

# Luz na sombra

Em busca do materialismo  
no eclipse da razão

OLGÁRIA MATOS

*Ou sourira de nous comme des faux  
prophètes,  
Qui prirent l'horizon comme une  
imense fête,  
Sans voir les clous persant les paumes  
du Messie*

(Aragon)

“Ciência Melancólica” é uma das denominações atribuídas à Teoria Crítica, no que concerne às relações do homem com a natureza, da natureza com a história. Horkheimer e Adorno, em diversos trabalhos da década de 30, quanto na obra comum *Dialética do Iluminismo* (1947), procuram compreender o conceito de natureza (melancólica) e o de história (fantasmal, petrificada, sem destinação humana). Mundo em *falso movimento* é aquele no qual a história se naturaliza e a natureza se *artificializa*. Em uma “história natural”, a ação é inação, é repetição (cf. Adorno, “Sobre o Conceito de História Natural” (1932), *Negative Dialektik*, Suhrkamp (1980) e Benjamin, *Drama Barroco Alemão*, Ed. Brasiliense, 1980).

Adorno (“Notas Marginais sobre a Teoria e a Práxis”, in *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, 1969, Consignas, Ed. Amorrortu, B. A., 1973) retorna à personagem de Hamlet – o “príncipe do pensamento especulativo”, no dizer de Hegel, e “o grande trágico do acaso” para Spengler, a fim de refletir sobre a questão da práxis. Se as “ações” hamletianas são intempestivas – age, quando se trata de refletir, reflete longamente antes de passar à ação, quando as circunstâncias exigem decisões rápidas – é porque toda a ação parece necessária no instante, mas é aleatória no tempo. Em Hamlet vê-se como o *tempo* é o a priori de nossa alienação, criando as condições para as catástrofes históricas, de maneira mais radical do que as condições materiais de produção, forjadoras de ideologia e, deste modo, alienantes. Consciência e vida dificilmente coincidem<sup>(1)</sup> não podem ser apreendidos tão-somente pela “razão analítica”, calculadora, classificatória, abstrata (cf. Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” de 1937, in *T. C.*, op. cit.). Constituem, ao contrário, sua perturbação interna, obstáculo a revelar a identidade precária da Razão e das coisas. No ensaio “Materialismo e Metafísica” (1934), Horkheimer aproxima tais conceitos segundo a tensão que os une, afastando-se do impulso de reconciliá-los, procurando distinguir, primeiramente, matéria e natureza, introduzindo o tema da finitude humana, na tentativa de enfrentar “a miséria e o sofrimento do *singular*”, como um dado que põe em pedaços a tentação de construir utopias ou um humanismo tranqüilizador.

Horkheimer diz: “com efeito, a palavra ‘materialismo’ não designa apenas uma tese discutível concernente à totalidade do real, mas também todo um conjunto de pensamentos e comportamentos que aparecem em algumas teorias materialistas e em grande

**OLGÁRIA MATOS** é professora de Filosofia Política do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e autora, entre outros, de *Os Arcanos do Inteiramente Outro – A Escola de Frankfurt, a Melancolia, a Revolução* (Editora Brasiliense).

Não se trata aqui da análise da obra de Horkheimer, *Eclipse of Reason*, mas de interrogar a Razão em seus aspectos sombrios e noturnos na época de seu eclipse: na ascensão do nazismo e dos totalitarismos. Horkheimer vê na Razão o responsável pelo advento do irracional. Suas insuficiências teóricas se transmitem à práxis política. De onde a necessidade de constituir uma “teoria do conhecimento” reinterrogando conceitos do pensamento marxista.

1 Cf. Benjamin, “Doutrina da Justificação”, “A Melancolia” e “Hamlet”, in *Drama Barroco Alemão*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984, pp. 161 a 179; Horkheimer, “Actualidad de Schopenhauer”, “Schopenhauer Hoje”, e “Montaigne e a Função do Ceticismo”, in *Teoria Crítica*, Torino, Einaudi, 1974, 2 vol. e *Gesellschaft in Übergang: La Società di Transizione*, Einaudi, 1979; Adorno, “A Idéia de História Natural” (1932) e “Nihilismus”, in *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1980 e *Minima Moralia*, Einaudi, 1974.

2 Cf. Platão, *As Leis*, livro X, 899 - a - d, Ed. Belles Lettres; Aristóteles, *Física*, livro II, *The Works of Aristotles*, Clarendon Press, 1948.

3 A esse respeito Marx escreve: "Em Hegel, há três elementos: a substância espinosana, a autoconsciência fichteano, a unidade hegeliana necessariamente contraditória de ambas – o Espírito Absoluto. O primeiro elemento é a natureza com sua roupagem metafísica, em sua separação do homem. O segundo é o espírito com sua roupagem metafísica, em sua separação da natureza; o terceiro é a unidade de ambos com sua roupagem metafísica, o homem real e o gênero humano real", in *La Sagrada Familia*, Mexico, Editorial Grijalbo, 1967, p. 205.

4 Op. cit., p. 140, in *Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de l'Histoire*, suivi de "Hegel et le Problème de la Métaphysique" (1932), Ed. Payot, 1974, p. 140.

5 Idem, ibidem, p. 140.

6 Idem, ibidem, p. 141-2.

7 Idem, ibidem, p. 145.

8 Idem, ibidem, p. 148.

9 Idem, ibidem.

10 Que se recorde aqui a referência latente a Nietzsche: "E rimos quando encontramos 'homem' e 'mundo', colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha 'e' (...). Não calmos, assim, na suspeita de um contraste entre o mundo no qual até agora admirávamos estar tudo a nosso alcance – o que nos permitia, talvez, suportar a avidez – e um outro mundo que nós mesmos somos? (...) Desconfiança radical, implacável (...) Eis nosso ponto de interogação" (*Le Gai Savoir*, Ed. Gallimard, 1950, p. 293-4).

parte da literatura filosófica em geral, como consequência da tese primeira sobre a natureza do mundo" (in "Materialismo e Metafísica", Ed. Gallimard, p. 99, 1974)<sup>(2)</sup>. Com isto, afasta-se da noção de natureza compreendida como "o que existe independente da atividade humana" pois, para ele, este enunciado não passa de um preconceito antropocêntrico da filosofia, que converte a natureza em "princípio metafísico positivo", princípio imutável e único de explicação. Por entender assim a natureza, diz Horkheimer, Hegel entende as relações de natureza e cultura em termos de "maldição do Espírito" – o Espírito que "tem em si a maldição de estar emaranhado com a matéria".

Se a natureza não é entendida *metafisicamente* por Horkheimer, ele tampouco entende ontologicamente o materialismo<sup>(3)</sup>. Segundo Horkheimer, Marx procurou combater a representação de um em si da natureza não mediado pelo homem, bem como a autoconsciência de Fichte – autonomia da consciência e de suas funções em relação à natureza; Horkheimer, porém, encontra o ponto central da crítica de Marx dirigida a Espinosa, Fichte e Hegel no *princípio de identidade*. Em um ensaio de 1932, "Hegel e o Problema da Metafísica", Horkheimer observa que na filosofia idealista alemã – de Kant a Hegel – a "tese da identidade do Sujeito e do Objeto aparece como o pressuposto necessário da existência da verdade"<sup>(4)</sup>. Supõe-se, então, que "o sujeito conhecendo-se a si mesmo deve, segundo a concepção idealista, ser ele mesmo pensado como idêntico ao absoluto; o sujeito deve ser infinito"<sup>(5)</sup>. Consequentemente "todo conhecimento é conhecimento de si, do sujeito idêntico a si mesmo"<sup>(6)</sup>.

É a identidade do Espírito Absoluto e do Ser, do Real e do Racional que garante a metafísica como saber: "abolindo-se a Identidade, faríamos também cair (...) a afirmação de *uma ordem verdadeira do mundo*, que a filosofia teria por tarefa apresentar"<sup>(7)</sup>. Para Horkheimer, "a afirmação da identidade (...) não passa de pura fé"<sup>(8)</sup>. Pelo menos, deve-se pluralizar a identidade: "conhecemos", diz ele, "unidades de naturezas extremamente diversas e nos domínios os mais diversos; mas a identidade do 'pensar' e do 'ser' não passa de um dogma filosófico, assim como aquilo que ela pressupõe: que cada um de seus momentos seja *um*"<sup>(9)</sup> – o pensar, o ser, a história, a natureza. Desta maneira, a identidade funda a exigência de sistematicidade, segundo a qual se formula a expressão "real e racional", "natureza e cultura", "homem e natureza". Aqui chama a atenção a fórmula "eu e natureza"<sup>(10)</sup>, porque um e outro permanecem em sua identidade, em sua não-contradição interna.

O Eu (em particular o fichteano) é um princípio puro de identidade, ao qual tudo se reconverte. Em sua *Doutrina da Ciência de 1974*, Fichte diz que "a reflexão é livre, e não vem ao caso de que ponto ela parte". Pode partir de um fato qualquer da consciência. Esta primeira modalidade de exposição faz a experiência da certeza em uma forma: a proposição lógica *A é A*. Tal proposição é indiferente a seu conteúdo eventual. Será certa mesmo quando este *A* designar algo falso ou inexistente. Quando é enunciada como certa, o que nela se enuncia e uma mera forma, a simples conexão entre um *se* e um *então*: "Se *A* é, então *A* é. Esta forma é o *X* que é sabido incondicionalmente quando se põe que *A é A*" (Fichte, *La Doutrine de la Science*, op. cit., Ed. Payot)<sup>(11)</sup>.

## Se a natureza não é entendida "metafisicamente"

### por Horkheimer, ele tampouco entende ontologicamente o materialismo

Para Horkheimer, Fichte representa os desenvolvimentos ulteriores do racionalismo cartesiano – o *idealismo subjetivo* que tenderia de maneira crescente a mediatizar o dualismo cartesiano, procurando dissolver o conceito de natureza – e finalmente todo o conteúdo da experiência no Eu concebido como transcendental: "Em sua primeira Doutrina (a de Fichte), a única razão de ser do mundo reside no fato de oferecer um campo de atividade ao imperioso Eu transcendental; a relação entre o Eu e a natureza é uma relação de tirania. O universo inteiro torna-se um instrumento do Eu, muito embora o Eu não tenha nenhuma substância nem sentido, salvo sua própria atividade ilimitada" (Horkheimer, *Eclipse de la Raison*, 1946, p. 116, Ed. Payot, 1974). Para Horkheimer, a natureza é inseparável do homem, o homem e suas funções espirituais são inseparáveis da natureza, mas em um sentido limite: inseparável da morte. Só existem fins finitos de homens finitos, determinados no espaço e no tempo, de domínios delimitados do mundo natural e social. A morte, como fato antiutópico por excelência "demonstra a impotência de toda metafísica doadora de sentido e de toda teodicéia" (Horkheimer, *Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de l'Histoire*, 1934, p. 109, Ed. Payot, 1974). Enquanto homens – seres fisiológicos entrelaçados imediatamente com a natureza – participam de seu ciclo, ocorrendo-lhes o que acontece a toda criatura: "morrem como todos os animais e depois não vêm nada".

Tal consciência tampouco pode ser apreciada através da transfiguração hegeliana – na qual o negativo é posto como momento necessário para a realização do pleno sentido da história, participando, então, do que Horkheimer chama de *positividade*. Só pode sê-lo através da experiência da dor e da finitude da existência, continuamente frustrada em suas expectativas. Neste ponto, Horkheimer elege Schopenhauer: as vivências que caracterizam as sociedades contemporâneas confirmam a tese schopenhaueriana segundo a qual do conhecimento científico da natureza segue-se a nulidade do homem (cf. Horkheimer, “La Actualidad de Schopenhauer”, in *Sociologica*, Ed. Taurus, 1971). A filosofia de Schopenhauer, que se desenvolve em torno deste tema, evidencia que a solidão do homem moderno está radicada em sua própria história, não se devendo, pois, imputá-la ao fenômeno da massificação, à qual a época contemporânea condenou o indivíduo, na medida em que a solidão faz parte do destino atávico de todo singular.

Segundo Horkheimer, tal destino foi preparado pelo Racionalismo e pelo Idealismo alemão<sup>(12)</sup>: “Em Descartes, o dualismo do Eu e da natureza é esmaecido pelo catolicismo tradicional do filósofo. Os desenvolvimentos ulteriores do racionalismo e, em seguida, do idealismo subjetivo, tenderiam de maneira crescente a mediatizar o dualismo, tentando dissolver o conceito de natureza – e, por fim, todo o conteúdo de experiência – no Eu concebido como transcendental” (*Eclipse de la Raison*, op. cit., p. 116). Suas razões longínquas podem ser encontradas no cristianismo. De fato, diz Horkheimer, propugnando a imortalidade do homem e sua superioridade com respeito ao mundo, o cristianismo afirmou a irrelevância da realidade não-espiritual e, conseqüentemente, tornou os indivíduos singulares passíveis de sofrer o aniquilamento histórico. Com razão, continua, Schopenhauer pôde sustentar que o Eu se resolve na morte (cf. “Schopenhauer e a Sociedade”, op. cit. e “Atualidade de Schopenhauer”, op. cit.).

Assim, quer se considere a relação do homem com a natureza sob o aspecto da unidade ou da diversidade, a natureza *não é um princípio metafísico*. Eis porque toda Filosofia da Identidade compromete o conceito de *Aufklärung* crítico e científico, inaugurado pela filosofia cartesiana. A constituição do sujeito puro, isolado, desprovido ou desengajado de seus componentes históricos e individuais, bem como sensíveis, já não é suficiente para fundamentar o princípio de uma certeza científica<sup>(13)</sup>. Já não é a liberdade do Sujeito intelectual, nem seu domínio universal sobre a natureza, o que legitima os novos sistemas experimentais e institucionais. “É instrutivo acompanhar os esforços de Descartes para localizar este Eu que não está na natureza, mas se encontra suficientemente próximo a ela para influenciá-la. A primeira inquietação deste Eu é dominar as paixões, isto é, a natureza lá onde ela se faz sentir em nós. O Eu é indulgente com relação às emoções agradáveis e sãs, mas severo com tudo o que incita à tristeza (...). A razão, parte da natureza, é ao mesmo tempo constituída contra a natureza. Ela é o concorrente e o inimigo de toda vida que não seja a sua” (*Eclipse de la Raison*, op. cit., pp. 115 e 133).

Segundo Horkheimer (cf. os ensaios “Materialismo e Moral”, “Materialismo e Metafísica”, “Montaigne e a Função do Ceticismo”, in *Teoria Crítica*, op. cit.) Descartes revela de maneira exemplar a purificação e a separação da identidade do puro *cogitare*. Com isso, sua filosofia manifesta ainda o parentesco intrínseco a este processo de constituição do Eu intelectual, tanto com a experiência clássica da *epoché* e da *ataraxia*, quanto com a iniciação ascética da mística moderna<sup>(14)</sup>. Esta, por sua vez, encontra um precursor no relativismo cético. Horkheimer observa que já os representantes gregos do relativismo cético haviam sido censurados por uma filosofia que barrava o caminho à ação. “Estes replicaram que, para agir, não se necessita de nenhum conhecimento, sendo suficientes as probabilidades (...). Se não há nenhuma verdade, não é sensato lutar por ela. A filosofia cética dos antigos manifesta o desespero e o vazio; para o indivíduo



**Max Horkheimer, um dos expoentes da chamada Escola de Frankfurt**

11 Nesta consciência como autoconsciência, Marx crítica a autonomia da consciência com relação a suas funções referentes à natureza (cf. Marx, *La Sagrada Familia*, op. cit.), capítulo VI, parte 3 – “Terceira Campanha de la Crítica Absoluta” e “El Ciclo Especulativo de la Crítica Absoluta y la Filosofía de la Auto-consciencia”.

12 “A Metafísica Ocidental fundada no Sujeito encarcerou o Sujeito para a eternidade em seu próprio Eu, como punição por sua idolatria” (Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit.).

13 Cf. Descartes, *Meditações Metafísicas*, São Paulo, Abril Cultural, 1971, 1ª e 2ª meditações e *Discurso do Método*, São Paulo, Abril Cultural, 1971, 1ª e 2ª partes.

14 Ver a esse respeito “Notes et Matériaux pour l’Etude du Socratisme Chrétien”, “Moradas” de Santa Teresa d’Ávila, Santo Inácio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* e Balbino Marcos Villanueva, “La Ascética de los Jesuitas en los Autos Sacramentales de Calderón”, Deusto, 1973, Universidad de Madrid, Dep. de Publicaciones, Ricard Q. Bilbao, “Pour l’Etude du Socratisme Chrétien chez Sainte Thérèse et les Spirituels Espagnols”, in *Bulletin Hispanique* n° 1, 1948.

15 Cf. E. Subirats, *El Alma y la Muerte*, Ed. Anthropos, 1983.

16 Cf. Descartes, *Discurso do Método*, op. cit., 1ª e 2ª partes e *Meditações Metafísicas*, op. cit., 1ª e 2ª meditações.

17 Cf. Horkheimer, *Eclipse de la Raison*, op. cit. Cf., ainda: idem, "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", in *Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1973 e Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, Ed. Zahar, "O Conceito do Iluminismo", 1985.

18 Esta obra constitui o único texto completo de que a tradição filosófica dispõe para refletir acerca do materialismo antigo; além disso, ela é significativa porque todos os materialistas posteriores, aqueles mesmos cuja insuficiência Marx deplora, inspiram-se, de alguma forma, em Lucrecio. Diante do *Corpus* marxista, o *corpus* lucreciano: deste confronto surge a diferença de natureza que permite a Marx declarar revolucionário seu próprio materialismo, e a Clément Rosset, falar do materialismo antigo como profundamente outro em relação ao de Marx.

não existe nenhuma perspectiva fundada de encontrar satisfação no mundo. O ceticismo antigo prepara o caminho ao neoplatonismo místico e ao ascetismo cristão" ("Montaigne e a Função do Ceticismo", in *Teoria Crítica*, Ed. Barral, 1973, p. 16). Além disso, é conhecida no pensamento moderno a dúvida de Montaigne e de alguma maneira sua permanência em Descartes, bem como sua posição crítica no conhecimento moderno da natureza: "O Eu solitário, como centro de forças, é a única realidade compreensível; não há nenhuma conexão lógica com todo o resto do existente; o mundo se converte em um incompreensível 'fora', cuja existência não é de maneira alguma segura, mas que deve ser comprovada mediante argumentos complicados. O Eu só pode ser encontrado em um mundo inseguro, cambiante e ilusório. Assim, situa-se o pensamento de Montaigne no interior do conceito de conhecimento da filosofia moderna". ("Montaigne e a Função do Ceticismo", in op. cit., p. 54). Deste ponto de vista, o suposto fundamental absoluto de uma ordem racional e científica do mundo manifesta sua continuidade histórica com respeito a uma concepção negativa do mundo – o ceticismo – e uma concepção positiva do progresso e da ascensão da razão.

Nesta perspectiva, é possível reconstituir cada um dos momentos "melancólicos" ou "negativos" na elaboração da história do sujeito racional moderno, como sombras e ameaças que acompanham seu poder e seu progresso civilizatório. Descartes, por exemplo, em suas *Meditações Metafísicas*, não fala apenas do *cogitare* triunfante, mas, simultaneamente, daquelas batalhas perdidas ou sacrifícios interiorizados para alcançá-lo. Trata-se do *reverso* da construção da consciência racional.

A separação absoluta que a *epoché* cartesiana impõe à ordem da reflexão – e com ela à filosofia em geral, no sentido moderno da palavra – não oculta, em seu processo, as conseqüências em relação à finalidade vital do indivíduo ou à existência do Sujeito empírico. A separação do corpo e da natureza e a purificação do Sujeito intelectual puro através da dúvida absoluta se revela como um processo de *mortificação*<sup>(15)</sup>. Assim, também, os objetivos da racionalidade científica se determinam a partir de uma cisão com respeito aos objetivos vivos. A renúncia a eles define a figura – cartesiana ou fichtean – da ascese intelectual.

As *Meditações Metafísicas* expõem em seu caminho iniciático uma espécie de *ars moriendi*: mortificação no mesmo sentido dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, que Descartes conhecia; mortificação como interiorização da morte na vida, como assunção da morte na constituição da vida intelectual, da vida da Razão. Nos termos de Santo Inácio, o ascetismo se manifesta como "vontade de não ter nada (...) e, sem contradição alguma, ter alguma coisa" (*O. C.*, Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid).

Os momentos desta mortificação epistemológica podem ser acompanhados segundo os mesmos ritos aos quais recorria a iniciação cartesiana através da dúvida absoluta. O Eu cartesiano – como todo o Eu filosófico moderno – é um solitário desterrado da história e da sociedade<sup>(16)</sup>. Descartes não economiza em dramaticidade na descrição do estado de desconsolo de seu isolamento intelectual quando diz no *Discurso do Método*: "Como um homem que caminha só e nas trevas, resolvi ir tão lentamente, e usar de tanta circunspeção em todas as coisas, que, mesmo se alcançasse muito pouco, evitaria pelo menos cair". E nas *Meditações* comparece o sentimento do naufrágio do espírito: "A meditação que fiz ontem", escreve Descartes na Segunda Meditação, "encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona" (op. cit., p. 100). E com respeito a seu corpo escreverá: "considerar-me-ei a mim mesmo carente de mãos, olhos, carne e sangue, carente de todos os sentidos". Trata-se de um aniquilamento ontológico do mundo, morte como negação da natureza interior e da substância da vida intelectual; morte, enfim, que é a condição do nascimento do *logos* e da filosofia. Descartes descreve seu corpo e seus sentidos com a mesma indiferença que caracteriza uma relação instrumental<sup>(17)</sup>.

## O Eu cartesiano – como todo o Eu filosófico moderno – é um solitário desterrado da história e da sociedade

O modo de constituição do Sujeito racional e as conseqüências correlatas, de domínio sobre a natureza exterior e interior, esclarecem o conceito de *materialismo* no pensamento de Horkheimer, a maneira como elabora a crítica das relações entre natureza e cultura, natureza e história, Eu e mundo: "Pelo conhecimento crítico que se tem da ten-

são irremediável entre o conceito e o objeto, o materialismo (...) está resguardado de acreditar na infinitude do espírito” (“Materialismo e Metafísica”, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1933, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980, p. 17).

A críspação permanente entre o pensamento e o real faz com que esta concepção de “materialismo” não constitua uma adesão simples ao pensamento de Marx: “Ao liberar a dialética desta forma idealista (a do Saber Absoluto), Feuerbach, Marx e Engels deram ao materialismo a consciência de uma tensão que evolui constantemente mas que não poderia ser resolvida jamais” (Horkheimer, op. cit., p. 21). Porém o caráter *absoluto* e a *necessidade* (*Notwendigkeit*) que Marx colocava na base da história e do pensamento da sociedade burguesa se traduzem de maneira peculiar. Para Adorno, por exemplo, na *Dialética Negativa*, Marx recebeu de Kant e do Idealismo Alemão a tese do primado da razão prática; levando-a às últimas conseqüências, extraiu a exigência de transformar o mundo ao invés de simplesmente interpretá-lo. Com isto, escreveu um programa fundamentalmente burguês, de dominação absoluta da natureza: “A mesma auto-reflexão afeta inclusive a prática, que chega em linha direta de Kant a Marx através dos idealistas. A dialética da práxis exigiria abolição da práxis, da produção, fachada universal de uma práxis falsa, que é a razão materialista dos traços que se rebelam na dialética negativa contra a doutrina oficial do materialismo” (*Dialéctica Negative*, Ed. Taurus, 1975, p. 389).

### Ao sofrimento e ao tédio segue-se a morte. Schopenhauer mostra que o conceito de "individualidade" é um "passo em falso"

Nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx opõe seu próprio materialismo a um outro: “O principal defeito, até agora, do materialismo de todos os filósofos – inclusive do de Feuerbach – é que o objeto, a realidade, o mundo sensível só são apreendidos sob a forma de objeto ou de intuição, mas não enquanto atividade humana *concreta*, enquanto *prática*, de maneira não subjetiva” (*L'Idéologie Allemande*, Ed. Sociales, 1968, p. 31). Este materialismo é, para Marx, “a maneira de ver indivíduos isolados, da sociedade burguesa” (op. cit.). Marx está pensando em seus antecessores franceses do século XVIII e Feuerbach. Segundo Clément Rosset (“L'autre Matérialisme”, in *Revue Critique*, abril/1978, nº 397-51), esta crítica valeria também para o materialismo antigo, que Marx analisou em seu trabalho de doutorado *Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro*. Em realidade, trata-se de um materialismo diverso do marxista e que pode ser encontrado no poema de Lucrecio *De Rerum Natura*<sup>(18)</sup>. Conservando apenas o que os opõe enquanto materialistas, diremos que dois aspectos fundamentais fazem do “racionalismo lucreciano” uma doutrina estranha ao racionalismo de Marx: a ausência de uma razão universal e a intuição do mundo como exterioridade absoluta em relação ao homem ou a qualquer “sujeito”. A esse respeito Adorno observa na *Dialéctica Negativa* que o mais marcante na teoria de Marx é o modelo real do princípio de identidade, contestado no entanto pela dialética materialista – o esforço de tornar idêntico ao Sujeito o que não lhe é idêntico.

Ora, a “razão” de Lucrecio não é uma lógica do racional mas do “irracional”: a razão tem incio quando o homem se desfaz do fantasma do racional, quando ascende ao reconhecimento do “sem razão”. A “razão” do vento e da chuva é de serem “sem razão”, como é a “natureza” das coisas e do homem serem sem natureza.

Segundo Clément Rosset os sistemas filosóficos que vieram à luz na primeira metade do século XVII não só se caracterizaram pela crítica ao naturalismo aristotélico mas pela indiferença que se generalizou a qualquer idéia de natureza<sup>(19)</sup>. Em seu ensaio “A Querela do Racionalismo”, Horkheimer visa à tradição que se desenvolve a partir de Descartes. Num artigo de 1937 intitulado “O Último Ataque à Metafísica”, a tese central é a divisão do mundo em dois domínios independentes, uma cisão em dois planos – a substância pensante e a substância extensa – e a desvalorização correlata do segundo, localizando-se a chave do real sensível no sujeito pensante, depositário e chancela da racionalidade analítica.

Horkheimer se vale destes dispositivos conceituais para reintroduzir contra o “quietismo marxista” – que parte da *existência* da natureza – a interrogação no centro da ação histórica, através do par Marx-Schopenhauer<sup>(20)</sup>. Percebe-se, aqui, a presença de uma relação conflituosa entre duas formas de materialismo, uma de patronagem marxista, outra próxima do materialismo antigo, mais pessimista de inspiração e que põe o mundo como exterioridade absoluta, deixando assim um espaço para aquilo que Adorno designará por “autonomia das coisas” e Benjamin por “história natural” (cf. M. Abensour, “La Théorie Critique une Pensée de l'Exil?”, in *Archives de Philosophie*, abril-

19 “Para Bacon, Hobbes, Balthazar Gracián, Pascal, é o *artifício* que se incumbe da tessitura do ser. Essa indiferença para com a idéia de natureza é a expressão de uma crise religiosa muito profunda que atinge em suas obras vivas e fundamentos secretos, somente encontrando precedentes na filosofia pré-platônica e pré-aristotélica, particularmente no pensamento sofístico. Crise patente na filosofia dos cinquenta primeiros anos do século XVII, mas também em algumas correntes literárias e culturais: o preciosismo, movimento libertino, pessimismo ‘epistemológico’ dos principais escritores do barroco europeu, de Shakespeare a Molière, que recusam qualquer credibilidade a idéias de natureza e de razão natural, procurando uma arte de viver e uma prática ‘razoável’ da razão, exclusiva na assunção do *artifício* e do *acaso*. No século XVIII Hume, em seus *Diálogos acerca da Religião Natural*, mostrou que a mais profunda religiosidade não está na idéia de Deus e sim no conceito de natureza, a meio-caminho entre o *acaso* e a *ordem* divina; ela é a religião disfarçada em racionalismo. A religião se define pela crença no ‘racional’, isto é, na veneração da ordem concebida como chave do universo quando, em realidade, não passa de um caso particular da *desordem universal*” (cf. Clément Rosset, *A Anti-Natureza*, Rio de Janeiro, Ed. Espaço e Tempo, 1989, p. 41). Verificar outras perspectivas in Koyré, *Du Monde clos a l'Univers Infini*, PUF, 1962; P. Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*, Col. Idées, Gallimard, 1961, 2 vol.

20 O conceito de ação histórica pode parecer heterogêneo ao de teoria do conhecimento, mas é desta maneira que Horkheimer desconstrói a noção de teoria do conhecimento tradicional, denunciando seu formalismo.

junho, tomo 45, Paris, Beauchesne, 1982). A forma contemporânea da “crise” do pensamento poderia ser detectada na indiferenciação de qualidade entre a relação natural e a humana, de tal modo que a relação inter-humana é tratada como um fenômeno da natureza ou esta é reconduzida a um sujeito constituinte.

Contra o pensamento idealista, Schopenhauer chama a atenção para a irracionalidade da história<sup>(21)</sup>. Segundo Horkheimer, ele mostrou como a história, contradizendo nos fatos a Razão, eixo de toda filosofia idealista e racionalista, é impulsionada pela *vontade*, entendida como desejo de vida e como força capaz de mantê-la e perpetuá-la – não obstante os desmentidos da própria razão: “O mundo como vontade”, escreve Horkheimer, “é o insaciável impulso que sempre, renovadamente, após extinguir-se, agita-se na direção do bem-estar e do desfrute. É nisto, e não nas motivações do intelecto, que por vezes se descobre neste tender, que consiste a realidade ineliminável de tudo o que é vital e de tudo que existe” (*Teoria Crítica* I, Ed. Einaudi, Torino, 1974, p. 256). Para Schopenhauer não há, no universo da natureza, vestígios de nenhum Sumo Bem e é impossível o que deveria ser seu conteúdo – a felicidade: “O fato imediato, para nós, é a carência, somente ela; isto é, a dor” (in *O mundo como Vontade e Representação*, parágrafo 58). O “senhor da alma” é o desejo, definido por Schopenhauer a partir de Lucrecio (*De Rerum Natura* III) e Cícero (*De Finibus* II, 3): “A fome não conhece nem amigo, nem família, nem justiça, nem direito, razão pela qual não tem remorsos nem compaixão”. Além disso, a vida oscila entre dois pólos: o sofrimento e o tédio (*O Mundo como Vontade e Representação*, parágrafo 57), de onde decorre a insociabilidade do homem: “(o tédio) tem força suficiente para levar seres que se querem tão pouco como os homens entre si, a procurarem-se apesar de tudo; ele é o princípio da sociabilidade” (parágrafo 57). E mais: ao sofrimento e ao tédio, segue-se a morte. Schopenhauer mostra que o conceito de *individualidade* é um *passo em falso*, um “erro particular”. Com relação à idéia determinada da qual a individualidade é a manifestação, o homem, enquanto indivíduo, é um “deslize”. Este movimento da incoerência é inevitável. O homem é uma “Idéia Trafta”, pois desejaria coincidir com sua Idéia. Este ser que é “de alguma maneira uma Idéia”, que lhe é própria e que não partilha com nenhum de seus semelhantes, não pode, sem dor, aceitar a morte que o angustia e se lhe impõe em razão de uma incoerência metafísica pela qual ele não é responsável.

Em um ensaio da juventude “Aus Pubertät”<sup>(22)</sup>, Horkheimer inicia uma reflexão que viria a se desenvolver em “Atualidade de Schopenhauer”. Nele Horkheimer se vincula ao tema do “sofrimento do mundo”: “Tenho diante dos olhos aquele imenso, magnífico, inconcebível Nada, como o horizonte cujo vazio aparece como um azul belfíssimo, como a quintessência de toda a felicidade, como a meta de novos desejos; se pudéssemos voar ao seu encontro, o azul tornar-se-ia cada vez mais escuro até transformar-se em negro, em nada”<sup>(23)</sup>. Eis o que constribe o intelecto a abdicar da pretensão hegeliana de ser um momento constitutivo do bem no mundo e a reconhecer-se, ao invés disso, simples instrumento da racionalização dos desejos.

Chega-se, com isto, a uma concepção de materialismo que é uma espécie de “naturalismo”<sup>(24)</sup>. O central deste materialismo se expressa na noção de *clnamen*: este não manifesta nenhuma contingência, nenhuma determinação, mas a pluralidade irreduzível das causas ou séries causais, a impossibilidade de reunir as causas em um todo. O pensar, escreve Horkheimer, “perde seu sentido místico de uma união com o ser e explode em uma multidão de processos cuja origem e resultados diferem no mais alto grau. Hegel teve razão em colocar como igual ao Nada o Ser tomado em uma significação tão geral. Mas não reconheceu que cada passo sistemático de sua própria filosofia se orienta a partir deste tipo de generalidade mantida abstratamente. O que acabamos de dizer para ‘o pensar’ e ‘o ser’ é também aplicável à ‘história’. Não existe nenhuma essencialidade, nenhuma força homogênea que possa levar o nome de ‘história’ ” (“Hegel e o Problema da Metafísica”, op. cit., p. 149). À maneira de Lucrecio, a lei, a determinação não são jamais regras, mas exceções, fatos de circunstância, são verdadeiras aqui e agora – agora e aqui, agora lá – *nunc hic, nunc illic*, não havendo sentido definido porque os átomos, originariamente desordenados pelo *clnamen*, se espalham em todos os sentidos. O *clnamen* não é um desvio, uma alteração de direção, mas um princípio diferente, anterior a qualquer direção. Ele é, se quisermos, uma bifurcação, mas uma bifurcação anterior a “todos os caminhos que se bifurcam”. Bifurcação originária significa: lei das mudanças e das catástrofes, lugar de nascimento e morte. É nas encruzilhadas que tudo nasce, que se morre, que se mata – como “Édipo mata Laio no cruzamento de três estradas”<sup>(25)</sup>.

Enquanto o materialismo de Marx consiste em ligar o objeto ao sujeito e explicá-los pela atividade prática do sujeito, o materialismo de Lucrecio emancipa a coisa, situando-a em uma exterioridade radical onde estão abolidos o sujeito e suas relações sociais.

21 Cf. Schopenhauer, *Le Monde Comme Volonté et Répresentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1978.

22 *Aus der Pubertät, Novellen und Tagebuchblätter*, Kösel, München, 1974.

23 Idem, *ibidem*, p. 21

24 Cf. Lucrèce, *De la Nature des Choses*, Bibliothèque Nationale; C. Rosset, *L'Anti-Natureza*, op. cit.

25 Cf. M. Conche, *Lucrèce*, Seghers, 1967.

26 Na senda do materialismo antigo, não há natureza das coisas, sua existência é uma ilusão. Cabe aqui um esclarecimento a partir das considerações desenvolvidas por Freud. Ao erro, que implica uma neutralidade afetiva, apõe-se a ilusão, que antes de ser um jogo de conceitos é um jogo do desejo: “Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro, tampouco uma ilusão é necessariamente um erro (...). O que caracteriza a ilusão é o fato de derivar dos desejos humanos” (*Futuro de uma Ilusão*, PUF, 1971). Esta análise inscreve-se, para Horkheimer, em uma tradição anti-socrática e anti-intelectualista que está ilustrada ainda nas análises de Lucrecio: o homem não se engana porque ignora, mas porque deseja. Ou ainda, o homem que se ilude não se engana, pois prescinde de exatidão e conteúdo: esta falta, não de crença, mas de objeto de crença, é o que lhe assegura sua invulnerabilidade. Na ilusão, o desejo se basta a si mesmo: não espera nenhum apoio da experiência, razão pela qual a crença é, do ponto de vista do intelecto, superficial e precária, mas também, e na mesma medida, do ponto de vista do desejo inextirpável e com um poder absoluto.

27 Que se tome Freud quando enumera os benefícios para a afetividade humana possibilitados pela idéia de natureza: primeiramente, a idéia de natureza permite que a insatisfação, o mal-estar, o descontentamento se exprimam. Sem ela, isto é, sem um referencial de *necessidade*, a insatisfação estaria condenada a não se exprimir. A instância natural permite à desgraça aparecer a um sujeito como acidental e arbitrária. Enquanto o erro (lógico) é uma estrutura provisória que se deve a insuficiências no conhecimento da natureza, a ilusão – como dimensão fundamental das crenças – nasce dos desejos. Se a idéia delirante está essencialmente em contradição com a realidade, a ilusão, quanto a ela, não é necessariamente falsa, isto é, irrealizável ou em contradição com a realidade. O enigma da morte e a angústia que ela suscita serão o ponto para analisar a “aptidão às ilusões”. Para Freud, os deuses guardam a tarefa de “exorcizar as forças da natureza, nos reconciliar com a crueldade do destino, tal como se manifesta nos sofrimentos e provações que a vida em comum dos civilizados impõe ao homem”.

A concepção de materialismo desenvolvida nestes textos por Horkheimer afirma o primado da desordem sobre a ordem, do *acaso* sobre a *finalidade*: a redução da filosofia a uma lógica e teoria do conhecimento, ao contrário, tem a pretensão de que as ciências constituem a maneira pela qual o indivíduo se orienta no caos dos fatos (cf. “Atualidade de Schopenhauer”). A noção de matéria, tal como para Schopenhauer, mantém um relevo antifinalista, de onde Horkheimer retira toda uma carga de riqueza indefinida de acaso (o absolutamente não necessário) e de necessidade bruta (isto é, cega), positividade que é, no entanto, o não dominável pela Razão. Aqui ainda a emulação do materialismo de Lucrécio. Nas palavras de Marcel Conche (in *Lucrèce*, p. 119): “Porque o universo não tem estrutura, o homem não passa de um acidente de matéria, o mundo é perecível e a alma mortal; porque nenhuma inteligência, nenhuma finalidade, mas apenas a causalidade cega e o acaso presidem a todas as criações da natureza, porque os maiores males que pesam sobre o mundo e sobre o homem são acidentes que os homens não desejaram e nada significam, porque não há nem justiça, nem moral, nem direitos, nem deveres, a não ser os que resultam do pacto social de não-agressão, e que a história, enquanto nela algo ocorre, é insensata”, podemos compreender a afirmação de Schopenhauer no que diz respeito à liberdade do homem. Quando se diz, por exemplo, que a vontade é livre, não há nisso nada afirmado como positivo; constata-se apenas que não sabemos como reunir liberdade e princípio de razão: “Para a maior parte dos seres, a vida não passa de um perpétuo combate pela existência, com a certeza de serem por fim vencidos” (*Le Monde*, parágrafo 57)<sup>(26)</sup>.

Deste ponto de vista, a idéia de natureza toma um papel essencial. Permite, a uma filosofia da história, lidar com a noção de *acaso*, fazendo da natureza a necessidade<sup>(27)</sup>. A noção de *acaso* é mais dolorosa para ser assimilada pela afetividade humana, em particular como se expressa no sofrimento e na morte, “pois implica a insignificância radical de todo conhecimento, de todo pensamento e, de maneira geral, da existência” (Horkheimer, cf. “Atualidade de Schopenhauer” e “Schopenhauer e a Sociedade”, in *Sociologia*, op. cit.). Desnaturalizar, portanto, a idéia de natureza é uma maneira de reinterrogar a história, tal como Schopenhauer o faz citando o fragmento 8 “Sobre a Natureza” de Empédocles: “Não existe natureza para nenhuma das coisas mortais”.

### **Horkheimer encontra na filosofia de Schopenhauer a estreita relação entre as noções de "natureza" e "absurdo"**

Horkheimer encontra na filosofia de Schopenhauer a estreita relação entre as noções de *natureza* e de *absurdo*, permitindo compreender por que toda filosofia da natureza tende para uma filosofia do absurdo e também por que jamais poderia haver relação entre uma filosofia do absurdo e uma filosofia da desnaturalização. Para ser absurdo, é preciso que o mundo possua um “minimalismo” de sentido, um “mínimo” de sentido “real”. É preciso um sentido pré-dado para que venha a faltar o sentido; no caso, este a priori é a idéia de natureza. Sem ela, há uma impossibilidade epistemológica de pensar-se o absurdo, pois o mundo não contém mais sentido suficiente para poder ser chamado insensato.

A noção de natureza – ponto permanente de referência – revela não uma angústia diante do não-senso, mas uma fascinação pelo sentido: tanto em um mundo sem natureza, como em um mundo com natureza, toda a felicidade é frágil. Esta fragilidade é inerente ao *acaso*. Eis o núcleo das críticas de Horkheimer ao pensamento hegeliano-marxista. Este confere a todos os acontecimentos um coeficiente de valorização e de desvalorização ao fazê-los depender de uma história, como de uma natureza. Acolher o *acaso* significa acolher a insignificância das coisas, mas permanecendo atento ao coeficiente de felicidade que elas mostrem. Razão pela qual, em “A Teoria Crítica Ontem e Hoje” (1970), Horkheimer diz que a Teoria Crítica é um “pessimismo teórico” mas um “otimismo prático”. Labirintos os da História e os da Teoria Crítica.

Globalmente rejeitado no campo do idealismo em oposição ao materialismo, o racionalismo permanece no centro de uma contradição (cf., por exemplo, Horkheimer, “A Propósito da Disputa do Racionalismo na Filosofia Contemporânea”, 1934, *Zeitschrift*, op. cit., “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 1937, op. cit., *Eclipse da Razão*, 1938, op. cit., *Dialética do Iluminismo*, 1947, op. cit.). Na obra *Origens da Filosofia Burguesa da História*, Horkheimer escreve: “Descartes morreu em 1650; sob muitos aspectos, sua filosofia desbastava o terreno para um estudo sem preconceitos da natureza, e ao fundar uma teoria do conhecimento, constitui o ponto de partida de tendências progressistas em filosofia”. Subsiste então o problema com o qual iniciamos nossas reflexões: como romper com as Luzes (o pensamento da identidade) e, ao mesmo tempo, apresentar-se como seu continuador?<sup>(28)</sup>

28 O conceito de Razão é confirmado e renovado na Teoria Crítica: primeiramente, o *Sapere Aude* das Luzes; ao mesmo tempo, tal exercício da razão se desenvolverá no elemento da negatividade, já que é a tensão, desperta de seu sono identitário, que servirá a interrogar a história para fazer surgir suas possibilidades *eidéticas* – o que representa uma abertura à práxis. Por fim, a crítica se apóia no materialismo, entendido como o conteúdo histórico a ser elaborado, como o correlato objetivo do esforço crítico. Nada garante a harmonia com o dado, porque o objeto não é correlato ao sujeito.