

## A LEITURA DE HORKHEIMER DA CRISE DA RAZÃO – UM ADENDO AO ANÚNCIO DE HUSSERL?<sup>12</sup>

Ronaldo Filho Manzi (USP)<sup>3</sup>

manzifilho@hotmail.com

**Resumo:** Em 1935-1936, Husserl afirma que vivemos em uma crise da Razão. Essa crise seria resultado da forma em que a objetividade científica colonizou as ciências em geral, levando-nos a uma racionalidade completamente desligada de nossas vidas. Para Husserl, o sentido da Razão foi instaurado pelos gregos e desde então ela teria se desvirtuado, chegando, na contemporaneidade, em uma crise. Partindo dessa constatação, em 1947, Horkheimer reafirma que vivemos em uma crise e escreve uma história da Razão muito próxima da apresentada por Husserl. Esse artigo visa mostrar se a posição de Horkheimer em relação ao problema da Razão seria apenas um “comentário” da obra husserliana, como sugere Moura, ou se Horkheimer teria nos apresentado algo novo.

**Palavras-chave:** Crise da Razão; Crise das ciências; Razão objetiva; Razão subjetiva; Razão instrumental.

Em 1947, em a *Crítica da Razão instrumental*, Max Horkheimer escreve que nada tem perdido a sociedade com o ocaso do pensamento filosófico se referindo ao estado do pensamento em sua época, pois as questões fundamentais da filosofia não teriam sentido ou poderiam ser

---

<sup>1</sup> Recebido: 23-12-2016/ Aceito: 28-05-2017/ Publicado online: 31-07-2017.

<sup>2</sup> Ao Eduardo Socha.

<sup>3</sup> Pós-dourando em filosofia pela Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Bolsista FAPESP.

resolvidas pelas ciências positivas. Ao mesmo tempo, Horkheimer afirma que vivemos em uma “crise cultural atual” (HORKHEIMER 1973, p. 69).

Não foram poucas as vezes que ouvimos o anúncio de crise no século XX – seja da cultura em geral, seja das ciências. Mas que crise seria essa? Qual o seu motivo e sentido?

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, por exemplo, em seu texto *A invenção da crise*, escreve um adendo interessante à essa “invenção” tal como aparece em Edmund Husserl. Seu adendo é exatamente sobre esse texto de Horkheimer. Diz ele que essa crise

designará aquilo que, alguns anos depois da *Krisis* [*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Husserl], Max Horkheimer descreverá como uma racionalidade ‘instrumental’. E a *Crítica da razão instrumental* de Horkheimer pode muito bem ser lida como um comentário – ‘de esquerda’ – de alguns parágrafos da *Krisis* de Husserl. O que tornou a ‘razão’ hoje em dia – perguntava-se Horkheimer – para responder que ela é compreendida atualmente como o mero funcionamento do mecanismo abstrato do pensamento, como a simples ‘faculdade’ de classificar, inferir e deduzir. A razão tornou-se cálculo hobbesiano, mera capacidade de adaptar meios a fins perseguidos, sem nunca se preocupar com a racionalidade dos próprios fins, dignificados por sua ‘utilidade’. Por isso Horkheimer também verá no pragmatismo a essência da atividade teórica moderna, sendo inteiramente alheia à razão instrumental, sem nenhuma menção a uma ‘utilidade’. E, assim, como Husserl, a essa compreensão moderna da razão ele também oporá o modelo inaugurado por Platão – e isso, para melhor medir a extensão de nossa ‘decadência’. Bons tempos aqueles em que a razão não se reduzia a um cálculo dos meios, mas era a instância encarregada da compreensão e da determinação dos próprios fins. Naquele momento, a expressão ‘fim racional’ tinha um sentido próprio, sem referência alguma a uma utilidade adventícia. Por isso mesmo a ‘crise da razão’ será, para Horkheimer, esta espécie de ‘formalização’ que fará com que a razão não determine mais se os fins que perseguimos são ‘válidos’. Nesse momento, a razão abandona sua autonomia, torna-se ‘instrumento’ de fins que lhe são extrínsecos. E o eclipse da

razão legisladora nos abandona em um mundo no qual os ‘ideais’ não têm mais vínculo com a ‘verdade’ (MOURA 2001, p. 190-191).

O que está em jogo no anúncio da crise tal como foi elaborada por Husserl, e o que Horkheimer vem realizar poucos anos depois? Seria a hipótese de Moura sustentável? É certo que Horkheimer tinha como interlocutor mais direto Max Weber, como se sabe. É também certo que ele foi leitor de Husserl. Mas a *Crítica da Razão instrumental* seria apenas um ‘comentário de esquerda’ da obra de Husserl como sugere Moura, mesmo que Husserl não seja diretamente citado? Para respondermos a tais questões, voltemo-nos, primeiramente, a Husserl.

## 1. O TELOS DA RAZÃO

Entre 1935-1936, Edmund Husserl escreve *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Nessa obra, Husserl nos diz que vivemos numa crise da Razão devido a uma crise nas ciências em geral. Ele nos indica que a gênese dessa crise se deve à nossa concepção de cientificidade – a objetividade científica –, e nos propõe outra forma de cientificidade: a fenomenologia transcendental. O que seria essa crise da Razão afinal?

Num primeiro momento, a acusação de Husserl parece sem sentido, uma vez que as ciências no começo do século XX se encontravam em pleno progresso teórico. Husserl mesmo reconhece o rigor das ciências nessa época e não nega que elas se encontravam em progresso. Então, por que elas estariam em crise?

Não se trata, diz Husserl, de discutir a eficácia das ciências e nem o seu rigor, mas o sentido que elas têm para a

vida humana. É bem verdade que as ciências se especializaram e progrediram, mas, ao mesmo tempo, se tornaram tão técnicas que não se referem mais ao sentido da vida, pois “ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana” (HUSSERL 2012, p. 3). O anúncio de uma crise da Razão vem exatamente dessa disjunção do que é da ordem da teoria e o que é da ordem da vida: “que tem a dizer a ciência sobre a razão e a não razão, que tem ela a dizer sobre nós, homens, enquanto sujeitos desta liberdade?” (HUSSERL 2012, p. 3).

A insistência de Husserl em afirmar que a crise vem das “ciências europeias” não é por acaso. Ao adjetivar as ciências como europeias, ele quer destacar a gênese da Razão tal como ela foi concebida pelos gregos. Ou seja, as ciências têm uma relação direta com a concepção grega da Razão. E a crise seria o resultado de um desvirtuamento dessa concepção. “Assim”, diz Husserl, “a crise da filosofia significa a crise de todas as ciências modernas enquanto elas da universalidade filosófica, uma crise inicialmente latente, mas que emerge depois cada vez mais à luz do dia, crise da própria humanidade europeia em todo o sentido da sua vida cultural, em toda a sua ‘existência’” (HUSSERL 2012, p. 9).

Na Grécia antiga, afirma Husserl, não havia sentido uma teoria que não tivesse nenhuma relação com a nossa vida. Todas as nossas ações, fins e valores se voltavam a uma concepção de verdade. Quer dizer, a Razão seria responsável por nos guiar em nossa vida e nos daria um sentido de verdade. Sendo assim, as normas da Razão (da

Filosofia) seriam o guia para as nossas de ação.

As ciências contemporâneas teriam extraviado o telos da Razão. Ao progredirem a uma pura técnica, a Razão se torna instrumental – tal como anuncia Max Horkheimer poucos anos depois. Daí Husserl chegar a dizer em 1929, na introdução de *Lógica formal e lógica transcendental*, do caráter trágico da cultura científica moderna e complementa: “a ciência moderna abandonou o ideal de ciência autêntica que agiria de um modo vivente nas ciências desde Platão e, na perspectiva prática, ela abandonou o radicalismo da responsabilidade de si científico” (HUSSERL 1996, p 6-7). Ao não nos dizerem mais nada em relação às normas da vida cotidiana, por exemplo, não temos mais como nos guiar. Mas o que teria acontecido?

Husserl nos diz que no Renascimento a humanidade tentou instaurar novamente o telos da Razão grega. Mas nessa tentativa, ter-se-ia extraviado esse telos da Razão. Dois seriam os motivos maiores. Em primeiro lugar, a forma que Galileu teria concebido a natureza, realizando uma inversão do uso da matemática-geometria para a compreensão da natureza. Em segundo lugar, Descartes teria dado legitimidade a essa concepção de Galileu. De que inversão se trata?

É verdade que desde os gregos a matemática era usada para a compreensão do mundo de uma forma geral. Mas, diz Husserl, tratava-se de usar essa forma de pensar tendo em vista que a matemática é uma construção teórica humana. Assim, se se dizia que algo tem a forma esférica, por exemplo, era-se ciente de que se tratava de uma aproximação. Ou seja, faz-se o uso de uma forma de pensar para apreender melhor um fenômeno. Nessa perspectiva, nada na natureza era considerado de fato esférico, por exemplo.

Há coisas que são mais ou menos esféricas, mas nada é exatamente dessa forma geométrica.

Galileu teria realizado uma inversão dessa concepção grega. Não se trataria mais de fazer uso da matemática para compreender o mundo. A seu ver, as coisas podem ser formalizadas de tal forma que podemos dizer que elas são em-si mesmas escritas de forma matemática. Com a geometria analítica de Descartes, não por acaso, podemos apreender a forma das coisas como se elas fossem expressas em equações matemáticas. É nesse caminho que Galileu se inscreve ao perceber que podia determinar matematicamente a causalidade entre as coisas, levando-o a pensar que o mundo não é o mundo do mais ou menos geométrico, mas que as coisas mesmas se mostram de forma matemática. Doravante, a forma matemática-geométrica de pensar não é mais um instrumento para melhor compreender as coisas, mas a própria linguagem do mundo – como se fosse um livro aberto que pudesse ser lido. Afirma Husserl:

tudo isto é um descobrimento-encobrimento, e tomamo-lo até hoje como a pura verdade. E nada disto é principalmente alterado pela crítica ‘da lei causal clássica’, que se pretende filosoficamente arrasadora, por parte da nova física atômica. Porque apesar de toda a novidade permanece, entretanto, parece-me, o que é *principalmente essencial: a natureza em si matemática*, dada em fórmulas, interpretada unicamente a partir das fórmulas (HUSSERL 2012, p. 42).

Descartes, por sua vez, teria dado “direito de cidadania” a essa forma de pensar. Ele teria dado legitimidade ao que Husserl denomina objetivismo.

Husserl nos lembra que Descartes teria o mérito de buscar, nas *Meditações*, uma Filosofia Primeira. O espírito da Razão grega está claramente presente na proposta de Descartes. Mas a forma que Descartes busca alcançar o ego

cogito e fundamentar uma Filosofia Primeira é responsável pelo objetivismo científico.

Nas *Meditações*, como se sabe, Descartes coloca em dúvida as verdades que herdamos da tradição; também aquelas que adquirimos durante a vida; a certeza que temos a partir dos nossos sentidos; coloca em jogo a possibilidade de sermos loucos; de estarmos dormindo; e, por fim, de haver um Gênio Maligno que pode nos enganar. Ou seja, a proposta de Descartes era suspender toda verdade e pressupostos possíveis para se chegar à primeira certeza.

Entretanto, diz Husserl, apesar da aparente radicalidade, Descartes segue um *modelo* de pensar. Isto é, no caminho cartesiano, ele teria “salvado” um “pedaço do mundo”. Esse “pedaço do mundo” é exatamente a forma matemático-geométrica de pensar. Sendo assim, Descartes teria instaurado a concepção galileica do mundo como natural. Em outras palavras, a matemática não é colocada em dúvida (senão momentaneamente na primeira meditação com a possibilidade do Deus Maligno que logo é suprimida) e, pior, segundo Husserl, seria o modelo a se seguir. Com essa legitimação de Descartes, o objetivismo se torna o modelo das ciências.

Apesar dessa legitimação de Descartes ter ocorrido há séculos, Husserl diz que o objetivismo jamais é colocado em dúvida e se naturalizou enquanto modelo de pensamento. Segundo Husserl, as consequências maiores desse objetivismo são duas. Em primeiro lugar, nos leva a uma concepção de que há um mundo em-si; em segundo, nos conduz a pensar que a consciência é uma região do mundo exterior à região das coisas.

Partindo desses juízos prévios, diz-se que há um sujeito que é pura interioridade (ente psíquico), que se contrapõe

às coisas (natureza-em-si). Ora, se o mundo das coisas é completamente formalizado, de parte a parte escrito em linguagem matemática, é o sujeito que passa a ser relativo. O que é da ordem do psíquico é, doravante, da ordem do relativo e o mundo é identificado à matemática, ao rigor, à exatidão.

Com domínios distintos, as ciências têm como tarefa a formalização do que é possível ser matematizável, sendo que, tudo aquilo que é relativo, é passado para a ordem do vivido – algo que é excluído das ciências. Desde então, o que é da ordem do *mundo-da-vida*, como diz Husserl, se torna exterior à Razão, fazendo com que esta se torne técnica e nada tenha a dizer sobre nós. Essa forma de pensar, esse objetivismo, teria nos levado a uma crise da Razão.

Com a instauração do mundo concebido por Galileu, as qualidades reais da natureza não são mais seu cheiro, sua textura, sua cor, etc., mas o número, a grandeza, a figura e o movimento. É no contato com estas qualidades reais que nossas sensações tomam forma. O cheiro, por exemplo, não é mais uma qualidade da coisa, mas algo que só existe em nós, em nosso contato com as qualidades reais do objeto. Ou seja, o que não é confiável é o subjetivo-relativo, porque a natureza, em-si, é perfeitamente determinável. Esta distinção não era conhecida pelos antigos.

Segundo Husserl, esta é a histórica da *falsificação* da subjetividade como afirma Ribeiro de Moura, “uma vez a natureza identificada ao matemático, ao ‘irrelativo’, era inevitável que o reino do ‘subjetivo-relativo’ fosse ilhado em uma outra ‘região de ser’, por princípio distinta da natureza, a região do sujeito psicológico moderno. É a partir de agora que o subjetivo, o variável, o ‘perspectivo’, será reportado a um interior do sujeito, a uma ‘psique’”

(MOURA 2001, p. 340). Temos, portanto, o mundo da natureza e o mundo da esfera psíquica.

Mas é em Descartes que o mundo geométrico ganha “direito de cidadania”. Ainda nas palavras de Ribeiro de Moura:

secretamente, era a ciência matemática da natureza a responsável pela aclimação daquele cenário filosófico e daquele conjunto de oposições que Descartes viria apenas a oficializar. O cartesianismo era antes de tudo o cartório filosófico no qual se legitimava os títulos de crédito da nova ciência da natureza. Era o ‘objetivismo’, era a prisão de Descartes aos ‘prejuízos galileanos’ que o levava a decodificar o mundo por meio de uma oposição entre duas regiões de seres e, assim, a normalizar a representação (MOURA 2001, p 210-211).

Uma consequência desta divisão é a exclusão do mundo-da-vida do pensamento científico. Mas esta substituição não modifica em nada o fato de vivermos num mundo pré-dado, fonte de todo sentido, uma vez que Husserl define o mundo-da-vida enquanto um mundo permanentemente pré-dado, que pressupõe toda tese sobre o mundo.

Com o espírito geométrico-matemático, o que se substitui são nossas formas de ver o mundo. Mas isto não modifica que é neste mundo que vivemos. Apesar de trivial esta observação, ela é fundamental, porque agimos como se isto não fosse verdade – é esta trivialidade que é mascarada, segundo Husserl, nas ciências da natureza, tomando o Ser verdadeiro como o Método.

Compreendido porque viveríamos numa crise da Razão e qual a sua gênese, Husserl propõe em sua obra uma saída e isso nos diz, ao menos, duas coisas. Primeiro, que não é possível filosofar fora da situação de nossa época, pois é preciso, antes, entender nossa concepção de Razão na contemporaneidade:

nós, homens do presente, que surgimos neste desenvolvimento [da Razão grega], encontramos-nos em meio ao grande perigo de nos afundarmos no dilúvio cético e, assim, de deixarmos escapar a nossa verdade própria. Estudando-nos nesta urgência, o nosso olhar retorna até a história na nossa humanidade de hoje. Só poderemos conquistar a autocompreensão e, assim, uma solidez interior mediante o esclarecimento do seu sentido de unidade, o qual lhe é inato desde a sua origem, com a tarefa reinstituída que, como força propulsora, move as tentativas filosóficas (HUSSERL 2012, p. 10).

Em segundo lugar, Husserl não é pessimista e simplesmente nos diz que tudo está perdido. Ele nos propõe algo. O quê?

Husserl nos diz que podemos nos contrapor à cientificidade objetiva se nos voltarmos ao solo originário de todas as experiências humanas possíveis: o mundo-da-vida. As ciências, nesse caso, seriam apenas uma das ações humanas possíveis. Os cientistas, lembra-nos Husserl, partem desse mundo vivido para propor suas teorias. Nesse mundo-da-vida, compartilhamos valores, fins, nos guiamos num meio comum que compartilhamos e que fundamenta toda ação humana.

Visando esse mundo-da-vida, Husserl propõe que realizemos uma redução transcendental. Husserl entende essa redução como a colocação entre aspas das ciências em geral. Para voltarmos ao *telos* da Razão grega, será preciso suspender o prejuízo imposto pelo cientificismo objetivo, ou seja, “[...] penetrar através do inferno de uma *epoché* quase cética extrema até os portões do céu de uma filosofia absolutamente racional, e construir sistematicamente esta mesma filosofia” (HUSSERL 2012, p. 62). Liberados dos prejuízos do objetivismo, seremos capazes de nos voltar à cientificidade originária – aquela do mundo-da-vida. Essa sim, a condição de possibilidade para se alcançar uma Filo-

sofia Primeira.

Diante daquela crise da Razão, Husserl nos convoca a tomarmos uma decisão: podemos nos afundar nessa crise, ou podemos pensar de outro modo – de um modo que a Razão volte a nos guiar. É nesse sentido que Husserl afirma que o filósofo é um funcionário da humanidade (HUSSERL 2012, p. 12) – ele é responsável por essa mudança de posição; ele é convocado a fazer a redução fenomenológica, uma vez que “[...] a responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade, o qual só é na medida em que é ser dirigido a um *telos* e, *se de todo*, puder ser efetivado, só o pode ser pela filosofia – por *nós*, se formos seriamente filósofos” (HUSSERL 2012, p. 13). É nesse sentido que Husserl não é pessimista: a Filosofia Primeira pode renascer das cinzas, tal como a Fênix.

## 2. A RAZÃO INSTRUMENTAL

A história da Razão para Horkheimer não parece ser muito diferente da concepção husserliana, aparentemente, apesar de dar um outro nome à crise da Razão.

Horkheimer marca três momentos daquela história. Um primeiro é aquele platônico em que a Razão objetiva está em concordância com as normas da vida. Assim, uma ação é considerada correta ou não de acordo com a Razão: há uma concordância com o que se visa (o fim) e como alcançá-lo e o sujeito pode ser considerado emancipado porque age de acordo com um fim (assim, norma e verdade caminham juntas). Nesse sentido, Horkheimer parece ter realmente “saudades” da época do platonismo como destaca Ribeiro de Moura. Desde a *Filosofia e teoria crítica* de 1937, por exemplo, Horkheimer escreve:

por maior que seja a ação recíproca entre teoria crítica e ciências especializadas, em cujo progresso aquela teoria tem que se orientar constantemente e sobre o qual ela exerce uma influência libertadora e impulsionadora há setenta anos, a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora. Nesse sentido ela corresponde à filosofia grega, não tanto à do período de resignação, quanto à do seu auge com Platão e Aristóteles. Enquanto estóicos e epicuristas se voltam a doutrinas de práticas individualistas, após o fracasso dos projetos políticos daqueles dois grandes filósofos, a nova filosofia dialética, ao contrário, parte do conhecimento de que o desenvolvimento livre dos indivíduos depende da constituição racional da sociedade. Ao focalizar as bases da situação atual, ela passa a ser a crítica da economia (HORKHEIMER 1980a, p. 156-157).

Próximo da concepção husserliana da história do pensamento, Horkheimer também vê em Descartes uma ruptura em nossa forma de pensar. Ele seria responsável por dar “direito de cidadania” ao que ele denomina Razão subjetiva. Mas para Horkheimer, diferentemente de Husserl, Descartes instaura o projeto de dominação da natureza, do outro e de si mesmo: é preciso tornar-se mestre e senhor do que somos e do que nos entorna.

Entretanto, do mesmo modo que aparece em Husserl, o problema é fundamentar a matemática como a forma de pensar universal e inquestionável. Nesse sentido, nada pode nos encantar – o mundo não é mais mágico! – ele é simplesmente algo que posso determinar se apreendemos sua linguagem. É assim, ao menos, que Horkheimer anuncia a origem da concepção das ciências em *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937): a ordem do mundo segue a ordem das deduções intelectuais – tal como anuncia Descartes. Seguindo a ordem das razões, como diria Martial Gueroult, não há nada que não pode ser conhecido (a formação de teorias é uma construção matemática).

Horkheimer vê esse momento da história do pensamento como uma abstração da Razão. Com Descartes, com um método matemático-geométrico, entramos no período da Razão subjetiva em que a Razão se concentra nos meios para obter um fim: a *autoconservação*. Desde as primeiras linhas de a *Crítica da Razão instrumental*, Horkheimer nos diz que o avanço progressivo dos meios técnicos está diretamente ligado ao que ele denomina processo de desumanização. Esse processo teria como fim a autoconservação, e nesse sentido, “em última instância, a razão subjetiva resulta ser a capacidade de calcular probabilidades e de adequar assim os meios corretos a um fim dado” (HORKHEIMER 1973, p. 17).

Consequente dessa Razão subjetiva, viveríamos hoje uma época em que a Razão é instrumental – eis o nome da crise da Razão para Horkheimer. Nesse momento, há um desligamento da verdade com as normas da vida. Assim como Husserl, Horkheimer insiste que estamos diante de uma crise da Razão: “a atual crise da razão [1947] consiste fundamentalmente no eco de que o pensamento chegado a certa etapa, ou bem perdeu a faculdade de conceber, em geral, uma objetividade semelhante [ao platonismo], ou bem começou a combatê-la como ilusão” (HORKHEIMER 1973, p. 19). O que isso significa?

Horkheimer insiste que a formalização da razão é um instrumento para determinar os fins, pois uma atividade só é racional numa Razão formalizada, quando serve para outra finalidade. Nessa busca, a Razão teria se cegado e teria se centrado na expansão econômica, se instrumentalizando, se tornando uma *entidade mágica*, um *fetichê*, desligando-se de noções como justiça, igualdade e tolerância (HORKHEIMER 1973, p. 34). Quer dizer, o *ideal* de

uma Razão que reconcilia com o sentido da vida e dos seus ideais se perde com sua instrumentalização. A Razão instrumental seria arraigada a uma noção de homem em geral – o que, na verdade, desumaniza o pensar, pois não se vale mais dos princípios fundamentais da civilização.

Horkheimer associa essa desumanização do pensar com uma nova mitologia da Razão. Para a sociedade no século XX, existiria uma só maneira de alcançar sentido na ação: servir a um fim. Mas qual é o motivo desse sentido da ação? Para Horkheimer, algo irracional, sem qualquer sentido, senão uma mera opressão (HORKHEIMER 1973, p. 104). Viveríamos uma espécie de coisificação em que há transmutação de todos os produtos da atividade humana em mercadorias – esse seria o advento da sociedade industrial. Assim, “as funções exercidas outrora pela razão objetiva, pela religião autoritária ou pela metafísica têm sido adotadas pelos mecanismos coisificantes do aparato econômico anônimo” (HORKHEIMER 1973, p. 51). A única ação realmente aceitável seria o trabalho produtivo, que nos leva a uma *perda de experiência* – uma perda de capacidade de recordar e refletir. Por isso já anunciava uma ligação dessa perda de experiência com o cartesianismo em *Filosofia e teoria crítica 1937* (HORKHEIMER 1980a, p. 155).

A história, nessa perspectiva, não teria sentido senão quando ela nos leva a um pensamento eficaz – tal como na física (modelo de pensamento). Isto é, não se tem mais uma relação com a verdade, com algum sentido humano, mas simplesmente a um fim pragmático – eis a Razão instrumental descrita por Horkheimer: “a transformação total do mundo num mundo mais de meios que de fins é em si consequência do desenvolvimento histórico dos métodos de

produção” (HORKHEIMER 1973, p. 111).

Na redução da Razão a mero instrumento, nos deparamos com um espírito anti-filosófico que culminou no totalitarismo – na *degradação* da razão (tal como foi concebida pelos gregos) e no pragmatismo (na utilidade) do pensar (só pensamos isso ou aquilo porque nos é útil). Na verdade, a razão pragmática não é nova, mas só agora ela se mostra com toda claridade. Eis as palavras de Horkheimer: “a circunstância em que o desenvolvimento cego da técnica acentua a opressão e a exploração social ameaça inverter, em cada etapa, o progresso em seu contrário, a plena barbárie. Tanto a ontologia estática como a teoria do progresso – tanto as formas objetivistas como as subjetivistas da filosofia – esquecem o homem” (HORKHEIMER 1973, p. 143). Esquecer o homem – eis o ponto cego da Razão instrumental.

### 3. COMO A FILOSOFIA SE POSICIONA DIANTE DISSO?

Professa-se, diz Horkheimer, que o pensamento científico moderno é um instrumento cognitivo mais poderoso que a filosofia, pois aquele pensamento consegue encontrar respostas e tem um método mais eficaz que a filosofia. A aposta de Horkheimer é que essa posição está relacionada com a crise cultural atual: a falta de sentido (em relação à nossa vida) do pensar instrumental. Ora, seria realmente verdade que o pensamento científico é mais eficaz do que a filosofia? Sua resposta é que “o progresso objetivo da ciência e sua aplicação à técnica não justificam a crença corrente de que a ciência é destrutiva somente quando se perverte, e necessariamente construtiva quando a compreende de forma adequada” (HORKHEIMER 1973, p. 69). Indo

além: o progresso objetivo é destrutível independente do seu uso?

A questão é que o papel das ciências no progresso ou retrocesso da humanidade mostra que seus efeitos são positivos ou negativos em função da tendência geral do processo econômico. Ou seja, a crise das ciências acompanha o processo econômico de uma sociedade. É nesse contexto econômico do século XX que Horkheimer diz que o positivismo é uma tecnocracia filosófica (HORKHEIMER 1973, p. 70) e que submete a humanidade à razão científica realizando assim uma pragmatização da vida e a formalização do pensar.

A culpa aqui não seria exatamente do objetivismo, pois essa seria apenas uma das tantas formas científicas que inventamos para *dominar* a natureza. Husserl diz que o objetivismo é funesto porque nos faz desassociar as ciências do sentido da vida. Horkheimer parece afirmar que é o sentido da vida que é determinante para a nossa crise: *foi por levar ao extremo a ideia de dominação da natureza que entramos em crise*, visando unicamente nossa autoconservação. Por isso, o objetivo das ciências é dominar a realidade e não criticá-la. O problema não é a técnica em-si, mas a falta de sentido de seguir algo sem um fim senão a técnica mesma – eis um primeiro ponto determinante que discorda com a sugestão de Moura de afirmar que a *Crítica da Razão instrumental* seria apenas um comentário de esquerda da obra husserliana.

Essa dominação, aos olhos de Horkheimer, está diretamente relacionada à forma econômica de nossa sociedade, buscando reconciliar o pensamento individual com as formas modernas de manipulação das massas. Daí afirmar:

os neopositivistas querem induzir-nos a adotar uma ‘filosofia da vi-

da científica ou experimental na qual todos os valores sejam examinados de acordo com suas causas e efeitos’ [Hook]. Responsabilizam a crise espiritual contemporânea à ‘limitação da autoridade da ciência e a introdução de outros métodos do que os da experimentação controlada para o encobrimento da essência e do valor das coisas’ [Nagel]. Ao ler Hook, nunca se imaginaria que inimigos da humanidade como Hitler podem ter efetivamente grande confiança em métodos científicos, ou que o Ministério de Propaganda alemã tenha se servido de um modo consequente da experimentação controlada, examinando todos os valores ‘quanto a suas causas e efeitos’ (HORKHEIMER 1973, p. 81-82).

Nesse sentido, as ciências não estão necessariamente a favor da humanidade. Elas podem ser usadas, inclusive, *contra* a humanidade. O fascismo é o exemplo maior de Horkheimer – não algo isolado, mas o ápice de uma tendência de dominação que concilia a economia baseada na abstração da troca e das formas de dominação (da natureza e dos homens entre si) com o uso das ciências. Trata-se de uma denúncia: “na ciência moderna não existe nenhuma distinção clara entre liberalismo e autoritarismo. De fato, o liberalismo e o autoritarismo tendem a influenciar reciprocamente e de tal modo colaboram para transferir às instituições um mundo irracional, um controlar cada vez mais severo” (HORKHEIMER 1973, p. 83). Essa cientificidade estaria arraigada às nossas formas de vida na contemporaneidade marcado pelo industrialismo. O mesmo já dizia em 1937 quando afirma que a transformação constante das relações sociais é resultado direto do desenvolvimento econômico de nossa época (HORKHEIMER 1980b, p. 151).

A filosofia de sua época teria tido um papel despótico ao não questionar seu fundamento e toma como modelo as ciências (e nesse sentido, tal como Husserl anunciava), simplesmente por considerar que elas funcionam e, por isso,

elas “deveriam” guiar a Razão. Mas o que essas ciências realizam é uma coisificação da vida em geral e da nossa percepção do mundo. Todo o pensar, nesse sentido, seria servo do instrumental. E “se a teoria se reduz a um mero instrumento”, diz Horkheimer, “todos os meios teóricos destinados a transcender a realidade se convertem em um despropósito metafísico” (HORKHEIMER 1973, p. 94).

O problema está exatamente na identificação do cientificismo moderno com os interesses da humanidade. Se for o instrumental que guia esses interesses, estamos condenados a uma Razão instrumental desligada de qualquer sentido em relação à vida. Horkheimer julga estarmos nos adaptando a uma forma de pensar que é decadente, conduzindo a humanidade a um estado de *racionalidade irracional* (HORKHEIMER 1973, p. 100). Daí afirmar:

[...] a adoração do progresso conduz à antítese do progresso. O trabalho duro dedicado a um objetivo que tem sentido pode alegrar e até pode ser amado. Uma filosofia que faz do trabalho um fim em si mesmo conduz finalmente ao rancor contra todo trabalho. A decadência do indivíduo não deve ser encarregada devido às conquistas técnicas do homem, e menos ainda no do homem mesmo – em comum, os homens são muito maiores do que aquilo que pensam, dizem ou fazem – senão, bem mais deve culpar à estrutura atual e o conteúdo do ‘espírito objetivo’, esse espírito que predomina através de todos os domínios da vida social (HORKHEIMER 1973, p. 162).

A questão, como se vê, se volta à dominação. Para se autoconservar, o homem domina a si mesmo, os outros e o mundo ao seu redor. Tudo se torna um instrumento – o mundo está ao alcance das nossas mãos para ser manipulado, explorado, sem qualquer limite imposto, ao leu da satisfação insaciável do homem. O problema não é, assim, exatamente o desejo do indivíduo, mas a estrutura da soci-

idade – nossas formas de vida.

Talvez, por isso, Ribeiro de Moura insistia, na citação apresentada na introdução, na presença de Hobbes em Horkheimer ao afirmar que a razão se tornou um cálculo hobbesiano. Eis como Horkheimer sugere isso:

o estado de guerra entre os homens, quer seja em tempos de guerra ou de paz, é a chave para explicar a insaciabilidade da espécie e os comportamentos práticos que dela resultam; e, assim mesmo, a chave para explicar as categorias e os métodos da inteligência científica dentro dos quais a natureza aparece cada vez mais baixo no aspecto de sua exploração eficaz (HORKHEIMER 1973, p. 118).

Entretanto, mais do que uma presença alusiva de Hobbes em seu pensamento, Horkheimer denuncia um aspecto tirânico da civilização, em que está envolvido uma *repressão dos desejos*, devendo muito mais a Sigmund Freud do que Hobbes. Essa repressão nos leva, segundo Horkheimer, a uma espécie de *ressentimento* contra a sociedade/civilização – uma espécie de preço a se pagar por ser civilizado (HORKHEIMER 1973, p. 119). Ou seja, uma análise que se vale do mal-estar da civilização de Freud: há uma repressão que vem, primeiramente, da família, da função paterna, fazendo-nos internalizar um supereu repressivo – eis um segundo ponto que nega a sugestão de Moura, pois é a Freud que é preciso recorrer para descrever nossa situação de crise e não a Husserl.

Seguindo uma explicação claramente psicanalítica, Horkheimer nos diz que a vida em nossa sociedade está *destinada* a ser oprimida, uma vez que é necessário negar o desejo e se identificar com substitutos tais como a raça, a pátria, o líder, etc. E aqui aparece uma terceira distinção importante com o pensamento de Husserl: *apesar de haver um telos da Razão, Horkheimer irá mostrar que há uma*

*explicação de nossa crise a partir da dominação das pulsões do sujeito.* E surgem-nos as questões: em que medida essa dominação das pulsões é racional? E essas pulsões seriam realmente dominadas ou elas apareceriam em “outro lugar”? (Que se perceba que o problema não está na intencionalidade da consciência, como diria Husserl, mas com o que ele nega: o inconsciente).

Horkheimer nos diz que “as massas dominadas se identificam solicitamente com as forças repressivas” (HORKHEIMER 1973, p. 126). Trata-se de uma tentativa de explicação do totalitarismo:

Hitler apelou ao inconsciente que habita em seu público, ao insinuar que era capaz de forjar um poder em nome da qual cessaria a opressão que pesava sobre a natureza oprimida. A persuasão racional jamais pode ser tão eficaz, posto que não se adequa aos impulsos primitivos reprimidos de um povo superficialmente civilizado. Do mesmo modo, tampouco pode esperar a democracia poder rivalizar com a propaganda totalitária, a não ser que aceda a comprometer a forma de vida democrática mediante a liberação de forças destrutíveis do inconsciente (HORKHEIMER 1973, p. 129-130).

A explicação de Horkheimer é mostrar que há o apelo do líder ao que está oprimido nas massas. Nesse apelo, o líder serve como modelo de identificação que tende a disciplinar a natureza interna do homem comum. Trata-se, sem dúvida, de uma leitura curiosa de *a Psicologia das massas e análise do eu* (1921) de Freud.

Freud nos diz que há uma identificação das massas a um líder que está na raiz da explicação da horda primeira (tal como deve ter ocorrido no início da civilização). Trata-se de uma explicação ontogenética que se repete na história da humanidade, em que o ideal do Eu (ideal ao qual o Eu toma como modelo para se guiar em suas ações) serve de modelo de identificação. Daí Freud afirmar que a identifi-

cação é a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Nessa perspectiva, “o líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai Primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (FREUD 2011, p. 91).

De forma resumida, para Freud, “*uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu*” (FREUD 2011 p. 76). Sendo assim, a massa toma como ideal algo que lhes guia, mesmo que essa influência faça uma mudança profunda em sua atividade anímica – agindo de uma forma que não faria se estivesse sozinho. Freud afirma que, na massa, o indivíduo tem condições de se livrar de impulsos inconscientes e é nesse ponto que Horkheimer insiste: o líder, no caso, Hitler, teria usado essas repressões da massa para formar um bando.

Mas é Freud mesmo que anuncia o problema:

o que aí falseia o juízo é o pendor à *idealização*. Com isso nos vemos facilitada a orientação; percebemos que o objeto é tratado como o próprio Eu, que então, no enamoramento, uma medida maior de libido narcísica transborda para o objeto. Em não poucas formas de escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para satisfação de seu narcisismo (FREUD 2011, p. 71).

Nesse momento, vemos uma distância da análise de Horkheimer, ao recorrer a Freud, em relação à análise de Husserl: a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo com cujo agente a razão se desenrolou (HORKHEIMER

1973, p. 138). Há uma questão aqui claramente entre o individual e o social ligada ao problema da pulsão:

na massa, alguns aproveitam a oportunidade para se identificar com o eu social oficial, e executam, assim, com furor o que o eu pessoal não foi capaz de alcançar: o disciplinamento da natureza, e domínio sobre os instintos. Lutam contra a natureza externa em lugar de lutar dentro de si mesmos. O supereu impotente em sua própria casa se converte em verdugo na sociedade. Esses indivíduos alcançam a satisfação de se sentirem defensores da civilização e de desencadear, ao mesmo tempo, seus desejos reprimidos. Posto que seu furor não basta para fazê-los superar seu conflito interno, e como sempre há muitos próximos sobre os quais pode descarregá-la, a rotina da repressão vai se repetindo sempre novamente. Daí tende a aniquilação total (HORKHEIMER 1973, p. 130).

O líder seria responsável por manejar os desejos reprimidos, fazendo com que os impulsos reprimidos sejam postos a serviço do totalitarismo.

Diante dessa crise, teria Horkheimer saudade dos “bons tempos” do platonismo como também sugere Ribeiro de Moura? Se isso for verdade, seguindo o pensamento de Horkheimer, tratar-se-ia de retornar às formas mais antigas de organização social, uma vez que a Razão e os processos econômicos estão intimamente ligados. Tendo isso em vista, a minha resposta é negativa, visto que Horkheimer diz que “a tarefa das massas não consiste hoje em um aferrar-se a modelos partidários tradicionais, senão em reconhecer a estrutura monopolista que se introduz em suas próprias organizações e cobrir individualmente sua consciência: a tarefa consiste em reconhecer tal estrutura e em resistir a ela” (HORKHEIMER 1973, p. 155-156). Ou seja, longe de ter saudades do pensamento platônico, o objetivo de Horkheimer é denunciar uma forma de pensar que se estabeleceu desde os gregos: “poder-se-ia dizer que a loucura coletiva que hoje vai ganhando terreno, desde os campos de

concentração até os efeitos aparentemente inócuos da cultura de massa, já estava contido em germe na primitiva objetivação, na contemplação calculadora do mundo como presa que experimentou o primeiro homem” (HORKHEIMER 1973, p. 184).

Sendo assim, após nos apresentar uma versão em que a razão instrumental se transforma em mito, Horkheimer critica qualquer tendência para se voltar aos conceitos da Razão subjetiva e objetiva. Não se trata de buscar um estágio da história da Razão que supostamente tenha se desvirtuado, mas de mostrar os limites da própria história, criticando suas limitações – algo que foge completamente de qualquer possibilidade de a *Crítica da Razão instrumental* ser um possível comentário de esquerda da obra husserliana.

Apenas para corroborar essa conclusão, lembremos que, no mesmo ano em que escreveu a *Crítica da Razão instrumental*, Horkheimer escreve em colaboração com seu amigo Theodor Adorno *Dialética do esclarecimento*. Já no prefácio, dizem: “o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 11). A crise da Razão é novamente anunciada e dita num esboço no interior da *Dialética do esclarecimento* intitulado *Para uma crítica da Filosofia da História* nesses termos:

pois o que há de correto no antropomorfismo é que a história natural, por assim dizer, não contava com o lance de sorte que ela logrou criando o homem. A capacidade de destruição do homem ameaça tornar-se tão grande que, quando vier a se esgotar, esta espécie terá feito *tabula rasa* da natureza. Ou bem há de se dilacerar a si mesma, ou bem arrastará consigo para a destruição a fauna e a flora inteiras da terra, e se a terra ainda for bastante jovem, a coisa toda – para

variar uma frase célebre – deve começar de novo a um nível muito mais baixo (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 184-185).

Ou seja, a questão é que o homem seguiu um *telos* (desde o mito da *Odisseia* isso estaria claro segundo os autores) de dominação da natureza, de si e do outro ao seu redor, a tal ponto que as ciências nem mesmo dizem sobre o sentido da vida, mas apenas em como podemos dominar a natureza interna e externa do homem – uma forma de desencantar o mundo: “[...] o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 18).

Destruir o encanto do mundo, do sentido das coisas, por fórmulas que *dominamos* e que *substituem* o encanto pela causa, pela regra, pela probabilidade – eis nossa forma de dominação. Mas os dois filósofos veem aquela substituição a partir de uma gênese psíquica: trata-se de uma forma de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Com o pensamento matemático instaurado por Descartes, nada poderia ter o “direito” de ser obscuro:

doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. Passa-se então com as suas ideias acerca do direito humano o mesmo que se passou com os universais mais antigos. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para aumentar sua força. Isso se deve ao fato de que o esclarecimento ainda se reconhece a si mesmo nos próprios mitos. Quaisquer que sejam os mitos de que possa se valer a resistência, o simples fato de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam

o esclarecimento. O esclarecimento é totalitário (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 19).

O esclarecimento é uma forma de vida que vingou numa sociedade em que está dominado o equivalente – tudo pode ser reduzido a números e grandezas abstratas – todo o resto é ilusão e “deve” ser excluído. Mas desde que a Razão se coloca como Razão ela busca o esclarecimento – lutar contra o mito já era, na visão dos autores, um produto do esclarecimento.

Essa leitura da história do pensamento nos leva a afirmar que “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 da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 21) – como se as ciências fossem mais astutas do que a magia, porque dominam de uma forma mais concreta a natureza, a ponto de nos tornarmos senhores dela. Contra o medo do desconhecido, o homem teria expulsado o encanto do mundo com a objetividade. E citando Husserl, os autores afirmam que é como se Galileu estivesse cumprindo um *telos* que já esteve predeterminado desde a fundação da Razão (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 32-33).

Penso que é esse, dentre os pontos marcados, o mais relevante para frisar a distância de Horkheimer a Husserl: a questão da dominação. O *telos* da Razão para Husserl tende à realização de uma consciência absoluta. Os desvios da Razão não a teriam tirado do seu rumo. De algum modo, a Razão cumprirá seu *telos* tal como foi anunciado por Platão. Em Horkheimer, por sua vez, não se trata de mostrar que a Razão tal como foi concebida irá cumprir essa teleo-

logia, mas que ela se fundamenta desde seu anúncio num *telos* que leva à dominação. Seria esse o ponto em que a *Crítica da razão instrumental* não seria de forma alguma apenas uma espécie adendo do anúncio de crise de Husserl como quer Moura: a questão da dominação da natureza interna e externa do homem torna-se o fim absoluto da vida.

Mais do que um “comentário de esquerda”, o pensamento de Horkheimer, ao incluir a questão pulsional como os processos econômicos em sua teoria crítica, não me parece apenas um comentário longo da obra husserliana. Horkheimer teria proposto algo diferente: uma outra forma de pensar a crise da Razão, que busca motivos outros que não aqueles que Descartes teria dado “direito de cidadania”. Voltando-nos à sua co-escrita com Adorno, lemos:

a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. 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. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 38).

A conclusão de Horkheimer é que vivemos em uma racionalidade irracional e, por isso, não há como pensarmos de forma clara. Mas Husserl teria “dado as cartas” ao afirmar que a nossa crise desassocia as formas de vida e a Razão.

**Abstract:** In 1935-1936, Husserl claims that we are living in a crisis of Reason. This crisis would be the result of the way in which scientific objectivity colonized the sciences in general, leading us to a rationality completely disconnected of our lives. For Husserl, the meaning of the Reason was established by the Greeks and since then it would have been distorted, arriving, in

the contemporaneity, in a crisis. From this position, in 1947, Horkheimer reaffirms that we live in a crisis and writes a history of Reason very close to that presented by Husserl. This paper aims to show whether Horkheimer's position on the problem of Reason was merely a "comment" on Husserl's work as says Moura, or whether Horkheimer would have presented us something new.

**Keywords:** Crisis of Reason; Crisis of science; Objective Reason; Subjective Reason; Instrumental Reason.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trad. V. A. Murena; D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1973.

\_\_\_\_\_. Filosofia e teoria crítica. Trad. J. L. Grümmewald (et al.). In: *Os pensadores – Walter Benjamin; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno; Jurgen Habermas – Textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1980a, p. 155-161

\_\_\_\_\_. Teoria tradicional e teoria crítica. Trad. J. L. Grümmewald (et al.). In: *Os pensadores – Walter Benja-*

*min; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno; Jurgen Habermas – Textos escolhidos.* São Paulo, Abril Cultural, 1980b, p. 117-154.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica.* Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen; Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Logique formelle et logique transcendantale.* Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise – estudos de história da filosofia moderna e contemporânea.* São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.