

Horkheimer leitor de Nietzsche

Divino José da Silva*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar alguns aspectos da leitura que Horkheimer faz da filosofia de Nietzsche, em que retoma do autor de *Zarathustra* a crítica ao caráter ascético e niilista da racionalidade ocidental, a partir das noções de troca e sacrifício, as quais estariam presentes na história da civilização como processo de subjetivação do sacrifício.

Palavras-chave: emancipação – dominação – racionalidade – corpo – ascetismo – niilismo

I

Um dos traços distintivos do pensamento de Horkheimer, como de resto de toda a filosofia da Escola de Frankfurt, consiste na crítica à modernidade mediante uma forte suspeita com relação aos poderes emancipadores da razão. A partir da década de 40, Horkheimer substitui o tema da luta de classes pela crítica à racionalidade técnica. Por essa crítica o conceito de dominação passa a ocupar o lugar central em boa parte de suas reflexões. Nesse momento, conforme Olgária Matos, “o fenômeno da ‘servidão voluntária’ leva à necessidade de assimilar toda a tradição filosófica que desconfia da noção de progresso. Leitores de Nietzsche, os frankfurtianos suspeitam das ‘luzes’ da Razão, reconhe-

* Professor do Departamento de Educação da UNESP – Presidente Prudente.

cem que a origem da moral é extramoral, a origem da razão extra-epistemológica” (Matos 7, p. XVI). É a partir desta perspectiva que buscaremos elucidar alguns aspectos da leitura que Horkheimer faz de Nietzsche.

II

Em reação aos sistemas filosóficos fechados, principalmente aqueles oriundos da filosofia cartesiana, do marxismo e do positivismo, Horkheimer irá concordar com Nietzsche “...que uma grande verdade ‘quer ser criticada, não venerada’” (Horkheimer 2, p. 170). Para o frankfurtiano, este lema deve ser estendido a toda e qualquer verdade. Neste sentido, Horkheimer parece simpatizar com o perspectivismo da filosofia nietzschiana. O uso que ele faz de Nietzsche situa-se no âmbito da crítica a qualquer forma de pensamento dogmático, seja este fundado no além-mundo da metafísica ou na aceitação peremptória do mundo, própria das filosofias científicas. Em ambos os casos, a preocupação é “libertar-se dos incômodos provindos da presença corpórea ou de sua recordação” (Ghiraldelli 1, p. 14). Como herdeiras do mais antigo Iluminismo, a metafísica e a antimetafísica afastam o homem do corpóreo e da recordação do sofrimento. No limite, isto significou a subsunção dos instintos à racionalização. Para Horkheimer e Adorno, este processo de racionalização dos instintos, ao longo da história, teria conduzido os indivíduos à “feliz apatia” sadiana, impedindo-os do espanto diante do sofrimento e da dor. Deste modo, para continuarem filosofando em prol da emancipação e contra o “caráter administrado da sociedade atual”, eles repõem, no âmbito da filosofia, a discussão do corpo. Fazem isto retomando da filosofia nietzschiana as noções de troca e sacrifício, as quais estariam “na base de uma história da civilização como história da subjetivação do sacrifício” (Ghiraldelli 1, p. 85). Retomam também de Nietzsche a crítica ao caráter ascético e niilista da modernidade.

III

Ao abordar o problema da dominação na sociedade atual, Horkheimer e Adorno têm como ponto de partida uma análise minuciosa do processo de constituição do Iluminismo, e buscam pensá-lo enquanto um fenômeno que perpassa toda a história da racionalidade ocidental.

No livro *Dialética do Esclarecimento*, ao se proporem definir o Iluminismo, Horkheimer e Adorno utilizam o mesmo expediente adotado por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Para os frankfurtianos, do mesmo modo que para Nietzsche, a noção de Iluminismo não faz referência apenas ao “Século das Luzes”, mas reporta-se ao início da civilização ocidental, adquirindo, portanto, um sentido “trans-histórico”⁽¹⁾, cuja preocupação fundamental está em examinar as várias formas de dominação historicamente assumidas pela razão.

O ponto comum entre os frankfurtianos e Nietzsche, ao pensarem o conceito de Iluminismo, está na volta à antiguidade clássica. Os primeiros identificam em Ulisses o símbolo do processo civilizatório com todas as suas mazelas e contradições, enquanto Nietzsche o associa a Sócrates, o “adversário do apolíneo-dionisíaco”. Em ambos os autores podemos perceber uma relação de cumplicidade entre a emergência do Iluminismo, como uma tendência “trans-histórica”, e o processo de dominação instaurado com a racionalidade ocidental (Cf. Matos 8, p. 133).

Quando Nietzsche retorna à Grécia pré-socrática e exalta seus valores, e os descreve como uma espécie de culto e valorização da vida em todas as suas dimensões, ele o faz a partir daquilo que é a modernidade e de seus aspectos negativos. Quando o filósofo submete a modernidade à crítica, parece nos dizer que esta, ao fundar suas verdades em um “para-lém-do-mundo”, nada mais fez que aprisionar a vida e destituí-la de seus sentidos.

Se o retorno de Nietzsche à Grécia pré-socrática tem como objetivo buscar um parâmetro para criticar a modernidade, a qual foi inaugurada com o socratismo, para os frankfurtianos o retorno a Ulisses é uma

forma metafórica de redescrever o Iluminismo e a constituição da subjetividade moderna, tomando-os como luta contra os instintos e subordinação destes à razão. Assim, a viagem de Ulisses de volta à Ítaca é uma “viagem metafórica que a humanidade precisou realizar para efetuar a passagem da natureza à cultura, do instinto à sociedade, da auto-repressão ao autodesenvolvimento” (Matos 9, p. 163) . Mas ao final desta viagem constata-se que o resultado não é o mais positivo, pois o mesmo Iluminismo que combate e reprime os instintos, que luta contra as forças míticas e exerce um domínio sobre a natureza interior e exterior, conduziu o mundo à barbárie. É o que indicam Horkheimer e Adorno no início do livro *Dialética do Esclarecimento*. Afirmam que “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investilos na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Horkheimer & Adorno 6, p. 19).

Assim, podemos dizer que Horkheimer e Adorno concordariam com Nietzsche que o ascetismo e o formalismo lógico do pensamento socrático traz em si toda a força ordenadora da racionalidade ocidental e é um prelúdio ao insuperável embate entre razão e instintos, ao longo da história. Sócrates é o protótipo do homem moderno, que trabalha em prol da ciência e do conhecimento, e coloca-se “negativamente ante a vida” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 2) , “oferecendo resistência aos instintos” (*GD/CI* O problema de Sócrates §11). Ao proceder assim, submete a vida ao cálculo racional. Contra o socratismo que impregnou o pensamento ocidental, Nietzsche dirá, no prefácio ao livro *A Gaia Ciência*, que o mesmo não passou de um “equivoco sobre o corpo” (*FW/GC*, Prefácio § 2). Será contra este “equivoco” que ele colocará na boca de Zarathustra os argumentos que invertem a posição “dos desprezadores do corpo”. Aqui, o corpo é denominado “grande razão” e o espírito “pequena razão”. Esta última constitui apenas um instrumento da primeira, ou melhor, é um produto da primeira, da qual ela emana como vontade, pois “sou todo corpo, e nenhuma outra coisa; a alma é apenas uma palavra para designar algo no corpo” (*Za/ZA* I Dos

desprezadores do corpo). Zaratustra investe, assim, contra a tradição racionalista que sempre pensou o homem como um ser destinado à autodeterminação consciente e, ao mesmo tempo, nos diz que esta é uma crença própria da visão ascética.

Neste ponto está a proximidade de Horkheimer e Adorno do pensamento de Nietzsche. Diriam os dois frankfurtianos que a lógica formal é, de fato, a grande força unificadora da realidade, a qual oferece “aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo” (Horkheimer & Adorno 6, p. 22). Ulisses é o protótipo do homem moderno que acredita ter dominado os instintos submetendo-os ao poder unificador da razão. Mas quão grande será a surpresa quando este homem da modernidade esclarecida perceber que os instintos submetidos à força repressora da razão, ao longo da “travessia do mediterrâneo odisséico ... cobrarão vigência pela eternidade afora” (Ghiraldelli 1, p.121). É a partir desta constatação que Horkheimer retoma a leitura de Nietzsche, em função da crítica que este tece ao ascetismo da racionalidade moderna.

Em seu artigo intitulado “*Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea*”, o frankfurtiano endossa a crítica nietzschiana à moral burguesa, e a entende como um “protesto contra o aprisionamento da vida individual pela crescente concentração do capital” (Horkheimer 3, p. 99). Mesmo que Horkheimer, neste momento, aproxime Nietzsche dos filósofos da vida, o faz para, no final, assumir a crítica que o mesmo desfere contra o caráter ascético da moral burguesa.

Horkheimer, no artigo que acima mencionamos, ao criticar o racionalismo cartesiano e o empirismo e entendê-los como uma atitude própria da modernidade esclarecida, que deseja “manter todas as questões vitais sob seu próprio controle” (Horkheimer 3, p. 97), evidencia que tanto uma corrente quanto a outra pensa o mundo e as relações que nele se estabelecem de maneira estática e independente da práxis humana. Além disso, buscariam explicar as ações dos indivíduos a partir de motivos plenamente conscientes. Neste mesmo artigo, Horkheimer contrapõe ao racionalismo a filosofia da vida, que ele denomina irracionalismo. Ele chama a atenção para a justa crítica que a *Lebensphilo-*

sophie tece ao racionalismo, ao dizer que os fenômenos da vida escapam aos conceitos e “que todos os grandes problemas humanos se subtrairiam à autoridade do pensamento e poderiam ser irremediavelmente deturpados pela razão” (Horkheimer 3, p. 102).

Embora Horkheimer concorde com a crítica que a filosofia da vida endereça ao racionalismo, acredita que esta, ao negar o trabalho analítico do conceito sobre as bases do processo social, termina por reforçar o caráter ascético da moralidade burguesa, conduzindo os indivíduos a obedecerem cegamente a totalidade, da mesma maneira que o racionalismo. É a partir daí que Horkheimer irá descrever a situação de dominação a que estão submetidos os indivíduos, o que teria redundado numa espécie de ascetismo moral (Cf. Horkheimer 3, p. 17).

Entende Horkheimer que o culto ao coletivo, próprio da moralidade burguesa, que reivindica dos indivíduos a submissão aos interesses do todo, não passaria de um grande engodo, pois, diante da impossibilidade de satisfazer os instintos dos indivíduos, opõe a eles a sociedade como uma espécie de verdadeiro EU, na qual se supõe atender, de maneira ideológica, os mais recônditos desejos dos indivíduos. Assim, esta moral da autonegação, que advoga o sacrifício individual em nome de uma totalidade harmônica, em nada melhoraria o impulso egoísta das massas. O fato de haver uma renúncia em nome da comunidade não significaria que a capacidade de amar dos indivíduos estivesse dominando os instintos egoístas (Cf. Horkheimer 3, p. 129).

É contra essa adaptação dos indivíduos à totalidade que Horkheimer recorre à crítica nietzschiana ao ascetismo da moral burguesa. Concorde com Nietzsche que a submissão dos indivíduos à totalidade se deve à eficiência com que a sociedade, através de mecanismos psíquicos, converte a miséria e as necessidades humanas em virtudes, fazendo do ideal ascético “um artifício para a preservação da vida” (*GM/GMIII* § 13). Horkheimer reporta-se, neste momento, ao ascetismo como o descreve Nietzsche na obra *Para a Genealogia da Moral*, a partir da imagem do “padre ascético” que, para o frankfurtiano, retrataria perfeitamente as exigências ascéticas que o “irracionalismo mais recente” tem imposto aos indivíduos. O “padre ascético” é aquele que reconforta os sofrido-

res e exerce sobre eles seu domínio, reconduzindo-os à felicidade. “Precisamente quando tinha de lidar com sofrendores das camadas inferiores, com trabalhadores escravos ou prisioneiros (ou com mulheres, que são geralmente ambos ao mesmo tempo, escravas e prisioneiras), necessitava ele de pouco mais que a pequena arte de mudar os nomes e rebatizar as coisas, para fazer com que vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas – a insatisfação do escravo com sua sorte não foi, de qualquer modo, inventada pelos sacerdotes. – Um meio ainda mais apreciado na luta contra a depressão é a prescrição de uma pequena alegria que seja de fácil obtenção e possa ser tornada regra; esta mediação é freqüentemente usada em associação com a anterior” (*GM/GM* III § 18).

Embora Horkheimer admita que a crítica nietzschiana à prática do cristianismo já não seja mais tão profícua, pois o cristianismo se adaptou às novas exigências da realidade e perdeu seus traços humanísticos, ele entende que no lugar de conceitos de cunho religioso surgiram outras categorias e símbolos que cumprem novas funções semelhantes às da religião. “O que se exigia na religião em nome de Deus acontece agora para o todo, para a comunidade. A verdadeira vida, que antigamente era obra da graça, deve resultar agora da vinculação vital à natureza, dos poderes, do sangue e da terra” (Horkheimer 3, p. 131).

Ao recorrer a Nietzsche para fortalecer sua crítica contra o caráter cientificista do racionalismo e contra o espírito resignado do irracionalismo, Horkheimer coloca no centro da discussão a possibilidade de um novo materialismo que não compactue com as formas conceituais abstratas e que submeta os indivíduos aos ideais do coletivo. Afirma Horkheimer que “o materialismo, ao revelar os ídolos metafísicos que sempre se constituíram numa peça principal da sua teoria, desviava, ao contrário, a capacidade de amor do homem, dos produtos de sua fantasia, dos meros símbolos e miragens, para os seres reais, vivos. Não só da solidariedade com eles, mas também da clareza da consciência pode resultar uma maior resignação em alguns caracteres. Constatar o sofrimento comum e designar as circunstâncias dolorosas que em geral parecem escondidas da luz da consciência pelo aparelho ideológico, já

pode ter um efeito libertador” (Horkheimer 3, p. 134). Se a metafísica transporta o homem para um além mundo e lhe promete uma recompensa futura, Horkheimer, à maneira de Nietzsche, chama o homem à terra.

No ensaio *Egoísmo y Movimiento Liberador* (Horkheimer 4, p. 154), Horkheimer descreve o modo como a modernidade combateu o egoísmo e a busca do prazer. Reconhece que é um traço comum a esta época a declaração de que a natureza humana é má e perigosa, devendo, portanto, ser submetida a um forte aparelho repressivo. Do ponto de vista moral, isto significou o mais absoluto rechaço a qualquer impulso egoísta em nome do bem comum, embora se apresentasse em profunda contradição com os interesses individuais.

É nesse ensaio que Horkheimer, à semelhança de Nietzsche, critica a fetichização do trabalho, própria da sociedade burguesa, que hostiliza a busca do gozo pessoal. “O trabalho, que o indivíduo realiza para si e para os demais, ocorre em virtude de idéias que mantêm uma relação muito débil com o prazer, se é que tem algo a ver com ele. ... no mais obscuro lugar de trabalho, nas atitudes mais monótonas, sob as mais tristes condições de vida, em meio de uma existência que se caracteriza por privações, humilhações e perigos, sem perspectivas de uma melhoria duradoura, por nenhum motivo os homens devem mostrar-se abatidos” (Horkheimer 4, p.162).

Horkheimer evidencia, no referido ensaio, o caráter repressor da moralidade burguesa e reforça sua tese dizendo que na Idade Moderna as relações de dominação são ocultadas de diversas maneiras. Do ponto de vista econômico os indivíduos são pensados como aparentemente independentes e do ponto de vista da ética como absolutamente livres. A garantia desta liberdade está na domesticação das exigências de prazer. Estas constituiriam, na visão do autor, as marcas do processo civilizador, que antecederiam a própria modernidade (Cf. Horkheimer 4, p. 162).

Essa descrição que Horkheimer faz do tratamento dispensado aos instintos egoístas ao longo da modernidade, evidencia sua concordância com Nietzsche, quanto ao modo de se pensar os instintos. Horkheimer não veria, a princípio, algo de corruptor nos instintos egoístas. Para ele,

o caráter destrutivo dos instintos estaria ligado, primeiro, à natureza repressora da moralidade burguesa que sufoca as massas, e segundo, ao princípio individualista da economia capitalista. Ao se interrogar como pensar o destino do egoísmo em uma sociedade mais racional, Horkheimer concordaria com Nietzsche e com aqueles pensadores que, na contramão da história, não ocultaram, não diminuíram ou acusaram o egoísmo, mas que, ao contrário, procuraram pensá-lo a partir dele mesmo. Estes autores “não idealizaram nenhum dos instintos que historicamente lhe eram apresentados como originários, senão condenaram a deformação dos instintos provocada pela ideologia oficial” (Horkheimer 4, p. 220). Horkheimer os chama de “apologistas do egoísmo ilimitado” e ressalta a importância destes autores ao terem “indagado os instintos proibidos sem rechaçá-los nem desvalorizá-los na consciência” e, ao procederem, assim “essas potências perderam suas forças” (Horkheimer 4, p. 220-1).

Horkheimer irá tecer elogios a Nietzsche por não ter racionalizado os instintos, pois aí estaria uma excelente indicação de como lidar com eles. Ao buscar pensar os instintos livres de qualquer determinação, Nietzsche estaria nos dizendo que a melhor maneira para conhecê-los é através do contato profundo com os mesmos. Somente assim, a razão poderia dominá-los. Por fim, dirá Horkheimer que a filosofia de Nietzsche apresenta um profundo conhecimento dos nexos anímicos, talvez o mais profundo que tenha havido na história. Deste modo, Nietzsche, assim como os demais que o precederam “na análise do egoísmo e da crueldade, Mandeville, Helvétius e Marquês de Sade, estão livres como ele da condescendente tolerância de Freud a respeito da pulsão de destruição, que, ‘por desgraça’, de todos os modos existiria” (Horkheimer 4, p. 221).

Embora reconheça a importância da crítica nietzschiana ao caráter ascético da moral burguesa e da dominação com ela instaurada, Horkheimer irá, na companhia de Adorno, apontar a insuficiência desta crítica. Como ressalta Ghiraldelli (Ghiraldelli 1, p. 85-6), as formas de insensibilidade identificadas por Nietzsche às doutrinas ascéticas e ao niilismo da cultura ocidental, dependeriam, para os dois frankfurtianos,

do modo como os homens se organizam material e socialmente, na modernidade. Se Nietzsche aposta no renascimento do corpo, através da inversão hierárquica entre corpo e espírito, submetendo o segundo ao primeiro, Horkheimer e Adorno acreditam que isto já não seja mais possível, dado que a sociedade atual, baseada na troca de equivalentes, não permitiria “reconverter o corpo físico (*Körper*) no corpo vivo (*Leib*)”, pois o corpo, submetido ao processo de reificação na sociedade atual, “permanece um cadáver por mais exercitado que seja” (Horkheimer & Adorno 6, p. 218).

Contra a análise de Nietzsche, segundo a qual os instintos cobram vigência sempre, os dois frankfurtianos retomam a crítica de Marx ao capitalismo industrial, em que os instintos foram submetidos ao mais rigoroso controle. Desta maneira, conforme Ghirdelli nos sugere, Horkheimer e Adorno acertam dívidas com Marx, na medida em que enxergam de um modo diferente “os inúmeros seres vivos” que Nietzsche diria comporem o corpo. Ghirdelli diz que “os inúmeros seres vivos a que se referia Nietzsche, agora aparecem não em atividade voluntária mas em atividade reflexa e convulsiva. Anunciam desesperadamente a vida quando esta já não é mais vida, mas mera sobrevivência” (Ghirdelli 1, p. 121). Assim, seguindo Ghirdelli, podemos dizer que a crítica nietzschiana aos “desprezadores do corpo”, para os frankfurtianos, torna-se insuficiente, pois é incapaz de perceber que qualquer esforço no sentido de reorientar e conter os instintos humanos revela-se supérfluo, diante das novas exigências postas pela sociedade atual.

O sintoma mais evidente desta “mutilação do corpo”, para o qual os frankfurtianos atentam, é descrito por Horkheimer no livro *Eclipse da Razão*, através de algumas imagens retiradas do mundo de Huxley, como próprias do mundo moderno, em que crianças são levadas à presença de pessoas enfermas, “e recebem doces e são estimuladas a brincar enquanto contemplam o processo da morte. Assim, são condicionadas a associarem idéias agradáveis com a morte e a perderem o terror desta” (Horkheimer 5, p. 66). Horkheimer reporta-se a outra situação semelhante ao descrever-nos cenas de um artigo intitulado ‘*Entrevista com um Esqueleto*’, em que “crianças de cinco anos de idade brincam

com um esqueleto a fim de fazerem o seu primeiro contato com o interior do corpo humano. ‘Você precisa de pele para cobrir seus ossos – disse Johnny, examinando o esqueleto. ‘Ele não sabe que está morto’ – disse Martudi” (Horkheimer 5, p. 67). Há, nesse diálogo, traços evidentes da pedagogia moderna em que educar significaria, em última instância, tornar os indivíduos mais adaptáveis às situações e cada vez menos sensíveis à dor e ao sofrimento do outro.

Assim, a leitura que Horkheimer faz de Nietzsche, retomando aspectos de sua crítica ao ascetismo da racionalidade ocidental, parece nos oferecer um excelente antídoto contra a racionalização e banalização do sofrimento e da dor, ao mesmo tempo em que evita expulsá-los do campo da inteligibilidade.

Notas

- (1) Olgária Matos, ao fazer referência à noção de Iluminismo entre os frankfurtianos, nos diz que ela tem sentido polissêmico, “referindo-se tanto a um período da história da filosofia e das idéias, quanto a uma atitude ou tendência epistemológica, ética e política anterior e posterior ao século XVIII. O conceito é trans-histórico e funda-se no exame da origem e das formas da dominação”. MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 135.

Referências Bibliográficas

1. GHIRALDELLI JR., Paulo. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Horkheimer e Adorno*. São Paulo, Escuta, 1996.
2. HORKHEIMER, M. “Sobre o problema da verdade”. In: *Teoria crítica I*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo, Edusp e perspectiva, 1990.
3. _____. “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”. In: *Teoria Crítica I*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo, Edusp e Perspectiva, 1990.
4. _____. “Egoísmo y movimiento liberador”. In: *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Armorrortu Editores, 1968.
5. _____. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil, 1976.
6. HORKHEIMER, M & ADORNO T. W. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
7. MATOS, Olgária C. F. Introdução. In: HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica I*. São Paulo. Edusp e Perspectiva, 1990.
8. _____. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
9. _____. *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
10. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
11. _____. *Le gai savoir*. Tradução de Alexandre Vialatte. Paris, Gallimard, 1982.

12. _____. *Así habló Zaratustra*. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
13. _____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo, Brasiliense, 1988.

Abstract: This article aims to present some aspects from Horkheimer's reading of Nietzsche's philosophy, in which the former adopts from the author of *Zarathoustra* the criticism over the ascetic and nihilist features of the western rationality, involving notions of exchange and sacrifice, present at the history of civilization as a process of subjectivity of the sacrifice.

Key-words: emancipation – domination – rationality – body – ascetism – nihilism