

MAX HORKHEIMER E ERIC VOEGELIN: UMA EXPOSIÇÃO E CONTRAPOSIÇÃO CRÍTICA

MAX HORKHEIMER AND ERIC VOEGELIN: AN EXPOSITION AND
CRITICAL COUNTERPOINT

GABRIEL MARINI^{1*}

Abstract: Max Horkheimer and Eric Voegelin were important German expatriate philosophers that found intellectual success in the United States, even while occupying opposed ideological positions. This article aims to show, through a reconstruction of arguments from selected texts, some claims from both authors, focusing especially on *The Eclipse of Reason* and some previous texts in the case of Horkheimer and on *The New Science of Politics* and some posterior texts for Voegelin. In the end, as a conclusion, the article presents notes some resemblances – more acute ones than what is likely to be expected when we compare Marxist authors with intellectuals embraced by the political conservative movement – and clear divergences between both guided by differences in style, method and assumptions.

Keywords: Critical theory, contemporary philosophy, conservatism.

Resumo: Max Horkheimer e Eric Voegelin foram importantes filósofos alemães expatriados que atingiram sucesso intelectual nos Estados Unidos, ainda que em polos ideológicos opostos. Este artigo busca expor, por meio da reconstrução de textos selecionados, algu-

Resumen: Max Horkheimer y Eric Voegelin fueron importantes filósofos alemanes expatriados que alcanzaron éxito intelectual en Estados Unidos, aunque en polos ideológicos opuestos. Este artículo busca exponer, a través de la reconstrucción de textos seleccio-

¹ Departamento de Ciência Política – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; Email: gabrielguimaraesmarini@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2973-3318; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6649558383847316>

* Este texto foi redigido após a minha participação do curso de pós-graduação sobre Teoria Crítica promovido pelo professor Ricardo Musse, do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, no 1º semestre de 2021. Agradeço ao professor e aos revisores pelos comentários e críticas.

mas teses de ambos os autores, girando, em especial, em torno de *Eclipse da Razão* e de alguns textos anteriores para o caso de Horkheimer e *The New Science of Politics* e textos posteriores para Voegelin. Por fim, à guisa de conclusão, são apresentadas as aproximações possíveis – provavelmente mais agudas do que o esperado, quando comparamos autores marxistas e intelectuais abraçados pelo movimento político conservador – e divergências patentes entre ambos, norteadas pelos estilos, métodos e pressupostos de cada um.

Palavras-chave: Teoria crítica, filosofia contemporânea, conservadorismo.

nados, algumas tesis de ambos autores, girando, en especial, en torno a *Eclipse de la Razón* y algunos textos anteriores en el caso de Horkheimer y *The New Science of Politics* y textos posteriores para Voegelin. Por último, a modo de conclusión, se presentan las aproximaciones posibles – probablemente más agudas de lo esperado, cuando comparamos autores marxistas e intelectuales abrazados por el movimiento político conservador – y las divergencias patentes entre ambos, guiadas por los estilos, métodos y presupuestos de cada uno.

Palabras clave: Teoría crítica, filosofía contemporánea, conservadurismo.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo expor, contrapor e aproximar os trabalhos de Max Horkheimer e Eric Voegelin, dois importantes nomes da filosofia alemã que obtiveram renome enquanto exilados do regime nazista.

Na primeira parte, serão expostas e reconstruídas as análises horkheimerianas do período entre 1931 e 1947, ou seja, desde o momento em que Horkheimer torna-se diretor do Instituto de Pesquisas Sociais até o lançamento de *Eclipse da Razão*, obra que fecha este ciclo intelectual. Na segunda parte, a nossa atenção se volta à produção de Eric Voegelin após 1957, data do lançamento de *The New Science of Politics* – que marca o início de sua popularização nos Estados Unidos –, até o final de sua vida, em 1985.

Na terceira, tentar-se-á, tanto por meio de dados históricos, quanto por diálogos teóricos, entender a relação entre os dois autores, usando, inclusive, textos fora do escopo temporal inicial. O fluxo argumentativo será guiado pelo entendimento de que Voegelin e Horkheimer, apesar de suas diferenças de posição política e intelectual, estavam ligados por laços de pertencimento intelectual e que suas críticas, em muitos pontos, eram direcionadas ao mesmo problema espiritual geral do mundo ocidental.

Horkheimer

Max Horkheimer (1895-1973), como fundador da Escola de Frankfurt, promoveu seu trabalho teórico a partir de reflexões realizadas num momento

de crise no transcurso intelectual do marxismo. Emparedados pelos avanços dos nacionalismos e por um distanciamento da classe trabalhadora da práxis revolucionária, assim como Lukács² e Korsch³, Horkheimer e seus parceiros de Instituto de Pesquisas Sociais desenvolveram uma resposta à situação que delineava as limitações da interpretação da luta de classes e do desenvolvimento histórico, segundo o assim denominado marxismo vulgar.

A resposta inicial do filósofo alemão é multiforme, ainda que direcionada a um único foco. Serão discutidos aqui, por questões de espaço, apenas alguns textos que, creio eu, oferecem insumos suficientes para entendermos as reflexões de Horkheimer feitas entre os anos 1931 e 1947.

Centrado num planejamento de pesquisas que incorporasse as diversas ciências sociais, pautadas, é claro, pelos interesses marxistas, naquilo que Habermas⁴ intitulou como materialismo interdisciplinar, o primeiro trabalho de fôlego do Instituto foi um estudo empírico sobre os comportamentos das famílias trabalhadoras alemãs, donde as três partes de *Autoridade e Família* indicam as novas mediações propostas por Horkheimer entre o conceito marxista de ideologia, a luta de classes e a psicologia e a cultura enquanto variáveis importantes para a análise social. O desenvolvimento da pesquisa empírica dentro do projeto inicial suscitou, pela novidade, uma série de questões ligadas à filosofia da ciência e sobre a relação entre o método teórico-científico então em voga no ocidente e esta nova alternativa. Estes são os temas discutidos em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*⁵. O ápice da análise horkheimeriana é apresentado em sua crítica filosófica à cultura moderna, girando em torno do conceito de razão instrumental, conforme coligido nos textos de *Eclipse da Razão*. Por fim, a nossa atenção será direcionada a alguns artigos que solidificam tanto a motivação do método crítico utilizado por Horkheimer quanto a fundamentação materialista que sustenta o seu trabalho teórico.

² Gyorgy Lukacs, *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista* (São Paulo: Martins Fontes, 2003).

³ Karl Korsch, *Marxismo e Filosofia* (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008).

⁴ Jürgen Habermas, “Max Horkheimer: Sobre a história do desenvolvimento de sua obra”. In J. Habermas, *Textos e contextos* (São Paulo: Unesp, 2015).

⁵ Ainda que Horkheimer tenha sido a figura intelectualmente central do Instituto para Pesquisas Sociais em Frankfurt, na Suíça e nos Estados Unidos, cabe notar que o Instituto possuía uma *entourage* diversa. No capítulo de abertura de sua história da Escola de Frankfurt, *The Dialectical Imagination*, Martin Jay faz uma boa revisão dos interesses e práticas díspares dentro do grupo. Lembro aqui, a título de exemplo, a personalidade mais politizada e ativa publicamente de Karl Wittfogel, pareada com seus estudos orientais, o interesse musicológico de Adorno e o economicismo mais ortodoxo de Henryk Grossmann como três tipos bem distintos que, no início do Instituto, ajudavam a promover, em maior ou menor grau, o debate interno do centro de estudos.

I – O início da Teoria Crítica

Contra-pondo-se às diversas leituras formalistas e idealistas do desenvolvimento cultural e histórico, Horkheimer⁶ no texto tripartite *Autoridade e Família* – uma espécie de suplemento teórico aos estudos empíricos que o Instituto havia realizado sobre a classe trabalhadora na Alemanha – fornece, em chave marxista, uma modalidade de análise social que demonstra como a cultura, em suas formas institucionais gerais, impulsionada por fatores materiais enquanto oferece insumos para a psicologia de uma determinada população, cria, dinamicamente, comportamentos coletivos mais ou menos propensos à revolução e ao progresso político-social. Em suma, Horkheimer tenta mostrar como a família, apesar de seu aspecto conservador, pode ser um condutor dialético de mudança e progresso.

Se diversas divisões históricas propostas por outras escolas de pensamento anteriormente giravam em torno de uma visão imutável da natureza humana, o materialismo de Horkheimer encontra uma plasticidade nesta natureza, que seria moldada pelas vicissitudes econômicas. Contra o desenvolvimento histórico teleológico, vê-se neste caso defendida uma análise histórica dialética, com idas e vindas, que tanto apresenta desenvolvimentos mais contínuos quanto reviravoltas abruptas, num sentido oposto ao marxismo mais ortodoxo. Neste contexto, a coação e a violência – e aqui Horkheimer se vale de Nietzsche – são as fontes físicas iniciais dos comportamentos e das manifestações culturais humanas que permitem a manutenção da dominação social. Estas serão sublimadas, de certo modo, à medida em que transcorre o desenvolvimento econômico, transmutando-se em incentivos positivos.

A manutenção de comportamentos regressivos, contrários às novas formas de organização econômica mais racionais, é permitida pelo enrijecimento psicológico das classes que só pode ser quebrada por grupos intelectualmente preparados o suficiente para virar de cabeça para baixo o panorama instituído na cultura que cimenta a posição do *status quo*:

Fortalecer no íntimo dos próprios dominados o necessário domínio dos homens pelos homens que determina a forma da história até agora foi uma das funções de todo o mecanismo cultural das diversas épocas; o resultado é que a fé na autoridade, como condição sempre renovada deste mecanismo, constitui na história um motor humano, em parte produtivo, em parte destrutivo.⁷

⁶ Max Horkheimer, “Autoridade e família”, in Max Horkheimer, *Teoria Crítica* (São Paulo: Perspectiva, 1990).

⁷ Horkheimer, “Autoridade e família”, 191.

O conceito de autoridade se faz premente tanto pelo contexto epocal quanto pelo fato histórico de que o direcionamento das organizações primitivas rumo ao progresso se deu pela divisão social entre comandantes minoritários e uma maioria de subordinados. Esta divisão cria marcas profundas nas individualidades. Este conceito teórico, então, deve ser entendido historicamente, e, como a realidade é cambiante, ele se faz contraditório, podendo, num momento, ser entendido como favorável ao progresso enquanto, noutro momento, pode ser entendido como artificialmente reacionário.

Assim, as filosofias liberais, comparativamente progressistas perante a moral da idade média, tornam-se óbices ao progresso quando informam o capitalismo monopolista dos estados totalitários: a liberdade de contratos dos pequenos empresários desemboca em uma situação em que os trabalhadores sofrem a concorrência de sua própria classe tanto nacionalmente quanto internacionalmente, sendo impelidos pela fome enquanto os contratantes, em posição privilegiada, estão armados pelas diversas fontes de poder.

A razão burguesa, para Horkheimer irracional e contraditória, molda a cultura no capitalismo e reproduz este caráter socialmente enquanto naturaliza relações que são social e historicamente definidas, tornando a hierarquia dada como um algo necessário. Este modelo só pode ser contraditado por uma forma socialmente mais elevada que, pela planificação e pelo que o pensador marxiano entende como verdadeira racionalidade, modificaria o conteúdo da autoridade, transformando o conceito abstrato de liberdade em uma solidariedade real, numa ordem comum. Ou seja, uma autoridade ilegítima deve ser substituída não pela não-autoridade, mas por uma autoridade justa:

Na disciplina e na obediência daqueles que lutam por esta condição já se esboça a ideia de uma outra autoridade. Portanto, o simples fato da subordinação absoluta não produz qualquer critério para a estrutura de uma relação de autoridade. O formalismo de opor razão e autoridade, de se confessar adepto de uma e desdenhar a outra, o anarquismo e a convicção autoritária do Estado pertencem ambos à mesma época cultural.⁸

Horkheimer assevera que, dentre as diversas fontes de influência da formação psíquica individual, a mais predominante é a família, que fornece características imprescindíveis para o autoritarismo burguês, enquanto provê o “imperativo categórico do dever”⁹. A dependência da criança perante a figura paterna, é um fato que teria sido socialmente condicionado no período burguês, assim como a sua submissão à força física do pai, são para Horkheimer lições de relação de autoridade. Diante do modo de produção, o pai é o

⁸ Horkheimer, “Autoridade e família”, 213.

⁹ Horkheimer, “Autoridade e família”, 215.

senhor *intra* muros por ter dinheiro. Enquanto ele se curva perante os chefes, ele é obedecido em casa, enquanto se porta como legítimo fruto de gerações de novos empregados programados para aceitarem a situação de desigualdade como natural.

O ensinamento de que as falhas e os insucessos das pessoas são derivadas de problemas individuais, e não de questões sociais, é decisivo na formulação do caráter autoritário ao impedir que os filhos busquem as raízes dos fenômenos, gerando nas classes superiores a limitação empirista e nas inferiores a “tendência masoquista”¹⁰ da aceitação da chefia poderosa. Entretanto, a família também pode ofertar um caráter antagônico à manutenção sistêmica da dominação enquanto ela fornece um espaço seguro em que os indivíduos são, antes de tudo, pessoas.

Neste sentido, a figura materna e o amor sexual surgem como formas que podem conduzir a uma situação melhor – ainda que, em determinadas situações, a parcela feminina da família burguesa possa ser uma influência deletéria, por sua dependência em relação ao salário do esposo, agindo, portanto, de forma autointeressada numa relação frígida cuja sexualidade, vista como não natural pelo autor, conduz a história social de maneira a repetir ou fortalecer comportamentos autoritários:

A monogamia da sociedade masculina burguesa pressupõe a desvalorização do prazer oriundo da mera sensualidade. Por isso, não só a vida sexual dos esposos é envolta em mistério perante as crianças, mas de todo carinho dispensado à mãe pelo filho tem de ser banido estritamente qualquer elemento sensual. (...) A razão e o prazer (no filho da família burguesa) são restringidos, e a inibida dedicação à mãe retorna na receptividade exaltada e sentimental a todos os símbolos de forças obscuras, materiais e conservadoras.¹¹

Mesmo com a alteração da base econômica, os laços familiares são fortes o suficiente para que permitam a manutenção de um estado de coisas contraditório, em que os resquícios do poder econômico na psique sustentam a autoridade do pai, ainda que desprendido de suas capacidades de provedor. No entanto, o desenvolvimento do capitalismo destrói o ambiente familiar enquanto ele deixa de ser interessante em termos produtivos. Assim, pode surgir a oportunidade de que, com a sua dissolução, ressurgir um sentimento comunal mais condizente com a progressão social. Entretanto, o desemprego crescente cria uma barreira poderosa contra o surgimento deste tipo de “família progressista”.¹²

¹⁰ Horkheimer, “Autoridade e família”, 222.

¹¹ Horkheimer, “Autoridade e família”, 231.

¹² Horkheimer, “Autoridade e família”, 233.

II – Filosofia, Tradição e Teoria Crítica

O sumário teórico acima exposto foi um dos frutos iniciais do projeto apresentado por Horkheimer¹³ aos seus pares ao ser alçado à direção do Instituto de Pesquisas Sociais. Entretanto, fora as tonalidades de culturalismo nietzscheano e os interesses de cunho psicológico e sociológico que talvez fossem alheios à média do marxismo vulgar, ainda não havia ficado claro a que o filósofo alemão e seus colegas vieram. Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer¹⁴ desvenda alguns indicativos por meio de uma contraposição à ciência burguesa e ao seu método intelectual.

Segundo sua análise, a ciência moderna, filha do desenvolvimento filosófico cartesiano, em seu direcionamento matematizante e abstrato, ao entender-se a-historicamente, deixa de captar o nexo de mudanças da base produtiva que, de fato, seria um subproduto da aplicação do método burguês. Tal conceito e tal prática, em seu caráter ideológico, funcionam numa lógica de autopreservação social, ainda que a imagem interna da ciência seja a de distanciamento em relação aos assuntos sociais.

Sem correlacionar a ciência à realidade da divisão do trabalho, a chamada teoria tradicional cria um entendimento estático da realidade, não-dialético, ao qual é contraposta à teoria crítica, que busca criar uma identidade entre o cientista e o cidadão, com vistas a uma ideia de transformação da forma de organização social racional num instante histórico em que a situação do proletariado deixou de se mostrar, em termos existenciais, um fulcro estratégico correto, como era entendido, tradicionalmente, pelo marxismo. Se, em termos metodológicos, como na teoria tradicional, ela parte de abstrações – no caso, as caracterizações marxistas da economia – a teoria crítica, a partir dos passos seguintes, vale-se do agregado de materiais de outros campos do saber – inclusive os positivistas – para explicitar como o desenvolvimento histórico capitalista gera “oposições sociais”, “guerras e revoluções”.¹⁵

De fato, indo além, apesar de ambos os tipos teóricos valerm-se de um rigor intelectual, o distanciamento social e intelectual em relação à concretude do modelo burguês é um traço que não aparece na teoria crítica:

¹³ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, *Revista Praga*, n.º 7, 1999.

¹⁴ Max Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” in Max Horkheimer, *Textos Escolhidos* (São Paulo: Abril Cultural, 1983a).

¹⁵ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 143.

Enquanto os juízos categóricos possuem no fundo um carácter hipotético, e os juízos existenciais (*existenzialurteile*), se é que aparecem, são admitidos apenas em capítulos próprios, em partes descritas e práticas, a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido.¹⁶

Há parcelas desta teoria crítica que podem ser, para o autor, subdivididas e apresentadas em carácter hipotético, segundo o modo tradicional, servindo, inclusive, a finalidades socialmente progressistas, mas seriam, neste caso, incompatíveis “com verdade da teoria crítica”¹⁷, uma verdade que encontra, na própria história necessária do desenvolvimento económico anterior, um germe para a sua própria crítica, que vê na ideia de autodeterminação humana um lúmen para mudar o foco de “uma necessidade cega para uma necessidade que faça sentido”¹⁸. Esta visão de necessidade, no panorama crítico, implica que, mesmo num momento de tirania, onde inexiste a liberdade, o conceito de liberdade existe.

Segundo Horkheimer, como, apesar da manutenção do sistema económico, ocorrem mudanças sociais importantes, como no desenvolvimento das classes sociais dentro do contexto liberal, e como na mudança do foco impositivo de direção do sistema produtivo, do proprietário para a administração profissional, essas mudanças impulsionam alterações culturais e psicológicas que criam algumas contradições em partes isoladas da teoria que tenta construir imagens do todo social em termos existenciais. Não se trata aqui, pois, de um inventário de fatos atômicos ou de hipóteses dependentes, como no caso da teoria tradicional, mas de um ângulo teórico abrangente e dinâmico.

O autor assevera que, como a teoria crítica se coloca num patamar oposto ao idealismo, mantendo-se como uma construção intelectual imanente, ela não participa da polémica sobre a alteração da verdade enquanto tal. Não obstante, para ele, o conteúdo de confiança progressiva na dominação da natureza, presente na ciência tradicional, assim como o saber e a sua transmissão geracional, são absorvidos pela teoria crítica.

Por fim, Horkheimer direciona-se para uma análise da ação social dos teóricos críticos como agentes de mudança: o êxito deles dependeria de uma transmissão exata da teoria, fomentada pelo interesse na transformação, constantemente suscitado por conta da injustiça sistémica e prevalente no capitalismo. Um número limitado, mas forte, de intelectuais seria perpetuado pela fidelidade inexistente na burguesia e nos perpetradores da falsa propaganda. Os conceitos mesmos de fidelidade e solidariedade dependeriam, neste sentido, da teoria para a sua correta interpretação.

¹⁶ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 144.

¹⁷ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 144.

¹⁸ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 145.

Tendo isto em mente, o futuro da humanidade dependeria do comportamento crítico, enquanto a ciência abstrata renuncia a ele, já que ela faz questão de terceirizar a determinação dos conteúdos e finalidades de suas realizações, as ações próprias da atividade intelectual é que levam à mudança histórica:

A teoria crítica não tem, apesar de toda a sua profunda compreensão dos passos isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe. Essa formulação negativa, expressada abstratamente, é o conteúdo materialista do conceito idealista de razão.¹⁹

A posição foi esmiuçada em um curto adendo ao texto, *Filosofia e Teoria Crítica*, em que Horkheimer²⁰ novamente sublinha a oposição entre as duas metodologias gnosiológicas. A tradicional, cartesiana, das ciências especializadas, redundando na reprodução da sociedade atual, e a da crítica da economia política marxista, cujo foco é no produtor das situações sociais e históricas, o homem, que altera a natureza externa e a sua própria natureza, abraçando o caráter clarificador e legitimador no interesse do desenvolvimento de uma organização racional da vida, indo, pois, contra a expressão conservadora deste mesmo idealismo. A teoria crítica seria, neste caso, uma mantenedora da tradição filosófica.

Contra a especialização e matematização da economia política, contra o economicismo e contra o materialismo vulgar, a dialética horkheimeriana tem, por finalidade, a “felicidade de todos os indivíduos, já que, ao contrário dos servidores dos Estados autoritários, ela não aceita a continuação da miséria”²¹. Para tanto, apesar da importância do aspecto econômico, a dinâmica histórica acaba por dar destaque para a dialética entre economia e cultura no processo de dominação, contra a redução mecanicista levada a cabo pelos marxistas vulgares, que de certo modo se reacionariza na especialização:

A filosofia correta não consiste hoje em esvaziar-se de análises concretas econômicas ou sociais, ou em reduzir-se a categorias isoladas. Ao contrário, ela tem que evitar que os conceitos econômicos se diluam em detalhes vazios e desconectados, pois esse procedimento é apropriado para encobrir a realidade em todas as suas faces. A dependência do político frente ao econômico foi o seu objeto, e nunca o seu programa.²²

¹⁹ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 146.

²⁰ Max Horkheimer, “Filosofia e Teoria Crítica” In Max Horkheimer, *Textos Escolhidos* (São Paulo: Abril Cultural, 1983b).

²¹ Horkheimer, “Filosofia e Teoria Crítica”, 158.

²² Horkheimer, “Filosofia e Teoria Crítica”, 160.

III – Razão e Modernidade

O processo intelectual de Horkheimer, neste período, atinge seu ápice com as conferências reunidas em *Eclipse da Razão*, em que o filósofo frankfurtiano depura suas análises anteriores numa crítica filosófica mais ampla. Em oposição à sua anterior preocupação com conceitos e práticas sociais que giravam em torno da família e da manutenção da autoridade, por um lado, e de como o seu viés crítico se relaciona dialeticamente com a teoria do conhecimento e da ciência, Horkheimer²³ se volta, por fim, a uma crítica do desenvolvimento da razão no mundo ocidental.

O autor contrapõe dois tipos de razão, a objetiva, que surgiu do mundo grego através da filosofia clássica platônico-aristotélica, e a razão subjetiva, formalista, que ganhou ímpeto com o desenvolvimento do industrialismo.

A razão objetiva tradicional baseava-se em entendimentos estruturais realistas, que criam na possibilidade da descoberta de uma estrutura fundante do mundo real e, por outro lado, informavam uma visão aberta à reflexão da realidade existente, fornecendo um guia comportamental abrangente o suficiente para formatar uma comunidade.

Já a razão subjetiva, fermentada no núcleo do iluminismo em sua luta contra a metafísica, situa-se no bojo da tolerância burguesa e do relativismo moderno, em que as individualidades se modelam pela divisão do trabalho. Os conceitos objetivos de guiamento político são substituídos pelos ideais revolucionários franceses e americanos de nação que contradizem a realidade das mônadas autointeressadas, cindindo um espaço cada vez mais amplo entre ideologia e realidade social.

Uma vez que essa divisão se torne fixa na mentalidade pública, nenhum princípio racional eficaz de coesão social subsiste. A ideia da comunidade nacional (*volksgemeinschaft*), primeiro erguida como ídolo, pode subseqüentemente ser mantida apenas pelo terror. Isso explica a tendência do liberalismo de inclinar-se ao fascismo e dos representantes intelectuais e políticos do liberalismo de fazer a paz com seus oponentes.²⁴

Esta razão expressa-se, por um lado, nas inclinações mais formalistas da filosofia positivista, e por outro, nas inclinações instrumentais do pragmatismo, que torna o pensamento em si numa parcela do processo de repetição industrial, sendo moldável a qualquer direção ideológica, seja ela progressista ou reacionária. O processo democrático, sendo banhado por tais sucos irracionais, perde suas defesas contra a tirania, onde as massas tornam-se um

²³ Max Horkheimer, *Eclipse da Razão* (São Paulo: Centauro Editora, 2007).

²⁴ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 25.

joguete na mão da indústria da cultura e da propaganda gerida por interesses escusos.

Esse sentido social foi codificado na filosofia pragmatista de Dewey e James, que substitui a verdade pela expectativa probabilística da obtenção de um resultado como guia intelectual, e que resume o sujeito, por fim, a um elo frágil numa cadeia “de meios e fins”²⁵. Este reducionismo, na Europa, culminou na perseguição dos intelectuais. Contra o criticismo do idealismo alemão, fundado na tese transcendentalista de que as nossas percepções do mundo dependem de um conteúdo subjetivo, o pragmatismo de Dewey torna a própria experiência do sujeito uma “mera parcela no curso dos acontecimentos”²⁶, partindo para a reificação do sujeito numa situação niilista de dominação repressora da natureza e, portanto, do próprio homem.

Neste contexto, a autopreservação individual depende do total ajustamento ao sistema e mesmo o pensamento progressista – agora esvaziado de conteúdos objetivamente racionais – acaba fortalecendo a visão subjetiva de que o status atual do mundo é, de facto, o ideal: um mundo em que forças econômicas, políticas e sociais foram, por assim dizer, naturalizadas. A natureza perde todo o seu valor intrínseco e o único objetivo restante ao homem é a autoconservação.

A completa transformação do mundo em um mundo mais de meio do que de fins é em si mesma uma consequência do desenvolvimento histórico da produção. Quanto mais a produção material e a organização social se tornam complicadas e reificadas, mais difícil se torna o reconhecimento dos meios como tais, mesmo porque eles assumem a aparência de identidades autônomas.²⁷

Horkheimer realiza um paralelo entre o desenvolvimento do ocidente por meio da dominação do homem pelo homem e o desenvolvimento do ego interno como “personificação do líder”²⁸, o agente diretor individual. O caráter opressor da civilização é inculcado nas crianças que acabam por adotar um superego que substitui as admoestações paternas. Com a socialização e com a descoberta da farsa da *delayed gratification*, o adolescente se rebela contra a civilização, ou resistindo enquanto se agarra à sua verdadeira individualidade, ou submetendo-se, pela repressão – caso que se tornou o mais comum pela diminuição do papel dos pais na educação, cada vez mais relegada ao Estado.

²⁵ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 51.

²⁶ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 98.

²⁷ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 106.

²⁸ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 111.

Num ambiente fortemente mimético, o conceito de personalidade, antes cultivado pelos que se viram como beneficiados pelo ócio, desapareceu quase que por completo num entorno em que a subsistência e a sobrevivência são a regra. A bomba-relógio formada pela exacerbação do ego e pelo princípio da autopreservação, com a realidade social negativa, culmina na negação do ego e em revoltas da natureza, como no caso nacional-socialista.

Outro giro, transformando o idealismo na visão de que o mundo externo produz a mente, pode ser visto no darwinismo popular, que louva uma natureza governante. Dentro do paradigma subjetivo, a natureza é ou louvada exageradamente ou é brutalmente desprezada, quando a interpretação correta, para Horkheimer, deveria ser a de que a realidade nos mostra “a história do sofrimento humano”²⁹, na qual, por fim, devemos conciliar, e não igualar, natureza e razão.

O ponto focal da argumentação do filósofo alemão surge quando ele sublinha que tanto as filosofias objetivas quanto as subjetivas “esquecem o homem”³⁰. Se Sócrates é apresentado como precursor da individualidade abstrata, já com os estóicos, a visão objetiva, dissociando ideal e real, desemboca na apatia da aceitação da realidade como tal. O cristianismo surgiu como uma influência supressora da vontade de autopreservação, mas erigiu tanto uma cultura insincera quanto uma acentuação da individualidade.

Enquanto o burguês no liberalismo acentua as características elaboradas na época cristã, ele via na competição individualista dentro da sociedade a fonte de uma possível harmonia social. Com o capitalismo monopolista, o conformismo se livrou da carapaça individualista, o sujeito racional é totalmente desequipado das qualidades intelectuais necessárias para alterar e reimaginar a realidade, sendo substituído nisso pelas forças sociais e econômicas. O indivíduo defende a sua existência adaptando-se, tornando-se parte de organizações por imitação social. Como em outros textos, Horkheimer assinala a dissociação do operariado da teoria crítica – ainda que as massas não tenham sido totalmente coletivizadas –, já que seus líderes progressistas capitularam e trabalham apenas pela melhora do status da classe. A teoria crítica horkheimeriana não se coloca, pois, na posição justificadora das ações do proletariado, algo que, segundo o autor, nem Marx fizera.

O comportamento das massas deve ser o de resistir aos padrões que afetam a sua própria classe, e, neste tópico, a oposição dos neoliberais em relação aos sindicatos é entendida como romântica: a gestão dos sindicatos se dá como a gestão de um negócio e amplifica a reificação sistêmica da sociedade. Líderes patronais e operários, lado a lado, posicionam-se contrariamente à teoria crítica, entendida como supérflua devido ao desenvolvimento tecnológico:

²⁹ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 130.

³⁰ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 139.

Não é a tecnologia nem a autopreservação que devem ser responsabilizadas em si mesmas pelo declínio do indivíduo; não é a produção per se, mas as formas que assume, isto é, as interrelações dos seres humanos dentro do quadro específico do industrialismo. A labuta, a invenção e a pesquisa humanas são uma reação ao desafio da necessidade. Esses padrões se tornam absurdos apenas quando as pessoas transformam o trabalho, a pesquisa e a invenção em ídolos. Tal ideologia tende a tomar lugar dos fundamentos humanísticos da própria civilização que busca glorificar.³¹

As contradições, amplificadas, por exemplo, pela dissolução do padrão-ouro e do perigo constante da inflação, que fomentaram a destruturação da individualidade na luta coletivista pela vida, entretanto, segundo Horkheimer, podem ser em si a fonte de “uma nova era na qual a individualidade possa emergir como um componente necessário numa forma de existência menos ideológica”. A filosofia deve ser o meio de tradução prática daquilo que os mártires dos campos de concentração simbolizaram.

IV – Ideologia e o negativo

Se a crítica de Horkheimer é clara e direta, sem rodeios e visceral, o método negativo, em contrapartida, na pena do filósofo frankfurtiano, não deixa totalmente cristalinas as suas fundamentações e os seus pressupostos que, a bem da verdade, poderiam ser reconstruídos apenas pelo cruzamento total de todas as críticas tendo por base apenas alguns poucos pontos luminosos mais obviamente dispostos nas argumentações, formando como que um esboço, uma sombra de um mapa que poderia nos guiar nestas florestas dialéticas. Por falta de espaço, serão, entretanto, pincelados alguns indícios importantes antes de retornarmos à conclusão, o ápice do *Eclipse da Razão*.

Partindo já de uma via negativa, em sua crítica ao proposto método ideológico da sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim, o foco primordial de Horkheimer³² é resguardar a teoria marxista da ideologia de sua despolitização. Sublinhando o caráter idealista da empreitada de Mannheim, por contradição, fica de pé o pressuposto da 11.^a tese sobre Feuerbach: “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”³³. Contra uma nova maneira de interpretar o mundo,

³¹ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 157.

³² Max Horkheimer. “Un nuevo concepto de ideología?”, in Kurt Lenk, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002).

³³ Karl Marx, *A Ideologia Alemã* (São Paulo: Editora Hucitec, 1989), 14.

que muitos podem comparar à posterior Escola de Cambridge³⁴, Horkheimer explicita o fundamento transformacional de sua obra segundo a tradição marxista.

Ao pronunciar o seu discurso de posse perante seus pares frankfurtianos do Instituto de Pesquisas Sociais, inserindo seu projeto na tradição da filosofia social, Horkheimer³⁵ sublinha a importância do pensamento hegeliano como a fonte da quebra dos grilhões que seguravam o criticismo anterior, que se baseava numa filosofia individualista, personalista e introspectiva. As falhas de Hegel estariam por um lado na sua aceitação das contradições individuais como fontes da ordem genérica do sistema social e pela sua consequente aceitação das mazelas sociais por conta de seu idealismo. Conforme Merquior explicita, Horkheimer buscava ser hegeliano sem depender do “ser demiúrgico”³⁶, trazendo a dialética para o campo das interações sociais.

Contrapondo-se ao idealismo de Dilthey, Horkheimer³⁷, em *Materialismo e Metafísica*, defende não só a posição materialista como, ao mesmo tempo, a relativa ao próprio entendimento do que seria a matéria – uma qualidade a ser progressivamente delimitada pela ciência. Isto informa a sua leitura das relações sociais por meio de uma teoria econômica originada da necessidade de entender as contradições sociais que impediam a felicidade geral. A questão da felicidade ressurgiu em *Materialismo e Moral*, onde Horkheimer³⁸ critica a contradição entre os ideais ético-morais idealistas e o ímpeto individualista egoísta, mostrando em especial as contradições da moral kantiana, a ser suplantada em sua parcela “utópica”³⁹ pela teoria materialista. Na interpretação de que não existe moral absoluta que transcenda o ser humano, e de que, portanto, todas as relações devem ser entendidas psicológica e historicamente, não existem “obrigações com esta política, nem tampouco qualquer obrigação com a compaixão”⁴⁰, sendo esta política aquela que gira em torno de uma visão que “engendra respeito pelas possibilidades interiores do homem”⁴¹. Para Horkheimer, a manutenção da cultura

³⁴ Marcelo Jasmin, “História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (fevereiro de 2005).

³⁵ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, *Revista Praga*, n. 7., 1999.

³⁶ José Guilherme Merquior, *O Marxismo Ocidental* (Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986), 129.

³⁷ Max Horkheimer, “Materialismo e Metafísica”, in Max Horkheimer, *Teoria Crítica* (São Paulo: Perspectiva, 1990b).

³⁸ Max Horkheimer, “Materialismo e Moral”, in Max Horkheimer, *Teoria Crítica* (São Paulo: Perspectiva, 1990c).

³⁹ Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 70.

⁴⁰ Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 84.

⁴¹ Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 84.

burguesa da época liberal, num contexto monopolista, tornou-se um entrave ao avanço em direção à justiça, já que

A igualdade perante a lei significou, naquele tempo, apesar da desigualdade dos bens, um progresso no sentido da justiça – hoje ela se tornou insuficiente por causa desta desigualdade. A liberdade do discurso público era uma arma na luta por melhores condições – hoje ela favorece sobretudo as condições ultrapassadas. A invulnerabilidade da propriedade era uma proteção do trabalho burguês contra a interferência das autoridades – hoje ela tem como secura ao mesmo tempo a expropriação de vastas camadas burguesas e a improdutividade da riqueza social.⁴²

Tais lentes desobstruem, pois, o sentido da crítica civilizacional em *Eclipse da Razão*. Horkheimer⁴³, por fim, explicita que o ímpeto humano de dominação surge no dualismo entre espírito e natureza, que redundam tanto no monismo idealista, quanto no naturalismo. A negação do caráter reflexivo do espírito cria as condições para a objetificação dos indivíduos. Tendo isto em mente, ele mostra que os conceitos supracitados de razão objetiva e da razão subjetiva devem, pois, ser criticamente interpretados para que, então, sejam superados:

A razão só pode compreender a sua racionalidade pela reflexão sobre a enfermidade do mundo como algo produzido e reproduzido pelo homem; com essa autocrítica, a razão permanecerá fiel a si mesma, pela preservação e pela aplicação, sem motivações ulteriores, do princípio da verdade que devemos apelar à razão. A subjugação da natureza se convertera em subjugação do homem, e vice-versa, na medida em que este não compreenda a sua própria razão e os processos básicos pelos quais criou e manteve o antagonismo que está a ponto de destruí-lo.⁴⁴

Contra a criação de ontologias, Horkheimer defende a filosofia pela via negativa, ainda que possua uma posição ambivalente quanto a sua influência na militância política.

Voegelin

Eric Voegelin (1901-1985), ex-aluno de Hans Kelsen, perseguido pelo 3.º Reich por suas críticas às noções biológicas de raça, após uma fuga bem sucedida, foi se estabelecer no sistema universitário norte-americano ao lado

⁴² Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 82.

⁴³ Max Horkheimer, *Eclipse da Razão* (São Paulo: Centauro Editora, 2007).

⁴⁴ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 181.

de inúmeros pensadores austro-germânicos. Ao contrário de Horkheimer e seu círculo, as ligações de Voegelin com outros intelectuais – inclusive com o próprio Horkheimer – permaneceram sempre informais, vindo a exercer alguma liderança institucional apenas nas vésperas da última parte de sua vida, quando voltou ao território alemão, em 1958, para fundar o Instituto de Ciências Políticas da Universidade Ludwig Maximilian de Munique.

O trabalho profícuo de Voegelin é marcado por uma constante revisão de hipóteses, traço maior da honestidade intelectual. O maior exemplo disto encontra-se em sua *magnum opus*, *Order and History*, em 5 volumes, em que sua pesquisa em torno da simbolização das ordens políticas pela história humana passa por uma grande alteração de curso nos últimos volumes. Entretanto, por conta da limitação de espaço, será citada aqui apenas *en passant*.

Partindo de uma tradição alemã de filosofia, ainda que igualmente esasperado pelas limitações que o universo filosófico germânico apresentava ao pesquisador, Voegelin decide não se amparar numa visão materialista limitante, ainda que desenvolva a sua própria crítica ao idealismo intelectualista que desmerece o lado histórico na análise da ação humana. Em seu cartão de visitas à comunidade acadêmica norte-americana, *The New Science of Politics*, Voegelin realiza uma jornada dúplice: enquanto realiza uma crítica fundamental e radical do positivismo como método intelectual, organiza de maneira contundente a hipótese de que o ocidente havia caído em um ambiente ideológico por conta do gnosticismo. Em *Dos Estudos Clássicos*, o autor realiza uma contraposição entre o pensamento filosófico-político dos clássicos e dos modernos, enquanto procura mostrar que houve uma perda gritante de capacidade perceptiva por parte dos teóricos modernos, sublinhando como tal situação criou deformidades sócio-políticas. Por fim, em *Razão: A experiência Clássica*, podemos notar uma contraposição mais patente entre Voegelin e teóricos críticos como Horkheimer. Vemos aqui uma clara tentativa de recuperar um entendimento específico da razão conforme entendida pelos antigos como um bálsamo para a prática intelectual num ambiente de desordem.

I – Sociedade, Simbolização e Revolução

Por meio de uma posição antipositivista e anticientificista, Voegelin, em *The New Science of Politics*, tece uma análise histórica da teorização política baseada no entendimento de que a vida em sociedade não é meramente um fato, mas sim um complexo de experiências humanas que gera diversos níveis de simbolização que ordenam a vida em comunidade. A teorização sobre tais símbolos, enquanto é usada na política real, cria uma confusão no

pensamento contemporâneo, e precisa ser depurada por meio de um “procedimento aristotélico”⁴⁵ de clarificação.

Num nível basilar, sociedades possuem um ambiente interno de sentido, ou *cosmion*, em que a simbolização representativa da ordem pode ser descrita mais facilmente. Num segundo nível, o da articulação política existencial, surge o caráter histórico, descontinuado, em que agentes políticos atuam como representantes da sociedade, com resultados práticos. Inicialmente a representação era levada a cabo pela pessoa dos governantes supremos, mas com o passar dos tempos, tal papel se ampliou para a totalidade dos indivíduos, particularmente na sociedade ocidental. Não obstante, nesta mesma sociedade, o tipo de representação institucional-democrático tornou-se um símbolo típico, quando, de fato, seria apenas um caso especial, e tal provincialismo cria um ambiente de negação da realidade:

One cannot explain the odd policies of Western democratic powers leading to continuous warfare, with weakness of individual statesmen – though such weakness are strongly in evidence. They are rather symptomatic of a massive resistance to face reality, deeply rooted in the sentiments and opinions of the broad masses of our contemporary Western societies. Only because they are symptoms of a mass phenomenon is it justified to speak of a crisis of Western Civilization.⁴⁶

O *cosmion*, entretanto, deve ser entendido também como uma representação do cosmos, e, como tal, podemos interpretá-lo em diversas experiências – especialmente no caso dos impérios cosmológicos, como nas ordens mongóis às nações “rebeldes” para que a submissão perante o império de Khan fosse aceita e abraçada como uma ordem divina. Tal fenômeno ocorreu modernamente em casos como o da imanência da dialética marxista – que funciona como um símbolo de auto-entendimento de uma sociedade e em que há uma representação interna da “verdade” que servirá como um fonte de opressão a outras sociedades. A descoberta de verdades mais diferenciadas, seja nos mitos, seja na filosofia mística, indica o momento em que tais impérios se viram “desafiados”⁴⁷.

No Ocidente, tal experiência se plasmou essencialmente na filosofia e na teoria política dos gregos, em especial no princípio antropológico platônico, que dá importância, no estudo da sociedade, ao papel desempenhado pelos homens que a compõem. No desenvolvimento de uma crítica social, há uma

⁴⁵ Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (London: The University of Chicago Press, 1987), 31.

⁴⁶ Voegelin, *The New Science of Politics*, 51.

⁴⁷ Voegelin, *The New Science of Politics*, 60.

ampliação da psique num sentido transcendental, criando a possibilidade da reflexão sobre a verdadeira ordem da alma e da consequente verdadeira ordem da sociedade perante Deus. Ou seja, o princípio antropológico precisa de um “princípio teológico”⁴⁸. Platão e Aristóteles, como artífices deste desenvolvimento, ofertaram ao mundo uma nova forma de organização social a partir dos escombros de uma Atenas desordenada que influenciaria as principais civilizações subsequentes.

As “verdades cosmológicas e antropológicas” são seguidas de uma “verdade soteriológica”, em que o cristianismo levará uma nova ruptura adiante, desdivinizando o mundo material da Roma panteísta e criando uma crise política que será historicamente impressa por meio da “existência dual”⁴⁹ de Império e Igreja na Idade Média. O problema fulcral da história política moderna se dá por conta da leitura escatológica de pensadores gnósticos como Joaquim de Fiore, que acabarão por re-divinizar o mundo material por meio de uma teoria da história que divide o desenvolvimento humano em eras que desembocam num paraíso terrestre, pela simbolização do líder e pela simbolização da irmandade de homens desvinculada das instituições. Em suma, são símbolos diversos que permeiam tanto a teorização política moderna quanto a própria prática político-partidária das agremiações totalitárias. Estas experiências, vistas em Hegel, Comte e Marx, por exemplo, nos mostram homens que se colocam no papel de deuses num desenvolvimento histórico cujo totalitarismo se mostra como a forma finalística da civilização progressista:

Gnostic experiences, in the amplitude of their variety, are the core of the redivinization of society, for the men who fall into these experiences divinize themselves by substituting more massive modes of participation in divinity for the faith in the Christian sense.⁵⁰

Voegelin vê na crítica de Richard Hooker aos puritanos tanto uma confirmação quanto uma versão prévia de sua crítica ao gnosticismo, do mesmo modo que vê em Hobbes uma resposta a uma crise política criada por este mesmo tipo religioso. Entretanto, enquanto a leitura de Hobbes acerca da questão social e teológica é acertada, para resolver o problema ele corta a experiência transcendental do homem de sua teoria política, fundamentando-a apenas em termos psicológicos. Filosofias políticas como a de Hobbes e o gnosticismo estariam relacionadas ao perigo da “destruição da verdade da

⁴⁸ Voegelin, *The New Science of Politics*, 70.

⁴⁹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 160.

⁵⁰ Voegelin, *The New Science of Politics*, 124.

alma”⁵¹, enquanto o gnosticismo produz um “contraprincípio ao princípio existencial”:

And as so far as these principles determine an image of reality for the masses of the faithful, it created a *dream world* (itálico adicionado) which itself is a social force of the first importance in motivating attitudes and actions of Gnostic masses and their representatives... (the dream world can be understood) as the extreme expression of a n experience which is universally human, that is, of horror of existence and a desire to escape from it.⁵²

Segundo Voegelin, enquanto todas as sociedades estão inclinadas a entender o sentido da sua ordem interna ao dado da existência, no gnosticismo tal inclinação se torna um “princípio de auto-interpretação”⁵³. Mesmo em autores que perceberam o problema intrínseco que Voegelin chamou *a posteriori* de Gnosticismo, como Hobbes, a substituição de uma teologia por uma teologia civil cortou o acesso ao sumo bem aristotélico-tomístico, impulsivando uma leitura humana limitada à negatividade.

Por fim, Voegelin compara, historicamente, quatro revoluções: a americana, a inglesa, a francesa e a alemã. Segundo o autor, o mundo anglo-saxão parece estar mais a salvo deste problema gnóstico, apesar de tudo, por conta da revolução inglesa ter ocorrido cedo o suficiente, e a revolução americana, apesar de sua psicologia iluminista, por ter convivido com uma opinião cristã próxima à do antigo regime, enquanto o mundo francês restou numa cisão eterna entre cristianismo conservador e laicismo radical. Já a Alemanha foi o palco do desenvolvimento mais radical e multiforme, que misturou materialismo econômico, racismo, ciência corrompida e um tecnologismo violento:

Western society as a whole, thus, is a deeply stratified civilization in which American and English democracies represent the oldest, most firmly consolidated stratum of civilizational tradition, while the German area represents the most progressive modern stratum. (...) In this situation there is a hope, for American and English democracies which most solidly in their institutions represent the truth of the soul are, at the same time, existentially the strongest powers.⁵⁴

⁵¹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 166.

⁵² Voegelin, *The New Science of Politics*, 167.

⁵³ Voegelin, *The New Science of Politics*, 168.

⁵⁴ Voegelin, *The New Science of Politics*, 189.

II – Retorno aos clássicos

Seguindo a concepção de Friedrich Wolf de que os estudos clássicos se preocupam com a natureza humana como fora percebida pelos gregos, Voegelin⁵⁵ argumenta que esta posição clássica, por si só, tornou-se anacrônica por dois motivos. Por um lado, houve uma fragmentação em inúmeras especializações no ambiente intelectual. Por outro, houve uma forte desculturação social no ocidente. Assim, os estudos clássicos viram pequenas ilhas nas instituições de ensino superior em que, de modo geral, a natureza humana deixou de ser considerada uma preocupação legítima.

A situação, para o autor, se faz mais crítica pois o clima de opinião não percebe o caráter catastrófico do fato, já que abraçou, como preocupação de estimação, a “natureza da natureza” e as “perspectivas de domínio”⁵⁶ abertas pela exploração do mundo natural. Já que a natureza humana não se faz maleável, ela se torna alvo do ódio dos intelectuais. De fato, a fonte da desculturação é interna, e advém das Universidades.

Os climas de opinião, entretanto, mudam, e mudam, em especial pela existência da resistência de jovens sensíveis que servem de anteparo ao que Voegelin absorveu da análise de Whitehead: a destruição da vida da razão. O fato é que a contradição existencial gerada pela crise se faz perceber claramente:

Nem as mudanças no clima, da indiferença para a hostilidade, nem o concomitante declínio do apoio institucional para a vida da razão, nem a destruição fanaticamente acelerada das universidades desde a Segunda Guerra Mundial puderam impedir o problema do clima de opinião de ser reconhecido, articulado e explorado à luz de nossa consciência da natureza humana. As reflexões em que estamos envolvidos aqui e agora são também fato notório. A liberdade de pensamento de novo está voltando à vida, quando o “clima de opinião” já não é uma realidade social maciça que impõe a participação em sua luta partidária, mas é forçada à possibilidade de uma deformação patológica da existência, a ser explorada pelos critérios da razão.⁵⁷

Neste contexto, Voegelin nota que a tradição aristotélico-platônica se mostra mais antitética ao atual clima de opinião que ao ambiente intelectual sofisticado antigo. Os clássicos viam limitações na perfectibilidade humana, entendiam a filosofia como um esforço para ultrapassar a opinião em direção à ciência num ambiente em que a sociedade é tomada como uma amplifi-

⁵⁵ Eric Voegelin, “Dos Estudos Clássicos” in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados*, 1966-1985 (São Paulo: É Realizações, 2019a).

⁵⁶ Voegelin, *The New Science of Politics*, 313.

⁵⁷ Voegelin, *The New Science of Politics*, 315.

cação do ser humano individual. O ser humano busca, aqui, o divino, vive numa existência tensionada, permeada pela busca dos porquês, enquanto a existência se dá no meio do caminho entre a mundanidade e o divino. O processo educacional é uma *periagoge* crítica, e a realidade humana é articulada na vida da razão, onde a natureza humana ilumina a sua posição intermediária. A liberdade é percebida através da vida contemplativa.

Já os modernos crêem na perfectibilidade humana, seja ela progressiva ou revolucionária, a ser atingida num idílio futuro criado em um ambiente pluralista, em que não há ciência para as coisas humanas, mas apenas opiniões. O indivíduo é moldado socialmente e não há medida do homem além de sua própria experiência limitada. Questionamentos de finalidade são inúteis perante o neopositivismo e fúteis perante a visão-ação transformadora marxista. Há uma fluidez histórica sobre a exploração da realidade como tal, passando da aceitação de opiniões gerais que modificam a realidade noética em Locke, pela alienação hegeliana que substitui a base experiencial da filosofia clássica por uma abstração sistemática, chegando por fim ao desprezo pela busca por significados em um Sartre, onde o cerne experiencial do filosofar desaparece por completo. Aqui, a educação é entendida como um processo alienante direcionado à formação de uma militância aguerrida ou de um desespero quietista e passivo. A razão é “razão instrumental”⁵⁸, não há racionalidade noética e entende-se que a vida da razão teria caráter fascista.

Este conflito “grotesco”, para Voegelin, é compreendido quando nos deparamos com os crimes dos regimes totalitários que tornam as opiniões modernas em realidade assassina. Os próprios protestos estudantis posteriores ao início dos anos 1960, para Voegelin, se tornam justificados por conta dessa institucionalização da limitação espiritual:

A revolta estudantil internacional foi um abridor de olhos. Mesmo os desvalidos intelectual e espiritualmente que vivem somente do pão da opinião se deram conta de que algo está errado com as nossas instituições de ensino superior, embora não saibam o quê (...) Diverti-me cruelmente vendo o embaraço de vários professores em Frankfurt e Berlim quando seus alunos se voltaram contra eles, porque os professores não prosseguiram quando a “teoria crítica”(eufemismo para opinião niilista e irracional) deles foi traduzida pelos alunos em violência não crítica; e o mesmo espetáculo se dá na América pelos professores liberais que de repente se tornam conservadores, quando toda uma vida de esforços estrênuos para arruinar as mentes de uma geração de alunos após a outra, afinal, deu frutos e as mentes estão realmente arruinadas.⁵⁹

⁵⁸ Voegelin, *The New Science of Politics*, 318.

⁵⁹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 319.

O autor exemplifica com um fato ocorrido em sua própria sala de aula: um aluno teria criado confusão por não aceitar a proposição de que o estudo de Platão deveria ser feito com um viés científico, e não como uma análise de uma, entre tantas, opiniões. Institucionalmente, parece não haver sumo para que surja uma alternativa, mas o clima de opinião negativo estaria sendo minado pelo avanço dos estudos históricos em seus diversos guetos, onde os espiritualmente interessados puderam formar uma resistência subterrânea.

Entretanto, resta a dúvida sobre o caráter destes estudiosos. Seriam eles diletantes, levando adiante pesquisas complexas mas supérfluas, ou seriam eles pesquisadores sérios o suficiente para entenderem a importância de sua posição na busca pela vida da razão? Se a sobrevivência em departamentos e em subgrupos de estudo específico permite um grau relativo de liberdade intelectual, ela pode significar, ao mesmo tempo, uma autoesterilização.

Entre a montanha de “material de informação e a pobreza de sua penetração teórica”⁶⁰, surge o espaço para reavivar nas ciências humanas a “exploração da deformação existencial e de suas variedades”⁶¹, cuja reflexão é a própria prática da filosofia como entendida pelos clássicos, dado que, fora o uso mais tradicionalmente marxista, até então nem sequer havia se estudado a alienação pelo viés platônico-aristotélico. Em suma, caso esta senda se mostre fecunda:

Os estudos clássicos terão uma função importante no processo, pois, em sua manifestação grega, a natureza do homem obteve a luminosidade da consciência noética e desenvolveu os símbolos para a sua autointerpretação. A diferenciação grega de razão na existência estabeleceu padrões críticos para a exploração da consciência por trás da qual ninguém se permite voltar. Esta realização, entretanto, não é uma possessão para sempre, algo como uma herança preciosa que entregar para gerações posteriores, mas uma ação paradigmática que deve ser explorada a fim de ser continuada sob as condições de nosso tempo.⁶²

III – Razão e fundamento pelo viés clássico

Contrariamente aos ímpetus que Horkheimer fatalmente caracterizaria como idealistas e metafísicos, Voegelin⁶³ nota que, apesar da Razão ter acompanhado a humanidade ininterruptamente, sua definição e articulação

⁶⁰ Voegelin, *The New Science of Politics*, 322.

⁶¹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 323.

⁶² Voegelin, *The New Science of Politics*, 322.

⁶³ Eric Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica” in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados*, 1966-1985 (São Paulo: É Realizações, 2019b).

simbólica são eventos históricos, mas que há uma diferenciação especificamente valiosa, a platônico-aristotélica, que a descobre como a fonte do ordenamento psíquico do homem.

Enquanto um “processo na realidade”⁶⁴, a Razão helênica surgiu num momento de crise em que os filósofos buscavam apresentar uma resistência contra a desordem social reinante. Neste contexto, *Nous*, a Razão, surge tanto como uma força iluminadora da realidade quanto como um critério ordenador, e seu surgimento é um demarcador histórico. A filosofia e a consciência noética surgem como uma nova forma de experiência da realidade, antes epitomizada pelo mito e pela consciência cosmogônica. Esta nova forma de consciência, no entanto, não criou um padrão revolucionário, pois sua iluminação interna sublinhava o fato de que a Razão não pode, por si só, impedir o declínio social. A abertura filosófica à história enquanto caminho não determinado mantinha também aberta a senda para a base divina da realidade para além da Razão, uma abertura que viria a ser preenchida, por exemplo, pelas contemplações e revelações judaico-cristãs:

A Razão no sentido noético, deve-se entender, não põe um fim apocalíptico na história nem agora nem num futuro progressista. Ao contrário, ela permeia a história que constituiu com uma nova luminosidade de ordem existencial em resistência à paixão desordenante. Seu *modus operandi* não é revolução, ação violenta nem compulsão, mas persuasão, a *peitho*, que é central à existência de Platão como filósofo. Não abole as paixões, mas faz a Razão se articular, de modo que a consciência noética se torna uma força persuasiva de ordem através da luz intensa que deixa cair nos fenômenos de desordem social e pessoal.⁶⁵

O filósofo não queria definir, mas sim analisar a realidade, e desta análise sumarizou-se, por exemplo, na acepção aristotélica, o *zoon noetikon* enquanto a análise se dava em torno da psique humana, *zoon politikon* enquanto o *frame* analítico se virava para a política. O homem, para Aristóteles, teria a sua natureza integral, sintética, e marca a participação humana em termos históricos, sociais e psíquicos, no *continuum* que vai da *nous* racional à matéria, ou seja, todo o campo de estudos das “coisas que dizem respeito ao homem”⁶⁶. O status humano da Razão é apercebido em sua busca, em seu questionamento pelos fundamentos experienciais, ainda que perturbadores. Neste sentido, os mitos são formas compactas de comunicar a experiência, enquanto a filosofia seria uma forma questionadora da experiência em direção à sua fonte divina, numa tensão permanente.

⁶⁴ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 325.

⁶⁵ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 327.

⁶⁶ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 328.

A experiência racional clássica, entretanto, tem uma outra camada. Apesar de ocorrer numa dúvida, ela deve ser estruturada em torno da fé e confiança, *pistis*, na ordenação divina do cosmos e de amor, *philia*, pelo ordenador. Mas se há uma tensão no processo de abertura, há uma fonte de queda, de obstrução. A psicopatologia era observada simbolicamente na síntese heraclítica-ésquíllica levada a cabo por Platão n' *A República*, mas só a tragédia posterior foi suficiente para ofertar a experiência necessária para a criação linguística do termo alienação, *allotriosis*, no vocabulário de Cícero e no movimento de *apostrophe*, de desvio em relação ao *Logos*, como formulado por Crisipo.

Este movimento de negação da Razão foi, de certo modo, naturalizado na filosofia moderna, de modo a substituir, como conceito de saúde mental, a doença que viria a culminar nos totalitarismos hitlerista e stalinista, e que fora prefigurado por Schelling pelo termo pneumopatologia:

Na história ocidental moderna de inquietação, ao contrário, do “medo da morte” hobbesiano até o *Angst* de Heidegger, a tonalidade mudou da participação plena da alegria numa teofania para a *agnoia ptoiodes*, para a alienação hostil da realidade que a esconde em vez de revelá-la. Um Hobbes substitui o *summum Bonum* pelo *summum malum* como a força ordenadora da existência humana; um Hegel faz de seu estado de alienação um sistema e convida todos a se tornarem hegelianos; um Marx rejeita completamente a procura aristotélica do fundamento e vos convida a juntar-vos a ele, como um “homem socialista”, em seu estado de alienação.⁶⁷

No sentido clássico, a Razão se dá na tensão entre a vida e a morte. Voegelin cita as oposições em pares analíticos assinaladas por Platão no *Banquete*, o da vida da Razão tomando lugar no entremeio, *metaxy*, entre conhecimento e ignorância, o reino espiritual por excelência, entre o imortal e a morte, e no *Filebo*, como um entremeio entre o Um e o ilimitado.

A imanentização da experiência humana acaba com a sua qualidade específica. A *Nous* divina surge como um polo de atração positivo, contra o qual o homem pode decidir se opor, indo ao que os teólogos cristãos posteriores vieram a delimitar como *libido dominandi*, o pecado original. A Razão puxada para o polo da mortalidade, ainda consciente, ainda no entremeio, é simbolizada nas ideologias e nos sistemas filosófico-ideológicos fechados, como o hegeliano. Enquanto Platão denominava o movimento do pensamento filosófico no entremeio por dialética, os que se tornam presas da fuga do entremeio caem no oposto, no pensamento erístico. Novamente, o exemplo moderno por excelência seria o de Hegel, que encarna a autoridade da Razão e da revelação em si e no seu sistema:

⁶⁷ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 339.

A tensão em direção ao fundamento da existência considerada por Hegel como um estado de dilaceramento (*Zerrissenheit*) ou alienação (*Entfremdung*) deve ser suplantado pelo estado de conciliação (*Versöhnung*) quando o fundamento se tornou encarnado na existência pela interpretação do sistema. O entremeio foi transmutado em imanência. A mágica especulativa (*Zauberworte, Zauberkraft*) pela qual o pensador traz para seu poder o fundamento divino é o que Platão chamou “erística”; Hegel, ao contrário, chama-o dialética”. Então, o significado dos termos foi invertido.⁶⁸

A desordem desemboca no assassinato massivo na prática do imperialismo intelectual, determinado pela destruição da vida da Razão. Deus morre no momento em que o foco da consciência sai do âmbito concreto e vai para a seara da erística. O sistema erístico subsiste pela “revisão”⁶⁹, mostrando que ele é maleável e pode se adaptar a diferentes ideias, ainda que mantenha seu porte imperial:

Os adeptos epigônicos de um sistema desenvolverão a variedade bem conhecida de meios que pretendem proteger os sistemas respectivos contra a fricção inevitável com a realidade. Há o meio há pouco mencionado de “revisão”, usado frequentemente para preservar a plausibilidade do sistema, embora possa levar à dissensão entre os simpatizantes e a redefinições irritadas da ortodoxia e dissensão. Há o tabu fundamental sobre questões concernentes às premissas da fusão erística, explicitamente exigido por Marx e conscientemente observado pelos seguidores da variedade marxista da erística. Há a tática majestosa de não tomar conhecimento da crítica fatal, e o processo menos majestoso de difamar pessoalmente o crítico. E, finalmente, onde os adeptos de um sistema obtiveram o poder governamental, eles podem resistir à pressão da realidade prendendo ou matando os dissidentes.⁷⁰

Assim, Voegelin pretende regenerar a experiência clássica da Razão como uma categoria útil para analisar as ‘doenças psíquicas’ do pensamento moderno.

IV – Da filosofia política contra os limites da história das ideias

A análise voegeliniana, conforme vimos nos textos escolhidos, *grosso modo*, exemplifica a importância dada pelo filósofo para a simbolização na teoria política. Apesar do uso de categorias basilares da filosofia de Aristóte-

⁶⁸ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 347.

⁶⁹ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 348.

⁷⁰ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 349.

les e de Platão, não é justo ler no autor um resgate ideológico de tais autores, como fica subentendido quando Tuck⁷¹, ao colocar Voegelin ao lado de Leo Strauss e Hannah Arendt, diz que em o foco de tais autores seria buscar, nos grandes textos, um *set* de verdades universais entendidas como sabedoria dos antigos.

Skinner⁷² chamou tal posição de “mitologia da coerência”, e usou-a, dentre outras, como mote negativo para a defesa de sua metodologia do contextualismo linguístico. Como é do conhecimento comum dos leitores de Voegelin, entretanto, o autor alemão descobriu, enquanto redigia os tomos de *História das Ideias Políticas* (lançadas apenas postumamente), que tal história inexistia enquanto objeto de pesquisas⁷³. Esta descoberta, observada na prática, e não numa crítica abstrata, o direcionou à história das simbolizações civilizacionais de *Order and History*, cujo primeiro tomo foi lançado ainda nos anos 1950, o que indica que Voegelin precedeu Skinner no entendimento crítico-metodológico, e que a posição de Tuck se mostra irreal.

Aliás, no presente artigo, por buscar uma contraposição entre Voegelin e Horkheimer, deixamos de lado uma seara importantíssima da obra voegeliniana, sumarizada no livro *Anamnese*, em que o autor complementa suas análises simbólico-históricas com uma filosofia da história e uma filosofia da consciência. Conforme um de seus principais comentadores explica:

A primeira sentença de *Anamnese* afirmava desse modo a tese central da filosofia política de Voegelin: “os problemas de ordem humana na sociedade e na história se originam na ordem da consciência. Portanto a filosofia da consciência é uma peça central de uma filosofia política”. (...) A filosofia política foi, então, aumentada pelas experiências e símbolos por meio dos quais o processo de consciência se articula no tempo.⁷⁴

A coesão teórica é, entretanto, contraposta ao fato de que, além de ter descoberto a impossibilidade da realização de uma história das ideias, durante sua caminhada intelectual, Voegelin mudou de posição diversas vezes. A título de exemplo, apresenta-se aqui o caso das religiões políticas, uma controvérsia dentro dos círculos voegelinianos, e a própria mudança de posição dentro dos fascículos de *Order and History*. O pensamento de Voegelin era vivo como sua pesquisa, cambiante e sem obrigação com o erro, com ideologias e com posições políticas. Ainda que isto seja louvável num intelectual,

⁷¹ Richard Tuck, “History” in Goodin et al., *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (London: Blackwell, 2007).

⁷² Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* (Vol. 8, No. 1, 1969).

⁷³ Eric Voegelin, *Reflexões Autobiográficas* (São Paulo: É Realizações, 2008a).

⁷⁴ Elliz Sandoz, *A Revolução Voegeliniana* (São Paulo: É Realizações, 2010), 210.

é um fato que cria complicações na interpretação do autor e mesmo em sua manutenção dentro do debate especializado.

Aproximações e Contradições

Tendo sido apresentados bons índices das análises de ambos os autores que, por meio de suas diferenças mais agressivas, suscitam ao leitor um *preview* dialético, parte-se agora para uma aproximação entre Horkheimer e Voegelin. Além de indícios históricos, os dois autores serão agora contrapostos direta e indiretamente. O objetivo é tentar entender se há ou não *common ground* entre ambos (e, desde já, afirmo que sim) e tentar entender quais são as distinções não negociáveis. Para tanto, três temas servirão de guia: a crítica à modernidade e à razão, a questão do nazismo e suas raízes e, por fim, a crítica a Hegel.

I - Crítica à modernidade e à razão

Além da similaridade de histórico de fuga do nazismo em direção final aos Estados Unidos, pode-se facilmente realizar uma aproximação de Eric Voegelin e de Max Horkheimer quando nos preocupamos com a apreensão de problemas profundos da tessitura intelectual da experiência política moderna. Ainda que saindo de pontos de partida díspares, os dois alemães promoveram, em uma análise minuciosa, críticas ao desenvolvimento filosófico ocidental.

Apesar da já citada nota derogatória sobre a teoria crítica, Voegelin absorve a fraseologia horkheimeriana, incluindo o conceito de “razão instrumental” em sua própria crítica do modelo mental ocidental. Sem contar a lisonja direcionada a *O Jargão da Autenticidade* de Theodor Adorno⁷⁵—ainda que nas entrelinhas tenham ficado claras as opiniões de Voegelin sobre a posição existencial dos teóricos críticos — podemos levantar alguns outros dados que ilustram os pontos de contato entre o polo clássico e a crítica marxista ocidental.

Henningsen⁷⁶ rememora o fato de que o primeiro livro de Voegelin recebera críticas favorabilíssimas na revista do Instituto de Pesquisas Sociais, e que o próprio Horkheimer, de volta à Alemanha, convidara o já então famoso intelectual anti-comunista para palestrar em Frankfurt, o que

⁷⁵ Eric Voegelin, “A Universidade Alemã e a ordem da sociedade nazista: uma reconsideração da era nazista”, in Eric Voegelin, *Ensaio Publicados: 1966-1985* (São Paulo: É Realizações, 2019c), 59.

⁷⁶ Manfred Henningsen, “Eric Voegelin and the German Left”, *Voegelin View*, 2018.

atesta o respeito intelectual de parte a parte. Voegelin, privadamente, teria inclusive concordado com posições de Marcuse a respeito das revoltas estudantis. O comentador chega a sublinhar que, de fato, a conclusão original de *The New Science of Politics* teria sido, *a posteriori*, corroborada por Adorno e Horkheimer no novo prefácio ofertado à edição de 1969 de *Dialética do Esclarecimento*.

Além disso, podemos notar nos escritos voegelinianos não somente a crítica ao positivismo que permeia a obra de Horkheimer, mas também a revalorização do conteúdo histórico como balizador para a análise social, agindo como fulcro à crítica da tradição alemã que vai de Kant a Husserl, que falhava ao ser usada como fonte metodológica da análise da crise política do ocidente:

Esta falha curiosa das filosofias escolares diante da realidade política esmagadora atraiu a minha atenção desde quando, nos anos 1920, eu era um aluno de graduação. A falha era curiosa porque assumia a forma não de uma falta, mas de uma superabundância de teorias de consciência e metodologias da ciências. Eu tinha de trabalhar sem parar com muitas delas como parte de meu treinamento formal, tais como o neokantismo da escola de Marburg; a filosofia do valor, da escola do sudeste alemão, a ciência livre de valores de Max Weber; o positivismo da escola vienense e de Bertrand Russell; o positivismo legal da teoria pura do direito de Kelsen; a fenomenologia de Husserl; e, claro, Marx e Freud.⁷⁷

Sem a continuação do parágrafo citado acima, em que Voegelin sublinha em especial os problemas que ele via nas análises de Marx e Freud, a recensão intelectual feita pelo filósofo lembra aquela em que Horkheimer situa a sua teoria crítica como um desenvolvimento da filosofia social alemã anterior, que, de Kant aos pós-kantianos, falhara em seus diversos idealismos.

O fato de que o cerne do libelo de Horkheimer à filosofia da razão moderna se direcione mais detidamente ao pragmatismo americano – talvez por, deste modo, trabalhar mais precisamente com aquilo a que o marxismo mais desejava se opor, talvez por ser um exemplar natural do ambiente geográfico da experiência momentânea de sua vida após a fuga da Europa –, tocando no positivismo como uma forma mais detida de formalismo da razão subjetiva não altera o fato de que tanto o teórico crítico quanto o filósofo conservador, por assim dizer, notaram com precisão a falha monumental que segurava de pé o monumento das ciências humanas em sua marcha em direção ao irracional. Curiosamente, talvez, o que tenha impedido que ambos chegassem às mesmas fontes do problema do irracionalismo tenha sido o fato de

⁷⁷ Eric Voegelin, “Lembrança de coisas passadas”, in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados: 1966-1985* (São Paulo: É Realizações, 2019d.), 370.

que Horkheimer usava o cabedal marxista para interpretar tal problema sem realizar a crítica interna que mostraria a conexão entre o marxismo e o racionalismo subjetivo.

Não é necessário, para fazer este destaque, abraçar a teoria de Voegelin sobre a fonte gnóstica do paradigma mental moderno, mas a comparação das duas explicações hipotéticas – a saber, de um lado, o descarrilamento de um ímpeto religioso na visão demiúrgica favorável à criação de um mundo melhor como fonte da confusão contra o argumento, de outro lado, que encarava o desenvolvimento histórico dois tipos de razão contrários, que se delinearam por conta da influência material e de seu descompasso com a cultura em torno e que seria apenas suplantado quando um grupo de intelectuais realizasse o salto dialético de ambos, suprimindo as falhas dos dois modelos – deixa claro que há um desnível de abrangência do ser. De um lado, há a abertura para hipóteses amplas, de outro há o fechamento para a experiência material. Num ponto, temos a tentativa de entender para ordenar o indivíduo, no outro temos a tentativa de convencer para, quem sabe, modificar o curso social das coisas – se houver algum dia a conjuntura necessária. Há aqui a contradição entre a contemplação da realidade e a visão desesperada por conta da realidade. Temos a contraposição entre a *bíos theorétikos* aristotélica contra o ímpeto revolucionário da 11.^a tese marxista sobre Feuerbach.

Este espaço, por diversos motivos, não é o fórum adequado para entrar nas minúcias das disputas hermenêuticas internas da tradição marxista, mas a visão externa de um visitante de ultra-mar pode oferecer, exatamente pelo frescor desacostumado com o ambiente, uma interpretação justa contra o olhar viciado. Em toda a intrincada argumentação de Horkheimer sobre o materialismo, em sua oposição aos usos e costumes dos marxistas vulgares, no excessivo foco na civilização e na cultura, na superestrutura, naquilo que parece compor um *apeiron* parcialmente movido pelas relações econômicas, parcialmente movendo os comportamentos materiais dentro do capitalismo, há o mesmo espírito da “crítica radical contra tudo que existe”⁷⁸, como o futuro pensador crítico da economia política descrevera em uma carta a Arnold Ruge. A crítica a tudo que existe, menos à *forma mentis* do criticismo em si.

No sentido que, segundo Voegelin, a sociologia de Weber acabava por ceder à aceitação de uma posição valorativa tomada “demonicamente”⁷⁹, Horkheimer se mostra como um exemplar primoroso da “supressão das perguntas”⁸⁰ movido por esta tomada de decisão valorativa inacessível à crí-

⁷⁸ Karl Marx, Letter from Marx to Arnold Ruge, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844.

⁷⁹ Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (London: The University of Chicago Press, 1987), 24.

⁸⁰ Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume V: Modernity Without Restraint (London: University of Missouri Press,

tica contemporânea dos positivistas anti-marxistas e que, portanto, limitou a análise do teórico frankfurtiano a um esboço de gênio que distorceu feições importantes de seu modelo vivo.

II - Duas explicações sobre o Nazismo

Outro foco importante de contradição entre ambos, que serve para amplificar o rol de indícios já analisados, é a diferença de tratamento dada ao fenômeno do nazismo alemão.

Se já vimos que Horkheimer pautou a sua análise em torno do que motivaria os trabalhadores alemães a aderirem à causa nazista – ou, por outro ângulo, não aderirem à resistência vermelha –, o busílis de um comportamento autoritário, faz-se necessário olhar com mais cuidado o movimento que antecede esta pauta. A análise em questão, ainda que não se julgue que a hipótese seja totalmente falsa, é levada a cabo por um motivo prático-político. Não importa se os alemães se fiaram na confusão nazista por um verdadeiro caráter autoritário de uma cultura que se desenvolve por conta das contradições do capitalismo autoritário. O importante é que a hipótese faz sentido dentro de um *continuum* que abrange a ação política, ainda que esta ação seja traduzida em um projeto de pesquisa e não numa revolta de proletários, ou seja, que ela fornece um mapa conjuntural para redirecionamentos táticos.

Já nas palestras que foram coligidas em *Hitler e os Alemães*, Voegelin⁸¹ procura realizar uma espécie de exorcismo da alma alemã, voltando-se à questão espiritual: quais foram as condições espirituais que permitiram a propagação e o eventual domínio da ideologia nazista e da própria supremacia de um líder como Hitler – a quem o estudioso não poupa adjetivos derogatórios. As fontes, para Voegelin, estão na esfera intelectual, tanto no mundo acadêmico *per se* quanto nas práticas educacionais voltadas para a juventude. A decrepitude moral não poupou nem as Igrejas Católica e Protestante, atingindo especialmente o universo jurídico. Além disso, sua exposição catártica tem forte importância pois nela ele sublinha que, apesar das aparências, não houve uma desnazificação verdadeiramente efetiva. Como nota Trepanier⁸², as palestras voegelinianas foram recebidas por “concordância entusiasmada e rejeição odienta”, fato que indica que as reflexões do filósofo atingiram um problema agudo para a sociedade alemã.

2000), 274.

⁸¹ Eric Voegelin, *Hitler e os Alemães* (São Paulo: É Realizações, 2008b).

⁸² Lee Trepanier, “Eric Voegelin on Race, Hitler and National Socialism”, *The Political Science Reviewer* (Volume 42, n.º 1, 2018), 167.

Enquanto Horkheimer⁸³ se voltava à análise do estado autoritário em sua corporificação em capitalismo de estado, voltado à planificação e à monopolização, numa explicação que fornecia as bases para a sua teoria sobre a família e o autoritarismo da sociedade alemã, Voegelin⁸⁴ preferia analisar e criticar os fundamentos da academia alemã – que formou ambos os autores – como fontes da destruição espiritual de uma nação. A visão econômica de Horkheimer pode ser facilmente absorvida dentro da visão espiritual ampla, ainda que tenha de passar por alguns retoques, mas a proporção inversa é impossível. O marxismo de Horkheimer é fruto de uma tradição que resta dentre os problemas gerais que Voegelin via no cenário ideológico alemão. Como sintetiza Trepainer,

In the concluding lectures of the 1964 series, Voegelin spoke about “first” and “second reality”, the latter being a political ideologist’s fantasy of reality. (...) Those who construct a “second reality” have lost their relationship with transcendence and present a worldview that is beyond rational discussion because it is a private experience expressed in a private language. Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) and Sigmund Freud (1856-1939) were theorists who created a “second reality” from their private experiences and articulated in their private language, The Nonexperience of transcendence among these theorists created a climate of dehumanization where a universal humanity could not be recognized because language had become privatized⁸⁵.

Contra a linguagem fechada do marxismo, Voegelin, ao recuperar a fraseologia clássica e suas interpretações acerca da existência humana no entremeio, busca ampliar a linguagem filosófica para que ele atinja a maior abrangência de experiências humanas possíveis.

III - O problema hegeliano

Retomando a análise merquioriana, devemos dizer que, ainda que Horkheimer⁸⁶ critique abertamente a direção que a dialética de Hegel toma ao abstrair-se da realidade social louvando o desenvolvimento do sentido histórico em dois patamares distintos – um básico, em que os homens mais

⁸³ Max Horkheimer, “The Authoritarian State”, *Telos* (Vol. 1973, no. 15, 1973).

⁸⁴ Voegelin, *Hitler e os Alemães*.

⁸⁵ Lee Trepanier, “Eric Voegelin on Race, Hitler and National Socialism”, *The Political Science Reviewer* (Volume 42, n.º 1, 2018), 185-186.

⁸⁶ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”. *Revista Praga*, n.º 7 (São Paulo, Hucitec, 1999).

“notáveis” tomam na mão as decisões, impulsionados pelos mesmos ímpetos como os que haviam sido descritos pela economia política clássica, os sentimentos individualistas utilitários, e, por outro, um superior, em que o espírito da história produz no mundo o desenvolvimento segundo a própria marcha da racionalidade. Devemos lembrar que a principal transmutação realizada pelo marxismo na dialética hegeliana é a deposição de sua parcela idealista.

Essa deposição transforma um desenvolvimento que, segundo a categoria aristotélica, seria, em uma primeira leitura, dialético em Hegel, num procedimento de diálogo completamente fechado, sem a abertura para o transcendental, ou, nos atrelando à linguagem de Voegelin, indica uma passagem de nível dentro da erística de um ponto mais alto, em que a transcendência ainda é um problema, para um ponto em que há um fechamento completo à materialidade.

Voegelin⁸⁷ avaliou o procedimento da filosofia hegeliana como uma forma de feitiçaria. Tripartite em uma existência filosófica pessoal, na qual percebeu os problemas de seu tempo, tendo se desenvolvido, entretanto, num estado histórico de doença espiritual da modernidade e sendo, por fim, envolvido num projeto de interpretação, previsão e transfiguração da história em que o próprio Hegel se faz Deus. O método dialético do pensador de Jena, baseado em fontes neoplatônicas e gnósticas⁸⁸ cria uma “segunda realidade” imaginária. Esta, influenciada pela “dilaceração” espiritual ocorrida na “primeira realidade”, por meio de uma deformação da cognição da experiência da realidade enquanto aberta à transcendência, se fecha em torno de um ponto focal absoluto – no caso, na idéia de Império⁸⁹.

Por meio de operações contraditórias neste reino mental, tentando realizar distinções intelectuais que parecessem-se com as operações ocorridas no mundo real, escapando assim do julgamento lógico-existencial que rege esta experiência de fato, Hegel se coloca como um Cristo transfigurado⁹⁰. Ainda que Voegelin toque sutilmente no tema, a pesquisa que realmente decifra as conexões de Hegel com o mundo iniciático foi realizada por Magee⁹¹.

A maior força discursiva dos marxismos, inclusive o de Horkheimer, nasce deste misticismo dialógico. Até mesmo internamente, no âmago do marxismo ocidental, críticas baseadas em parâmetros da “primeira realidade” foram levantadas contra processos dialéticos, como no caso da crítica de

⁸⁷ Eric Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados: 1966-1985* (São Paulo: É Realizações, 2019e).

⁸⁸ Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, 360-361.

⁸⁹ Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, 290-291.

⁹⁰ Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, 312.

⁹¹ Gleen Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

Habermas⁹² contra o procedimento levado a cabo por Horkheimer em sua discussão sobre o esvaziamento de conteúdo racional da razão instrumental.

A crítica tem pouco efeito, pois Horkheimer, assim como outros tributários tanto de Hegel quanto de Marx, está inserido num modo de pensar quase religioso. Em Marx, tal posição se mantém pela estratégia do bloqueio ao questionamento filosófico⁹³. A dialética marxista de Horkheimer é, primordialmente, um argumento político exatamente porque sua forma tem apenas a finalidade negativa.

De Marx aos frankfurtianos, há um desenvolvimento histórico em que o fechamento iniciado por Hegel é levado ao seu término. Hegel, matando Deus, se colocava no lugar de Cristo como ápice espiritual-histórico. Na crítica de Horkheimer a Hegel⁹⁴, temos o fechamento total da segunda realidade à transcendência, e uma maestria do discurso dialético. Em uma dialética cujo único fundamento é mundano, não é senão, formalmente, uma retórica completamente desprovida de amarras ético-morais.

Seria injusto, entretanto, negar que, apesar dos estudos e das teorizações frankfurtianas serem polêmicas, foram descobertos – aliás, como ocorreu com o próprio marxismo tradicional – realidades transformadas em preciosidades sociológicas que independem dos pressupostos apresentados. Não é, pois, sem motivo que muitos pensadores de outras vertentes, antitéticas ao esquerdismo radical, tenham emitido críticas semelhantes à indústria cultural, em particular, ou às artes, aos espetáculos e à cultura mercantilizada. Não obstante, a própria força científica do conceito aqui exemplificado é diminuída pela carga realmente ideológica dos marxistas ocidentais.

Além das diversas alusões já realizadas a Marx, cujas citações são apenas um pequeno *preview*, Voegelin⁹⁵ incluiu uma análise detida do trabalho do autor de *O Capital* no 8.º tomo de sua *História das Ideias Políticas*. Superior aos revolucionários anteriores o suficiente para ofertar um “novo mundo”, Marx foi um “místico” que realizou seu caminho intelectual escatológico sem prender-se às “armadilhas” no traslado⁹⁶. A própria forma da dialética marxista, para Voegelin, não passa de uma “*contradictio in adjecto*”⁹⁷

⁹² Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Massachusetts: MIT Press, 1987).

⁹³ Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume V: *Modernity Without Restraint* (Londres: University of Missouri Press, 2000).

⁹⁴ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”. *Revista Praga*, n. 7 (São Paulo, Hucitec, 1999).

⁹⁵ Eric Voegelin, *História das Ideias Políticas* – Volume VIII (São Paulo: É Realizações, 2019f).

⁹⁶ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 365.

⁹⁷ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 382.

que, em seu desenvolvimento enquanto oposta à filosofia, nunca foi argumentada, mas apenas levada a cabo como negação simples, nua e crua⁹⁸. O giro materialista e a crítica a Hegel que informam o materialismo dialético de Marx sugerem, pois, a “impostura intelectual”⁹⁹ do autor – possibilidade não-negada, *sugarcoated*, pelas as próprias interpretações dos editores da obra póstuma de Marx. O cerne seria, pois uma doença espiritual, uma idofobia, na qual Marx se recusa a usar os termos anteriores aos postulados por ele próprio, cuja expressão máxima, em termos místicos, teriam sido as 11 teses:

As “Teses sobre Feuerbach”, o que quer que possamos pensar delas em outros aspectos, são uma obra-prima sem igual de especulação mística no nível da existência demoniacamente fechada. Marx sabia que era um deus criando um mundo. Não queria ser criatura. Não queria ver o mundo na perspectiva da existência criatural.¹⁰⁰

Não obstante, Voegelin entende que a visão de Marx enquanto crítico da sociedade industrial não pode ser “descartada”¹⁰¹ após depurarem-se de seus pontos defeituosos, afirmando, ainda, que o fato de que não tenham surgido correntes que se atentassem às questões levantadas pelo marxismo no mundo da teoria econômica indica, por si, as reveladoras lacunas deste ramo de estudos.

Cabe lembrar que a análise do caráter escatológico do Marxismo levadas a cabo por Voegelin é ecoada, ainda que de modo inconsciente, – já que Henningsen¹⁰² deixou clara a falta de conexão e de afeição entre Voegelin e o teórico crítico –, por Habermas. Apesar de seus pendores iluministas, abjetos para Voegelin, tal análise de Habermas torna-se ainda mais interessante ao nos depararmos com a sua crítica ao Horkheimer no fim de sua vida.

O Horkheimer do pós-guerra estaria se abrindo às potencialidades da democracia capitalista, tornando-se, inclusive, “convencional” em sua crítica à cultura que, agora, seria pós-burguesa:

Esta postura afirmativa em relação às instituições do mundo ocidental que, porém, se revolta contra o caráter inexorável de uma totalidade que elimina todo traço de individualidade e de liberdade é, contudo, ambivalente (...) O sentimento de uma vida que se exprime dos aforismos da filosofia tardia [de Horkheimer] explica talvez mais facilmente a importância de seu autor para

⁹⁸ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 385.

⁹⁹ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 387.

¹⁰⁰ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 438.

¹⁰¹ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 441.

¹⁰² Manfred Henningsen, “Eric Voegelin and the German Left”, *Voegelin View*, 2018.

uma vez mais reunir, numa imagem especular convincente, a compreensão dilacerada da realidade social fragmentada.¹⁰³

Não cabe aqui julgar a acuidade da crítica habermasiana, mas apenas notar que, caso esteja correta, ela abre um flanco muito interessante para a amplificação da aproximação delineada neste artigo. Como os textos presentes em *Dämmerung* – em especial aqueles do período entre os anos 1950 e 1960 – ainda não foram totalmente traduzidos e como este trabalho se limitou a uma análise temporalmente estreita, este ângulo deve ser reservado a potenciais novos desenvolvimentos de pesquisa¹⁰⁴. Cabe dizer, entretanto, que um Horkheimer em idade avançada com tais posições não é fantástico, inimaginável, em especial caso levemos em consideração as palavras de Kolakowski¹⁰⁵ que já via, no autor frankfurtiano, pendores apenas parcialmente marxistas. Em termos existenciais, ainda que de maneira limitada, este Horkheimer moderado seria, em si mesmo, um indicador importante da fortaleza da leitura voegeliniana.

O que foi apresentado até aqui também serve de insumo para que a leitura estabelecida nos livros-texto que separa a corrente histórica de pensadores alemães emigrados para os EUA – que inclui, além do já citado Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt¹⁰⁶ – da dos teóricos críticos seja suavizada. Aparentemente, tais pensadores nutridos no universo intelectual alemão, sejam eles aburguesados ou não, sejam eles judeus ou não, assim como suas diferenças, deveriam ser entendidos em um campo intelectual bem específico e juntos, apesar de tudo, por conta de suas posições contra a prática das ciências sociais positivísticas dos Estados Unidos de então.

Conclusão

Acima, tentamos apresentar ao leitor um panorama teórico da obra de Max Horkheimer até o *Eclipse da Razão* e o de Eric Voegelin a partir de *The New Science of Politics*. A exposição de suas análises e críticas é suficiente para delinear as diferenças de método, de objetivo e de alcance dos dois auto-

¹⁰³ Jürgen Habermas, “Max Horkheimer: Sobre a história do desenvolvimento de sua obra”, In J. Habermas, *Textos e contextos* (São Paulo, Unesp, 2015).

¹⁰⁴ No final de 2022, após a redação deste trabalho, a Editora da Unesp publicou, com tradução de Luiz Philipe de Caux, a tradução deste texto sobre o nome *Crepúsculo: Notas Alemãs (1926-1931)*. Ainda não foi traduzido, entretanto, o livro de notas que abarca o período entre 1950 a 1969.

¹⁰⁵ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (London: Norton, 2005), 1072.

¹⁰⁶ Richard Tuck, “History” in R. E. Goodin et al. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (London: Blackwell, 2007).

res sendo, entretanto, insuficiente para mostrar os paralelismos de experiência histórica, as aproximações pessoais e intelectuais entre ambos.

Buscou-se demonstrar aqui que, além de existir uma sutil aproximação intelectual e analítica entre Voegelin e Horkheimer, o trabalho voegeliniano de depuração filosófica pode absorver as justas críticas dos teóricos de Frankfurt, mas que o contrário não é verdadeiro. A veia analítica e crítica de Horkheimer, descendente da gnose marxista, atinge em cheio os problemas da realidade pela própria abrangência mental de Horkheimer, e não pelo método materialista que, a bem da verdade, obscurece e enfraquece a sua filosofia, do mesmo modo que a crítica de Marx, aos olhos de Voegelin, poderia sobreviver caso depurada de suas fundamentações teóricas.

Bibliografia

- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Massachusetts: MIT Press, 1987.
- _____. “Max Horkheimer: Sobre a história do desenvolvimento de sua obra”. In Jürgen Habermas. *Textos e contextos*, São Paulo, Unesp, 2015, pp. 143-168.
- Henningsen, Manfred. “Eric Voegelin and the German Left”. in *Voegelin View*, 2018. disponível em <https://voegelinview.com/eric-voegelin-german-left/>
- Horkheimer, Max. “The Authoritarian State”. *Telos*, Vol. 1973, no. 15, 1973.
- _____. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, In *Textos Escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, trad. de Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, 1983a.
- _____. “Filosofia e Teoria Crítica”. *Textos Escolhidos*. trad. de Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo, Abril Cultural, 1983
- _____. “Autoridade e Família” in *Teoria crítica I*. São Paulo, Perspectiva, 1990.
- _____. “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”. *Revista Praga*, n. 7. São Paulo, Hucitec, 1999, pp. 121-132.
- _____. “Un nuevo concepto de ideología?”, in Lenk, Kurt. *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires. Amorrortu. 2002, pp. 245-263
- _____. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro Editora, 2007.
- Jasmin, Marcelo Gantus. “História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, fevereiro de 2005, pp. 27-38.
- Jay, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism*. London: Norton, 2005.
- Korsh, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- Lukács, Gyorgy. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Magee, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Marx, Karl. *A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

- _____. Letter from Marx to Arnold Ruge. In: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844. Disponível em: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm (acesso em 12/9/2021)
- Merquior, José Guilherme. *O Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- Sandoz, Elliz. *A Revolução Voegeliniana*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1969.
- Trepanier, Lee. “Eric Voegelin on Race, Hitler and National Socialism”. *The Political Science Reviewer*, Volume 42, N.º 1, 2018.
- Tuck, Richard. “History”. in Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge (eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. London: Blackwell, 2007.
- Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An introduction*. London: The University of Chicago Press, 1987.
- _____. “Science, Politics and Gnosticism” in *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume V: Modernity Without Restraint*. London: University of Missouri Press, 2000.
- _____. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008a.
- _____. *Hitler e os Alemães*. São Paulo: É Realizações, 2008b.
- _____. “Dos estudos clássicos” in Eric Voegelin. *Ensaaios Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019a.
- _____. “Razão: a experiência clássica” in Eric Voegelin. *Ensaaios Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019b.
- _____. “A Universidade Alemã e a ordem da sociedade nazista: uma reconsideração da era nazista” in Eric Voegelin. *Ensaaios Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019c.
- _____. “Lembrança de coisas passadas” in Eric Voegelin. *Ensaaios Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019d.
- _____. “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria” in Eric Voegelin. *Ensaaios Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019e.
- _____. *História das Ideias Políticas - Volume VIII*. São Paulo: É Realizações, 2019f.

