e do indivíduo.

No entanto, essa visão sofreu, na década de quarenta, uma avaliação mais negativa pelos efeitos da dominação à natureza. Um pessimismo embasado menos ao insucesso da revolução proletária, que à constatação da adequação das relações de produção às forças de produção. A possibilidade da teoria crítica, no entanto, sempre permaneceu enraizada nas contradições do presente, por mais contraditório que fosse o referido presente. O pessimismo, que cada vez tornava-se mais latente, mantinha sempre momentos de aposta na força do indivíduo.

Não há dúvida que o otimismo foi sacudido, conduzindo a um reexame dos pressupostos subjacentes informados no conceito de crítica empregado nos anos trinta. *O Eclipse da razão* pode ser visto como a obra fundamental de Horkheimer sobre a autocrítica desiludida, a partir da década de quarenta. Momento em que o autor observa processos enraizados de autodestruição da razão dominando todo o desenvolvimento da civilização ocidental, motivo que o faz investigar o conceito de razão e o processo histórico-filosófico do indivíduo que fundamentam a sociedade contemporânea.

A adaptação servil, a pobreza de experiência, a impenetrabilidade ao qualitativamente novo e uma inabilidade para sofrer são as marcas de uma reificação tornada total. A autorrealização dos indivíduos perde o caráter de ser um fim em si mesmo. Ao invés disso, o autor conclui, "individuals become an agglomeration of instruments without a purpose of their own" ⁶³.

⁶³ "Os indivíduos tornam-se uma aglomeração de instrumentos sem um propósito próprio". (Cf. Horkheimer apud Georg LOHMANN, *The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer's Eclipse of Reason*, p. 400. Tradução nossa).

A crítica horkheimeriana, ao mostrar a realidade como ela é, revela o impedimento do indivíduo em se tornar suficientemente consciente dos objetivos de sua autorrealização e consequente alienação. Contudo, o autor não acredita que o estado de ilusão torne-se total. Há claros momentos de esperança, no decorrer de suas reflexões, que podem ser vislumbradas quando:

- Atrela sua esperança ao sofrimento histórico real ao retratar que os “verdadeiros indivíduos de nosso tempo são os mártires que atravessaram os infernos do sofrimento e da degradação em sua resistência à conquista e à opressão. [...] A tarefa da filosofia é traduzir o que eles fizeram numa linguagem que será ouvida [...]”⁶⁴. A reflexão filosófica que o autor provoca torna clara que a compreensão do sofrimento vincula-se a uma disposição deliberada para respeitar seres capazes de sofrer, uma atitude que depende de interpretações específicas da condição humana.

- Atrela sua esperança ao próprio indivíduo, na aposta de uma tomada de consciência, na força de sua teoria, como possibilidade de se tornar a mola propulsora para a sua autonomia. Acredita na própria razão que, ao se recompor, alimenta as tentativas de combater os obstáculos que devem ser enfrentados e que, por não serem visíveis, continuam a ser alimentados.

“A própria teoria filosófica não pode determinar se deve predominar no futuro a tendência barbarizante ou a visão humanística. [...] A filosofia pode funcionar como um corretivo da História, [...] para lançar alguma luz sobre o rumo atual da humanidade”, diz Horkheimer⁶⁵, na década de quarenta. Portanto, dar ao indivíduo possibilidade de se recompor é a única aposta viável que dá um significado à vida e à própria teoria crítica, que sempre buscou, desde seu nascimento, um mundo mais justo. As contradições existentes não são do pensamento, mas da realidade, e como tais devem ser entendidas.

Referências bibliográficas

ASSOUN, Paul-Laurent; RAULET Gérard. **Marxismo e Teoria Crítica**. Tradução Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Zaahar Editores, 1981.

⁶⁴ Max HORKHEIMER, *Ascensão e declínio do indivíduo*, p. 162.

⁶⁵ Max HORKHEIMER, *Sobre o conceito de filosofia*, p. 185-6.

BENHABIB, S.; Bonss, W. e McCOLE, J. (ed). **On Max Horkheimer: new perspectives**. Cambridge, London: The MIT Press, 1993.

BENHABIB, Seyla. “A crítica da razão instrumental”. Tradução Vera Ribeiro. In: ŽIŽEK, Slavoj (org). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 71 – 96.

CHIARELLO, Maurício G. **Das lágrimas das coisas: um estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer**. Capinas:Unicamp; São Paulo: Fapesp, 2001.

CROCHICK, José Leon. “A personalidade narcisista segundo a escola de Frankfurt e a ideologia da racionalidade tecnológica” In: **Revista Psicologia USP**. São Paulo, v. 2, n.1, p. 141 – 194, 1990.

_____. “T. W. Adorno e a psicologia social” In: **Revista psicologia & Sociedade – ABRAPSO**. Florianópolis, v. 2, n. 20, p. 297 – 305, jul/dez 2008.

Encyclopedie Philosophique Universelle. **Les Notions Philosophiques**. V. II, Tome 2. Paris: Presses Universitaires de France.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica” In: **Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO**. Florianópolis, v.13, n. 2, p. 49 – 57, jul/dez 2001.

_____. “Do conceito de razão em Adorno” In: _____. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

HELLER, Agnes. **O homem do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HORKHEIMER, Max. “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais” (1931). Tradução Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro, tomando por base a tradução feita por Daniela Falavigna da versão italiana. In: **Revista Praga: estudos marxistas**. São Paulo, Hucitec, n. 7, p.121 – 132, 1999.

_____. “Materialismo e Moral” (1933). In: _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 59 – 88. (Coleção Estudos n.77).

_____. “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934). In: _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 95 – 137. (Coleção Estudos n.77).

_____. “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937). In: _____. **Textos escolhidos**. Tradução Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 117 - 154. (Coleção os Pensadores).

_____. “The end of reason” (1941). In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike. **The essencial Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1982, p. 26 -48.

_____. “El Estado autoritario” (1942) . In: _____. **Sociedad em Transición: estúdios de filosofia social**. Tradução Joan Godo Costa. Barcelona: Ediciones Peninsola, 1976, p. 97 - 123.

_____. “Meios e fins” (1947). In: _____. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 13-64.

_____. “Ascensão e declínio do indivíduo” (1947). In: _____. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 131-162.

_____. “Sobre o conceito de filosofia” (1947). In: _____. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 163 - 187.

HORKHEIMER, Max; ADORNO Theodor (org). **Temas básicos da sociologia** (1956). Tradução Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Ed. USP, 1973.

HORKHEIMER, Max. “La teoría crítica, ayer y hoy” (1970). In: _____. **Sociedad em transición: estudios de filosofía social**. Tradução Joan Godo Costa. Barcelona: Ediciones Península, 1976, p. 55 - 70.

LARA DE MORAES, Alexandre. **Indivíduo e resistência: sobre a anulação da individualidade e a possibilidade de resistência do indivíduo em Adorno e Horkheimer**. 2004. 115f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

LOHMANN, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s Eclipse of Reason” In: Benhabib, S.; Bonss, W. e McCole, J. (ed). **On Max Horkheimer: new perspectives**. Cambridge, London: The MIT Press, 1993, p. 387– 412.

MUSSE, Ricardo. **De socialismo científico a teoria crítica**. 1997. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

_____. “Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?” In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria D.L. **Lukács: um galileu no século XX**. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 1996.

NOBRE, Marcos. **Curso Livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 9–20.

POSTONE, M; BRICK, B. “Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism” In: **Theory and Society**, v. 11. N. 5, sep., 1982, p. 617-658.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

THERBORN, Göran. “A Escola de Frankfurt: contribuição à Teoria Crítica”. Tradução de Antonio Roberto Bertelli. In: **Revista Novos Rumos**, n. 39, ano 18, p. 1-22, 2003.

TÜRCKE, Christoph. “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa” In: ZUIN. A et all (org). **Ensaio frankfurtianos**. São Paulo: Cortez, 2004, p. 41-59.

VALVERDE, Antônio J. R. **Ideal de homem do Renascimento**. São Paulo: EAESP/FGV/NPP. Relatório de Pesquisa nº 04/2000. Disponível em: <<http://eaesp.fgvsp.br/node/544>> Acesso em 25 jun 2011.