



PARA ALÉM DO IDEALISMO MORAL: A TEORIA MATERIALISTA DE HORKHEIMER E A CRÍTICA DA MORALIDADE KANTIANA

Beyond moral idealism: Horkheimer's materialist theory and the criticism of kantian morality

Gerson Leite de Moraes

Universidade Presbiteriana Mackenzie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8464-983X>

E-mail: gerson.moraes@mackenzie.br

Leonardo Delatorre Leite

Universidade Presbiteriana Mackenzie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8276-2436>

E-mail: leonardoleite1998@usp.br

Trabalho enviado em 15 de agosto de 2024 e aceito em 11 de fevereiro de 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 18, N.02, 2025, p. 225-260

Gerson Leite de Moraes e Leonardo Delatorre Leite

DOI: [10.12957/rqi.2025.86611](https://doi.org/10.12957/rqi.2025.86611)

RESUMO

O presente trabalho tem a finalidade de explorar as reflexões de Horkheimer sobre a moralidade burguesa, presente e sintetizada na moral kantiana. Partindo da mesma, mas na tentativa de superá-la qualitativamente, Horkheimer oferece uma base materialista para a moralidade, ancorando-a numa realidade histórica e concreta. Neste sentido, ele aponta para uma práxis a ser realizada no mundo visando a construção da felicidade como um direito coletivo. Não há, portanto, uma fundamentação última para a moral, pois esta não se orienta mais pela dogmatização de princípios ou pela afirmação de comandos universais, uma vez que seu núcleo é eminentemente histórico. A política e a compaixão passam a ser os alicerces da moral materialista que imprimirá mudanças substanciais na sociedade. Era assim que pensava Horkheimer num determinado momento de sua vida e contexto histórico, contudo, com a ascensão dos regimes totalitários e a consagração de uma racionalidade técnica e instrumental, que inviabilizava a execução de suas reflexões na prática, o pensador da teoria crítica, vai tornando-se cada vez mais pessimista, sem contudo abandonar a esperança, afinal o elemento dado historicamente não é absoluto, e as transformações almejadas e necessárias dependem do exercício constante das reflexões sobre a realidade histórica presente.

Palavras-chave: moral burguesa; materialismo; compaixão; política; esperança.

ABSTRACT

The present work aims to explore Horkheimer's reflections on bourgeois morality, present and synthesized in Kantian morality. Starting from the same, but in an attempt to overcome it qualitatively, Horkheimer offers a materialist basis for morality, anchoring it in a historical and concrete reality. In this sense, he points to a praxis to be carried out in the world aimed at building happiness as a collective right. There is, therefore, no ultimate foundation for morality, as it is no longer guided by the dogmatization of principles or the affirmation of universal commands, since its core is eminently historical. Politics and compassion become the foundations of materialist morality that will bring about substantial changes in society. This was how Horkheimer thought at a certain moment in his life and historical context, however, with the rise of totalitarian regimes and the consecration of a technical and instrumental rationality, which made the execution of his reflections in practice unfeasible, the thinker of critical theory, will become increasingly pessimistic, without however abandoning hope, after all, the historically given element is not absolute, and the desired and necessary transformations depend on the constant exercise of reflections on the present historical reality.

Keywords: bourgeois morality; materialism; compassion; policy; hope.

INTRODUÇÃO

A compreensão de Horkheimer acerca da moral é eminentemente crítica. Não há um esforço, no bojo da produção teórica do autor, de uma fundamentação última da moral. Ao longo dos seus textos, as concepções acerca da moralidade sofrem relativas variações, embora o fundo materialista de suas análises permanece enquanto elemento determinante. Inicialmente, em seu artigo *Materialismo e Moral*, ela é qualificada como uma “estratégia de dominação das massas”, em seus escritos posteriores, mais especificamente na *Dialética do Esclarecimento*, ela é denominada como “um momento do esclarecimento”. As mutações em suas perspectivas decorrem das variações acerca dos diagnósticos históricos das condições e possibilidades de emancipação racional da sociedade. Em última instância, a Teoria Crítica, sobretudo o pensamento de Horkheimer, se preocupa em elucidar os elementos da ordenação social que impedem a genuína emancipação humana.

Nos anos de 1930, havia uma preocupação em estabelecer e sustentar uma postura crítica em relação à filosofia idealista e ao positivismo, bem como a todo e qualquer pensamento que buscasse justificar as desigualdades e injustiças em função da organização social. O empreendimento epistemológico de Horkheimer consistia em levar em consideração, na avaliação sobre as formas de produção da existência no sistema capitalista, as contradições constitutivas da totalidade social. Justamente por esse motivo, “a orientação para a emancipação que caracteriza a atividade do teórico crítico exige também que a teoria seja expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender” (NOBRE, 2009, p. 9). Para Horkheimer, o todo é caracterizado pela falsidade e pelo engano, pois nele está imerso o sofrimento do particular. Desse modo, a tarefa do teórico crítico se manifesta numa postura de não conformidade com a realidade tal como ela se apresenta, ou seja, repleta de contradições e conflitos internos, cujos desdobramentos implicam uma constante dominação do homem e da natureza, mascarando a dor, o desalento e a aflição. Nesse sentido, ao tornar essas contradições explícitas, o teórico crítico denunciaria a totalidade social, auxiliando na construção de um caminho para a emancipação.

Até o final da década de 1930, a filosofia do autor supracitado vislumbra na crítica da economia política uma força potencial no engajamento pela emancipação. Nessa conjuntura, percebe-se um entusiasmo com a possibilidade de elaboração de uma práxis revolucionária que alteraria as estruturas do modo de produção capitalista. O texto *Materialismo e Moral* se situa nesse momento em particular da produção teórica de Horkheimer. A moral é aqui concebida como uma manifestação da ideologia burguesa, pois não se verifica a pretensão de racionalização da base

material da sociedade. O artigo acima mencionado possui diversos interlocutores, mas o principal é certamente Immanuel Kant. A principal denúncia do teórico crítico a uma moral burguesa, cuja expressão máxima se encontra em Kant, reside na ausência de uma conjuntura histórica para sua realização genuína. Em última análise, Horkheimer irá sustentar a necessidade de se levar em consideração a condicionalidade histórica da moral. Em suma, a moralidade é conservada na medida em que sobrevive a consciência de que a realidade atual não é a correta.

A presente pesquisa se preocupou em estabelecer uma reconstrução argumentativa das críticas de Horkheimer à moral kantiana, especialmente a partir do conflito, que se verifica na sociedade burguesa, entre o interesse individual e o interesse geral. O fenômeno da moral decorre da percepção de que essa mesma ordenação social é injusta e necessita de correções. Não obstante, ela não consegue se efetivar concretamente, pois seu princípio basilar, o imperativo categórico, se opõe ao valor fundante da totalidade material dessa sociedade, a saber: a busca incessante pela vantagem pessoal. Em vista, no bojo das estruturas capitalistas, o acordo da vida com o imperativo categórico não teria a potencialidade de transcender os limites do mero subjetivismo abstrato. Apesar disso, ao apontar a imprescindibilidade de uma convergência entre o interesse individual e a universalidade da lei moral, essa moral também serve como uma denúncia contra os aspectos estruturais da organização de dominação burguesa. Esse ajuste somente se daria com a superação do princípio econômico de propriedade, que é incoerente com o ideal de dever tal como concebido por Kant.

Em última análise, pode-se afirmar que Horkheimer almeja a realização da “utopia moral kantiana”, mas pelas vias da crítica da economia política. Enquanto a base material da sociedade não for alterada, o imperativo moral kantiano não seria capaz de promover uma harmonia entre o interesse individual e o interesse coletivo. Nesse sentido, a crítica do Teórico Crítico à moral idealista é precisamente a ausência de um momento histórico para sua efetivação. É preciso vislumbrar a condicionalidade histórica da moralidade. Destarte, é possível vislumbrar uma confluência entre a “moral burguesa” e o materialismo histórico-dialético no que concerne aos objetivos, mas uma disjunção no tocante aos meios. Desse modo, há uma aposta grande na racionalização da sociedade, ao menos nos primeiros escritos de Horkheimer, que frisava a potencialidade emancipatória da razão, desde que orientada para uma alteração da raiz material da sociedade.

Naquele contexto, havia uma expectativa de uma práxis revolucionária aliada a uma teoria sólida, que seria capaz de reformular a sociedade em sua dimensão geral de uma maneira que cada membro da coletividade pudesse verificar a compatibilidade entre a efetivação de seus interesses e as suas implicações na totalidade social.

Na filosofia tardia de Horkheimer, a aposta na capacidade racional de emancipação social é amplamente reduzida. Conforme aponta o autor, a razão está perdendo sua vocação originária num mundo cada vez mais administrado e submisso à instrumentalização. No entanto, mesmo em sua fase mais pessimista, o pensador em questão guarda uma “nostalgia kantiana” no que concerne ao potencial emancipatório da racionalidade, mobilizando a imprescindibilidade do resgate da razão objetiva em detrimento da razão subjetiva. A presente pesquisa se concentrou, sobretudo, na primeira fase de Horkheimer, mais especificamente nas suas críticas à moralidade kantiana, frisando a compatibilidade entre o materialismo histórico e a moral burguesa no que diz respeito aos objetivos. Não obstante, foi abordado também o motivo pelo qual a aposta na viabilidade de uma emancipação racional da sociedade foi perdendo intensidade nos escritos do teórico crítico supracitado.

1. CRÍTICAS À “MORAL BURGUESA” KANTIANA: AUSÊNCIA DE UMA CONDICIONALIDADE HISTÓRICA DA MORALIDADE

Numa primeira análise, é premente destacar a concepção de Horkheimer acerca da moral burguesa, representada aqui de modo emblemático pela “moral kantiana”. Embora essa moralidade sirva como meio de controle das massas, visto que, primordialmente, sua disposição axiológica, isto é, sua orientação valorativa, acaba por reafirmar as estruturas da sociedade burguesa, ela também carrega o ideal de que esta ordenação social, pautada no princípio de busca dos interesses próprios, deve acabar. Nesse sentido, a perpetuação da moralidade também é vista como algo atrelado à capacidade crítica humana de reconhecer e denunciar as injustiças e contradições que permeiam o todo social.

Em seu texto *Materialismo e Moral* (1993), o pensador da Teoria Crítica qualifica a moral como uma criação moderna. O tratamento que a modernidade atribui ao fenômeno da moralidade é singular¹, sobretudo, em função das mudanças dos pressupostos materiais da sociedade. Quando comparados com a base econômica do medievo, esses pressupostos revelam novidades e novas dinâmicas nas forças produtivas. Nos períodos anteriores ao que se denomina de “moral”, havia a primazia do *princípio de autoridade*, que servia como uma espécie de elemento regulador do indivíduo com a realidade por meio da mediação de instâncias, que definiam, em última análise, os

¹ Em vista disso, constata Horkheimer (2011, p. 61): “Desde o Renascimento, acrescentou-se à filosofia uma nova categoria de virtude: a moral. Não tem muita coisa em comum, nem com as ideias éticas dos gregos, que dizem respeito ao melhor caminho para a felicidade, nem com a ética religiosa da Idade Média. Apesar de existirem ligações entre ela e estes fenômenos, a mais nova problemática moral tem suas raízes nas características da ordem burguesa”. Diante disso, constata-se que a moral recebe um tratamento diferenciado do modo pelo qual os gregos analisavam a Ética.

comportamentos dos homens. A passagem da ética grega para a filosofia medieval envolveu o transporte da fonte moral para o Ser divino. Nesse sentido, a ação moral seria uma imitação das qualidades divinas por meio de um movimento de ascese ao transcendente, ou melhor, de acesso ao plano espiritual. Não obstante, a ascensão da modernidade implicou a crise deste princípio. Ao lado das mutações nas bases materiais da ordem social, o indivíduo se encontrava, assim, na liberdade para tomada de decisões de modo autônomo, isto é, não mais subordinado à orientação e mediações reiteradas de autoridades. Todavia, a aparente liberdade que se inaugurava aos homens não sinalizava, de imediato, um caminho para a emancipação dos povos.

Das barreiras das velhas relações de propriedade sancionadas por Deus os homens estão livres. As novas valem como natureza, como manifestação de algo em si, que não se discute, e se subtrai à influência humana. Justamente neste fato filosófico, de que o indivíduo não é compreendido na sua interligação entre sociedade e natureza, mas abstratamente e é alçado a um ser puramente espiritual, um ser que agora deve pensar e aceitar o mundo como princípio eterno, mesmo que seja como expressão de sua própria essência verdadeira, reflete-se a imperfeição de sua liberdade: a impotência do indivíduo numa realidade anárquica, dilacerada por contradições e desumana (HORKHEIMER, 2012, pp. 199-200).

Quando se verifica uma ruptura com o *princípio de autoridade*, a fundamentação da moralidade adquire uma exigência inexorável. Tal postura de justificação precisa ser realizada de modo racional. As desigualdades materiais provocadas pelas atuais formas de produção da existência permitiram que somente as classes dominantes estivessem na posse de bases espirituais para a formulação de princípios axiológicos, a partir dos quais pudessem extrair um dever para as suas atividades². No que diz respeito às classes subalternas, era imprescindível uma norma capaz de promover um “ajustamento” do indivíduo com uma ordem jurídico-política secularizada. No entanto, para que tal ajuste fosse realizado de modo universalizável, era imprescindível encontrar as origens e os prolegômenos metafísicos do comportamento humano, os quais tivessem uma potencialidade de fundamentar ações humanas para além das necessidades vitais. Desse modo, no bojo da sociedade burguesa, essa moral cumpre funções distintas: atuar como mecanismo de controle das massas e servir como orientação de ação para as classes dominantes.

[...] os objetivos dos homens são rigorosamente estabelecidos para fora de sua possibilidade de escolha. Segundo Horkheimer, a autonomia para escolher entre finalidades é restrita a certo grupo de indivíduos dentro de algumas sociedades. Ou seja, somente o burguês autônomo podia decidir livremente sobre a sua vida. De acordo com o grupo em que se vive, os fins almejados por determinado indivíduo são firmemente pré-estabelecidos para ele e todos outros que compõem esta mesma esfera social. Horkheimer desenvolveu a crítica que culminará no

² O ideal de autonomia é factível, assim, apenas para as classes dominantes.

Eclipse da Razão e Dialética do Esclarecimento, ao se voltar para esta reduzida autonomia do homem em geral, que vê sua escolha limitada a redutos cada vez menores. Em “Materialismo e moral”, Horkheimer apresenta a moral idealista como ferramenta de dominação de massas em virtude da necessidade das altas camadas sociais e, a partir daí, a fundamentação da moral em uma razão válida universalmente (FERREIRA, 2018, p. 35).

Num certo sentido, a fundamentação racional da moral faz parte da construção histórica do ideal de autonomia individual, que representa uma condição constitutiva desta sociedade. Esse ideal tipifica um valor necessário para o cumprimento das exigências econômicas das estruturas burguesas. A moral é, assim, um fenômeno histórico, ou seja, se trata de um fenômeno enraizado nas estruturas sociais e nas configurações da cultura de cada época³. Ao mesmo tempo, é um fenômeno da consciência, mas a própria consciência humana está ligada ao entorno histórico por meio de múltiplas mediações. “A moral faz parte daquela forma determinada das relações humanas que estas adotaram, por causa da condição econômica da era burguesa” (HORKHEIMER, 2012, p. 78). Sob essa perspectiva, afirma Marcelo Lacerda Ferreira (2018, p. 18):

Filósofos do Iluminismo quiseram suplantar a moral religiosa por uma terrena, com fundamento que não ultrapassasse os limites da razão do indivíduo. O suposto caráter de eternidade da moral é preservado – embora ela se se ancore no sujeito moral, mantém-se uma objetividade da moral que prescinde do indivíduo para existir. Além disso, tendo em vista a lei natural que rege as ações humanas, o indivíduo não encontra correlação entre suas ações e o interesse do todo social, pois suas ações se limitam a busca do interesse próprio. A vida em sociedade não é a confluência dos interesses individuais, e a ação do indivíduo de forma alguma persegue a realização de um bem comum. Com isso, a formação da moral burguesa culmina com Kant e a formulação do imperativo categórico – que tenta resolver a falta de compatibilidade entre a ação baseada no interesse individual e o interesse coletivo – por meio da chamada ação por dever.

Na conjuntura de domínio da burguesia, o princípio determinante da sociedade, isto é, a regra diretiva de todas as suas instâncias, reside no favorecimento dos interesses e objetivos próprios. Dessa forma, o indivíduo é compelido a buscar, de forma incessante, as vantagens pessoais. Tal

³ Por exemplo, pode-se citar a visão kantiana de formação educacional e moral dos indivíduos no contexto iluminista. “Na concepção de Kant, as pessoas precisam de cuidados e formação, e esta compreende sob si disciplina e instrução. A instrução leva necessariamente a uma vida cultivada, pois o tornar-se culto é um processo de formação (*bildung*) que ocorre no tempo, podendo ser reparado em qualquer momento da vida, já a falta de disciplina pode ser determinante na vida de uma pessoa, pois pode levar à selvageria. [...] A ideia de educação para Kant está diretamente relacionada ao gênero, ou seja, à espécie humana, cabendo a cada geração a responsabilidade de educar a próxima. A arte de educar é tão difícil como a arte de governar e necessita ser alvo de reflexão o todo tempo todo. [...] Os seres humanos, como seres morais, vão se tornando dignos de felicidade, pois ao guiarem-se pela razão e irem se aprimorando do ponto de vista educacional numa marcha progressiva historicamente situada, transmitem ao Estado a responsabilidade de criar políticas públicas para que o avanço continue, para que não haja retrocessos, e é exatamente aí que surge a necessidade de um plano educativo que precisa tornar-se cosmopolita. A educação avançando significa vencer o obscurantismo e o mal, e também fazer florescer o bem que há na humanidade. (MORAES, 2024, p.259)

princípio estruturante encontra suas raízes nos “instintos naturalizados de propriedade”, que foram implodidos na dimensão psíquica humana pelos mecanismos e estruturas desta sociedade. O anseio incansável pela satisfação das ambições particulares se torna, assim, o imperativo real da disposição coletiva. No entanto, isto não implicou a harmonia entre o interesse individual e o interesse geral. Segundo John Abromeit (2011, p. 239):

A busca do interesse próprio na sociedade burguesa não levou automaticamente a uma totalidade ou à preservação do melhor interesse de todos. Pelo contrário, ele desencadeou uma *bellum omnium contra omnes*, que se deixada em seu curso “natural”, levaria ao caos, barbarismo e autodestruição.

Diante do exposto, a necessidade de fundamentação da moral carrega consigo a exigência de promover uma conciliação entre os interesses individuais e o interesse geral. Para Horkheimer, a moral kantiana seria, nesse sentido, a moralidade burguesa por excelência, sobretudo, em função de sua empreitada de justificação racional da moral, mas que não levou em consideração, de forma adequada, a raiz econômica fundamental das desigualdades. Não obstante, a exigência desta fundamentação revela que até mesmo um burguês, como Kant, tem consciência, ainda que mínima, das contradições que permeiam a totalidade social.

Em sua *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, Kant estabelece o imperativo categórico como a lei fundamental da moralidade, como se fosse uma espécie de “lei da natureza”: “[...] age apenas segundo aquela máxima pela qual tu possas querer que ela se torne uma lei universal [...] age de tal modo que uses a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim, nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, pp. 51-59). A consciência dessa lei representa um dado, ou melhor, um fato da razão. A liberdade como autonomia da vontade consistiria na obediência a esse imperativo em função dele mesmo. Eis o que seria a vontade autônoma: aquele que age em razão da lei moral, ou seja, que age exclusivamente por dever. Não se trata, assim, de cumprir o imperativo em função de benefícios particulares, do medo de eventuais represálias ou do anseio pela felicidade. Em suma, a vontade autônoma é vontade desinteressada⁴, que não tem outro objeto senão o respeito à forma da lei.

⁴ É importante destacar, com precisão, que o interesse se distingue da heteronomia. Para ser mais exato, em um determinado sentido, há um interesse moral em Kant. Assim, a vontade autônoma possui um interesse específico: o interesse moral, que se manifesta no cumprimento do imperativo categórico. A deontologia kantiana não exclui o interesse, apenas especifica qual é o interesse legítimo. Schopenhauer, por outro lado, interpretava a filosofia moral kantiana enfatizando que a vontade autônoma é eminentemente desinteressada. Horkheimer fazia questão de ressaltar a influência de Schopenhauer em seus escritos. Embora o texto “Materialismo e Moral” possua diversos interlocutores, o principal, por certo, é representado por Kant. O pensador da Teoria Crítica, com o intuito de apontar as fragilidades da fundamentação da moral promovida por Kant, mobiliza reflexões de Schopenhauer, dentre as quais a consideração deste autor no que concerne à vontade. Diferentemente de uma moral prescritiva, Schopenhauer advoga em prol de uma moral descritiva. Não tendo o homem livre-arbítrio, não há formação de caráter. Ademais, para Schopenhauer, a vontade sempre se move em

No entanto, o próprio Kant constata que, embora fundamentada racionalmente, a moralidade, ou melhor, o seu cumprimento é difícil de ser vislumbrado na dimensão prática. Não é possível saber de fato se alguém verdadeiramente agiu de forma genuinamente moral, isto é, por puro respeito à lei. Trata-se, em última análise, de uma contradição existente entre o interesse individual e a universalidade da lei moral. Tal contradição não se resolve para o indivíduo: ao mesmo tempo que quer seus interesses particulares e precisa satisfazer suas necessidades próprias, possui o dever de agir em conformidade com uma lei moral que, nas circunstâncias sociais, jamais poderá ser vivenciada efetivamente. Diante disso, o imperativo categórico:

[...] deixa o indivíduo numa certa inquietude e incerteza. Em sua alma se desenrola um conflito entre o interesse pessoal e a vaga percepção do interesse geral, entre a utilidade individual e a universal. Não dá para ver, porém, como seria possível entre ambos uma decisão racional por critérios. Nasce uma reflexão infinita e uma preocupação contínua que é fundamentalmente invencível. Já que esta problemática se passa no interior do homem emana necessariamente do seu papel no processo social da vida, a filosofia kantiana, tal qual seu fiel espelho, é a expressão perfeita do seu tempo (HORKHEIMER, 2011, p. 63).

Sendo assim, Horkheimer afirma que Kant, enquanto um burguês, não alcançou o centro da questão, qual seja: a base material. Para este, o problema é eminentemente moral. No entanto, ainda que "rígido" e "praticamente inalcançável", o imperativo categórico tem a utilidade de orientar a organização jurídica da sociedade, pois aponta para o que seria o "dever". Ora, a moralidade que incide diretamente sobre a vontade autônoma acaba por incidir indiretamente sobre o fenômeno jurídico⁵, campo próprio de realização da vontade heterônoma (cumprir a lei moral por medo de represália e punição). Não obstante, tal organização sociojurídica não resolve a contradição entre o interesse individual e o interesse coletivo. Pelo contrário, a ordenação social supracitada apenas provoca uma confusão nos homens. De um lado, há o imperativo da sociedade burguesa de buscar a satisfação das vantagens pessoais. Do outro lado, há a proclamação da necessidade de agir mediante um ideal universal.

É de modo central à leitura que faz da moral a partir das condições materiais que são estruturantes da sociedade burguesa que Max Horkheimer posiciona, em

direção a algo, sendo sempre uma vontade "interessada" e "heterônoma". O que interessa para Horkheimer reside na contradição que Schopenhauer identifica, no que concerne à moral deontológica e suas implicações práticas, entre o interesse individual e o interesse geral. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria L. M. O. Cacciola. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁵ Para Kant, as leis da liberdade são chamadas de morais, ou seja, são distintas das leis naturais e físicas. Quando as normas morais dizem respeito às ações externas e o julgamento de sua legitimidade, recebem o nome de leis jurídicas. Quando fazem menção à exigência de as próprias leis figurarem enquanto princípios determinantes da ação, são denominadas de leis éticas. As leis da liberdade constituem a moralidade em sentido amplo. As leis da ética abarcam a moralidade em sentido estrito. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

Materialismo e Moral, a tese segundo a qual nesta sociedade o todo social, inevitavelmente, imprime e naturaliza no aparelho psíquico de cada um o princípio fundamental que é responsável por sua própria existência, ou seja, a busca pela propriedade individual como imperativo à vida que deve transcorrer de modo coerente com sua ordem (DAUD; LASTÓRIA, 2019, p. 45)

Na sociedade capitalista, as estruturas sociais implodem, imprimem e naturalizam na dimensão psíquica dos indivíduos o princípio econômico da propriedade. Esse valor constitui a base fundante dessa ordenação social. Nesse sentido, “[...] nem mesmo o sentimento do indivíduo, nem a sua consciência, nem a forma de sua felicidade, nem sua ideia de Deus escapam a este princípio dominante de vida” (HORKHEIMER, 2011, p. 63). No entanto, apesar de “naturalizar” os instintos de propriedade, a moral desta ordem estabelecida estipula o dever de agir segundo uma máxima universal, visando compatibilizar o interesse individual com o interesse geral. Eis aí a contradição que desorienta os homens. Por esse motivo, o ajuste da vida ao imperativo categórico, no bojo da dominação burguesa, nunca será capaz de transcender a circunscrição do subjetivismo abstrato.

Diante deste fatal diagnóstico, o imperativo categórico kantiano teria a impossibilidade de sua realização em sentido pleno como opositor que não se deixa vencer, já que a absorção do indivíduo pela preocupação consigo mesmo e pelo que entende como seu lhe impediria de distinguir totalmente para quem o seu trabalho significa a felicidade ou produz a miséria [...] Sob tal espectro, Horkheimer considera que Kant, ao propor a solução do problema moral através da obediência a mandamentos rigidamente formulados e supostamente ancorados em princípios reconhecíveis apenas por meio da razão pura, demonstra desprezo pela realidade, assim como o faz quando sugere que a avaliação de uma ação deve ser concebida apenas por aquilo que ela intenta, e não totalmente pelo significado que é dado conforme o respectivo momento histórico de sua realização (DAUD; LASTÓRIA, 2019, p. 46).

Diante das concepções supracitadas, pode-se dizer que a crítica de Horkheimer à fundamentação da moral em Kant consiste no fato de que, ao ancorar a moralidade em princípios reconhecíveis apenas racionalmente, ele ignora o principal ponto: a raiz fundamental do problema da incompatibilidade entre o interesse individual e o interesse geral, a saber, a base material da sociedade. Desse modo, enquanto não houver uma plena racionalização da economia, essa moral idealista sempre estará circunscrita ao sujeito. Em suma, apenas a racionalização da economia garantirá a compatibilidade almejada entre os interesses mencionados. Ao não atacar a raiz econômica das desigualdades, essa moral burguesa, mesmo promovendo uma atenuação das desigualdades sociais sob a bandeira de princípios constitucionais como “igualdade civil” e “igualdade jurídica”, serve claramente como ideologia, pois mantém o “estado das coisas”, ou seja, reafirma as estruturas burguesas de dominação. Quando Kant estabelece o imperativo categórico como lei fundamental da moralidade, ele acaba por realizar um movimento de interiorização do fenômeno moral. Sendo assim, a ação individual passa a se deslocar da realidade social.

A filosofia idealista adquire a fé em sua incondicionalidade pelo próprio fato de não se referir a um momento histórico. Não toma partido. Por mais que suas convicções correspondam ou favoreçam a um grupo de homens que historicamente lutam entre si, ela não prescreve qualquer tomada de posição (HORKHEIMER, 2011, p. 61).

Como a ação passa a ser avaliada tão somente a partir de uma espécie de “dimensionamento individual”, ou melhor, de “averiguação da intenção íntima do sujeito”, verifica-se, por conseguinte, um certo deslocamento da ação moral da necessidade de transformação social. Isso faz parte do próprio projeto de fundamentação de uma moral burguesa, que tinha que funcionar como um “direcionamento” às classes dominantes, mas também como um mecanismo de controle das classes subalternas. O discurso rigorista da moralidade kantiana se transforma facilmente numa retórica de supervalorização e “mistificação” de ideias como renúncia e sacrifício, os quais se manifestam na pura obediência aos mandamentos éticos e no controle dos impulsos. No entanto, trata-se, novamente, de uma interiorização da dimensão axiológica. O descolamento das ações individuais da realidade histórica contribui para a reafirmação das estruturas da sociedade burguesa. O sofrimento humano, a miséria social e a exploração desenfreada são, em última instância, marginalizadas. Sob essa perspectiva, discorre Horkheimer:

É importante não só a forma como os homens fazem algo, mas também o que fazem; exatamente onde tudo está em jogo, isso depende menos dos motivos daqueles que se esforçam para atingir a meta do que o fato de a alcançarem. Certamente, objeto e situação não podem ser definidos fora do íntimo dos homens atuantes, pois interior e exterior são, tanto na história geral quanto na vida do indivíduo, elementos de processos dialéticos múltiplos. Mas a tendência reinante na moral burguesa, de valorizar exclusivamente a convicção prova ser, sobretudo na atualidade, uma posição que freia o progresso. Não é pura e simplesmente a consciência do dever, do entusiasmo e do sacrifício que, frente à miséria reinante, decide sobre o destino da humanidade. Predisposição ao sacrifício pode, decerto, ser um meio útil a serviço de cada poder, mesmo do mais atrasado; sobre a relação em que se encontra seu conteúdo frente à evolução da sociedade total não é a consciência que informa, mas a teoria correta (HORKHEIMER, 2011, p. 67).

Segundo Horkheimer, nas nuances da sociedade burguesa, mesmo que cada um agisse segundo os ditames de sua consciência e das leis jurídicas, ou seja, por e conforme o dever, o problema econômico não se resolveria. A miséria humana continuaria a assombrar a ordenação social. A moral idealista kantiana, ao pressupor uma espécie de “onipotência dos pensamentos”, constata que, se o espírito estivesse em ordem, o mundo também estaria “em ordem”. Sendo assim, no bojo da utopia moral kantiana, a conciliação entre o interesse individual e o interesse geral aparece como uma harmonia preestabelecida ou, até mesmo, como crença em um milagre. No entanto, a harmonia entre os interesses e objetivos particulares deixaria de ser um milagre se a economia fosse

devidamente racionalizada. Se a vida social e a administração da propriedade coletiva dos meios de produção fossem governadas por uma racionalidade imprescindível e alinhada aos interesses gerais, a correspondência da vida com o imperativo categórico deixaria de se limitar ao âmbito do subjetivismo abstrato.

Não obstante, mesmo servindo como ideologia por não atacar suficientemente a base material, a moral kantiana não pode ser qualificada como “mera ideologia”. Ela traz consigo significações mais profundas e implicações relevantes. No seu íntimo, carrega o ideal de que esta sociedade, fundamentada no princípio de favorecimento das vantagens pessoais, deve acabar. Ao reafirmar o dever, a vontade desinteressada e a igualdade, essa moralidade denuncia a incompatibilidade de seu arcabouço valorativo com o funcionamento dessa ordem social centrada em princípios “naturalizados” de propriedade. Nesse sentido, quando Kant atesta que deve haver uma compatibilidade entre o interesse individual e a lei moral universal, ele mesmo concorda, ainda que inconscientemente, que o término dessa sociedade burguesa é necessário. Em última instância, o que o materialismo almeja é a realização da “utopia moral kantiana” pelas vias da crítica da economia política. “Para anular o caráter utópico da ideia kantiana de uma condição perfeita é necessária uma teoria materialista da sociedade” (HORKHEIMER, 2011, p. 70).

Diante do exposto, conclui-se que Horkheimer almeja a emancipação racional, mas atacando primeiramente o que deve ser atacado, isto é, a raiz econômica das desigualdades. Esse pensador da teoria crítica nutre uma certa “nostalgia kantiana” pelo ideal de emancipação pela razão. Mesmo em suas obras posteriores, quando o pessimismo histórico se torna mais evidente, Horkheimer carrega consigo essa nostalgia. Nesse sentido, seria possível denominá-lo como um “kantiano de esquerda”. A moral kantiana aponta para uma forma de organização racional-legal que é incompatível com a sociedade burguesa. Ora, Horkheimer não possui como intenção a abolição da conexão da moral com a racionalidade. O que ele rejeita é a correspondência da moral com a racionalidade que oculta e esconde as estruturas de sua base material e, portanto, não fornece uma resposta histórica ao sofrimento humano. Segundo Juan José Sánchez (2001, p. 225), Horkheimer se volta energicamente contra “todo intento de fundamentação última racional da moral como uma ilusão e um sarcasmo aos homens de cuja história de sofrimento brota o genuíno impulso moral, que esse intento pretende derivar, como exigência absoluta, da pura razão ou do céu platônico”. Diante disso, afirma Marcelo Lacerda Ferreira (2018, p. 22):

Por um lado, a moral idealista de Kant é uma expressão da ideologia burguesa, pois não somente não reconhece a sua fundamentação material, mas também não se atenta à separação entre indivíduo e sociedade. Por outro lado, há na moral kantiana uma denúncia da própria irracionalidade que ela legitima, enquanto guarda um impulso moral transformador. Mas, para Horkheimer, esse impulso se

realizou sem que houvesse um salto qualitativo na vida dos indivíduos, isto é, sem que o sofrimento fosse superado. Com isso, Horkheimer observa que a moral de Kant não reconhece o seu fundamento material, nem ressalta o vínculo do indivíduo à sociedade. A fundamentação última na razão é uma secularização do teísmo [...].

O próprio fenômeno da moralidade, ou melhor, sua persistência, indica que a sociedade burguesa reconhece sua desigualdade constitutiva. A necessidade dessa sociedade da moralidade e a manifestação da política como ressonância dessa moral, ou seja, como reflexo de um arcabouço valorativo, existem justamente pela imprescindibilidade de atenuar essas desigualdades, especialmente com a finalidade de buscar uma conciliação entre os interesses dos indivíduos. A moral reconhece que há uma situação de desigualdade a ser resolvida. O Direito, então, passa a espelhar as exigências e demandas da moral burguesa, consagrando constitucionalmente princípios de igualdade, participação política, engajamento cívico, liberdade de expressão, autonomia individual e supremacia do interesse público. A moral burguesa tem uma contradição com os instintos naturalizados de propriedade, que constituem o princípio organizativo da própria sociedade burguesa.

Desse modo, a própria moralidade reconhece uma situação de inadequação. Justamente esse sentimento de inadequação está por trás da sobrevivência da moral. Assim, a moralidade só sobreviveu até aqui porque o homem estava consciente de que a realidade em que vive não é a correta. No entanto, conforme já abordado anteriormente, numa perspectiva materialista, para anular o caráter utópico do projeto moral kantiano, é indispensável uma teoria materialista social capaz de engendrar a racionalização das bases produtivas. No bojo de uma sociedade dominada por instintos naturalizados de propriedade, o indivíduo está inserido em um ambiente dominado pela reificação de todas as coisas e pelos impulsos de vantagens particulares. Sendo assim, ele não consegue articular seu interesse individual ao interesse coletivo enunciado na lei moral universal.

Para o materialismo, haveria esse ajuste de interesses mediante a racionalização das relações de produção. Diante das concepções acima apresentadas, percebe-se como Horkheimer mobiliza a pretensão do universalismo racionalista do idealismo para apontar suas raízes históricas e seu caráter temporal. Ao constatar a temporalidade do imperativo categórico e seu enraizamento numa conjuntura histórica, o pensador da Teoria Crítica realiza uma análise e investigação das estruturas da sociedade burguesa, ressaltando a irracionalidade de seu todo social, irracionalidade esta que se volta energicamente contra as intenções morais rigoristas e idealistas. No entanto, Horkheimer afirma que a moral “tem um depósito de esperança em um futuro, na construção de uma humanidade feliz e na realização da potência individual” (FERREIRA, 2018, p. 23). O que ele rejeita é a

fundamentação racional da moralidade, que obscurece a raiz econômica das desigualdades e esconde as contradições que permeiam a totalidade material.

Dessa forma, a crítica de Horkheimer à moralidade burguesa se concentra, sobretudo, no apontamento de uma carência de um momento histórico para sua plena efetivação e concretização. Em última análise, trata-se de reiterar a imprescindibilidade de uma condicionalidade histórica da moral, o que não foi levado em consideração pela moral idealista. “A moral não é de modo algum descartada do materialismo como sendo mera ideologia, no sentido de falsa consciência. É tida como um fenômeno humano, que não pode ser dominado enquanto a era burguesa durar” (HORKHEIMER, 2011, p. 65). No materialismo, a moral é determinada historicamente e recebe um tratamento com base numa perspectiva eminentemente prática, rejeitando, assim, uma fundamentação supra-histórica da moral. Ademais, discorre Rios (2013, p. 65) acerca do materialismo de Horkheimer: “tampouco reivindica a moral burguesa como solução porque, no caso suposto de todos os indivíduos respeitarem o imperativo categórico, nada mudaria”. Kant não concebia a moral vinculada a uma práxis histórica para sua concretização e realização, ou seja, para assegurar a compatibilidade entre o imperativo categórico e o interesse coletivo. Em seu texto *Egoísmo e movimento de libertação* (1936), Horkheimer afirma (1992, p. 159) que “a moral idealista, que obstrui a visão, não é algo a se descartar, mas a se realizar historicamente, e por isso não cabe eliminá-la hoje”. Seria, portanto, a moral idealista, que se realiza historicamente, uma moral materialista?

2. A ANÁLISE MATERIALISTA DA MORAL: COMPAIXÃO, POLÍTICA E HISTÓRIA

Em vista das concepções acima apresentadas, percebe-se como há, no bojo do materialismo, uma rejeição da racionalização da história a partir de fundamentações últimas. Não se trata de negar uma racionalidade no curso da história, mas de reafirmar a razão dentro dos limites e contingências da intervenção humana. O materialismo não faz previsões inequívocas, mas se esforça para oferecer respostas pertinentes e adequadas em conformidade com a condicionalidade histórica, sempre consciente de que a ciência tem um conteúdo determinado. Em seu texto *Hegel e o problema da metafísica*, Horkheimer (1985, p. 301) denuncia a filosofia da identidade, por meio da qual, em sistemas eminentemente metafísicos, o pensamento é afirmado numa unidade com o ser. O homem, a subjetividade e a razão são analisados considerando-se o todo social historicamente estabelecido.

Na realidade, o que o filósofo da Teoria Crítica defende é uma pesquisa do particular, focalizando especialmente os condicionantes históricos. Essa é uma das propostas do materialismo

interdisciplinar. Era necessária a utilização dos saberes de diversos setores da ciência, da Sociologia, da Psicologia e da Política para melhor esclarecer as mediações entre os esforços materiais humanos, as articulações da cultura e o aparelho psíquico humano. Nesse sentido, reitera Wiggershaus (2002, p. 71): “O tom próprio de Horkheimer era antes determinado pela esperança implícita de que, por conhecimentos efetivos, em vez de ideologias sublimantes, pudessem servir ao homem como meios para introduzir o sentido e a razão no mundo”.

O materialista, segundo Horkheimer, ao produzir conhecimento, precisa reconhecer que há uma tensão dinâmica e contínua entre aquele que conhece, o fenômeno a ser conhecido e o entorno social e histórico em que se determinam mutuamente sujeito e objeto. As mútuas mediações entre os polos- sujeito e objeto- precisam ser investigadas teóricas e empiricamente [...] Isso não significa que o materialismo seja relativista [...] Na busca pelo conhecimento integrado das configurações entre sociedade, subjetividade e cultura, o materialismo deve reconhecer o caráter histórico, temporal, de suas descobertas, mas ao mesmo tempo a possibilidade de seu uso como força material, sua efetividade e seu valor como verdades práticas (MAIA; SILVA; BUENO, 2017, pp. 25-26).

Para Horkheimer, até mesmo os sentimentos atrelados à moralidade são históricos. A ideia de felicidade está relacionada à base material. O sentimento moral também possui uma dimensão psíquica, expressando-se em um sentimento elementar de solidariedade entre os indivíduos que enfrentam o sofrimento. Não se trata de uma lei burguesa de busca pelo interesse próprio e autopreservação; sendo assim, é desligada dos instintos naturalizados de obtenção de propriedade. Ademais, conforme discorre Sánchez (2001, p. 228), a moral de Horkheimer possui uma inspiração eudemonista, manifestando um impulso moral básico ao desejo da felicidade. Nesse sentido, uma das especificidades “mais importantes do materialismo, segundo Horkheimer, é o reconhecimento da busca pela felicidade como uma justificação legítima para o comportamento humano, que de fato não precisa de nenhuma outra legitimação filosófica” (ABROMEIT, 2011, p. 237). Sob essa perspectiva, discorre Juan José Sánchez (2001, p. 237):

A moral materialista é *eudemonista*, mas não no sentido utilitarista ou pragmático, que gira em torno do próprio sujeito- agora de novo suspeitosamente atual- mas no melhor sentido materialista do direito de todos à felicidade que dá a primazia ao direito pendente dos excluídos dela. O sentimento moral é, dizíamos, um sentimento voltado sobre os outros.

A moral, tal como compreendida por Horkheimer, se baseia numa espécie de direito humano à felicidade. Dessa forma, a moral possibilita uma práxis de efetivação e concretização de si própria, unindo os homens pelo ideal de realização da felicidade, e não mais pelo sofrimento e exploração. Não obstante, tal práxis não pode ser qualificada como dominante e concreta, ou seja, poder e felicidade, bem como moral e poder, não se encontram integrados. Não se trata, portanto, de uma

ética formalista ou neoaristotélica conservadora, mas de uma ética eminentemente política e material. Horkheimer não se afasta muito de Kant quando constata que a moral orienta suas forças para o futuro, ou melhor, na esperança de um além que se verifica e encontra a sustentação da própria moral. Além disso, o sentimento moral possui ligações e conexões significativas com o amor.

O anseio comum por felicidade constitui o amor entre os indivíduos de serem membros de uma humanidade feliz. Trata-se de uma esperança para o futuro, de um mundo melhor. Este amor não tem a ver com propriedade ou com a “lei natural” da época burguesa, não é sobre ter posse do outro amado, como pensou Kant e mesmo Freud. Tampouco se leva em conta o outro como sujeito econômico ou com determinada posição social. Mas sim de encará-lo como membro de uma humanidade feliz. O direito à felicidade dos homens não precisa ser ulteriormente justificado (FERREIRA, 2018, p. 25).

Sob essa perspectiva, não há que se falar em fundamentação da moral a partir de valores eternos e preceitos morais vinculativos atemporais, visto que as inclinações individuais são marcadas pela variabilidade, ou seja, são alteradas em conformidade com as nuances dos processos sociais, das configurações da cultura e dos entrelaçamentos entre o entorno histórico e a subjetividade. A moral materialista possui uma raiz fundamentalmente histórica, não sendo caracterizada pelo dogmatismo de um arcabouço valorativo.

Dessa forma, é primeiramente negativa. Alinhada a uma experiência da realidade material de injustiça, sofrimento e insatisfação, verifica-se a associação do sentimento moral à solidariedade, bem como a uma sensação de inadequação, ou melhor, de revolta e inconformidade com o mal a que estão submetidos os homens que sofrem. A “moralidade sobrevive na medida em que se é consciente de que a realidade à qual nos submetemos não é a certa” (HORKHEIMER, 1978). Diferentemente do idealismo, que justifica as desigualdades e as injustiças ao rejeitar uma resposta histórica ao sofrimento humano, Horkheimer afirma que o impulso moral acima comentado, busca um enfrentamento, especialmente ao ressaltar a inadequação com a realidade estabelecida.

[O pensamento idealista, inclusive o de Hegel] leva em si não só algo de problemático, mas também algo de terrível. Pois assim é como a morte real dos homens individuais, que só acontece uma vez, passa a ocupar um lugar dentro do sistema, de tal maneira que, ante a essencialidade espiritual superveniente, ante o Espírito Absoluto e também ante a consciência transcendental, aparece como uma mera ilusão ou, ao menos, encontra uma justificação. Mas a teoria não pode em absoluto “dar sentido” à morte; mas justamente é nesse ponto que se faz patente a impotência de toda metafísica “doadora de sentido” (*sinngebende Metaphysik*) e de toda Teodicéia (HORKHEIMER, 1982, p. 96).

Diante das concepções acima apresentadas, percebe-se a ênfase na rejeição de qualquer “absolutização de conceitos” que ignore uma referência à conjuntura histórica. Não há a

possibilidade de uma interpretação cínica da história que conceba o sofrimento humano como algo secundário. Uma concepção teleológica da história implica a rejeição do sofrimento real das vítimas do passado, de sua felicidade jamais obtida. Todas as causas, implicações e consequências das atividades humanas estão situadas no mundo historicamente determinado. Destarte, há uma resposta histórica ao sofrimento dos indivíduos.

O materialismo, em contraste com a metafísica, nunca assume a forma de um sistema fechado, porque ele é fundamentalmente histórico. Ele vê a história como um processo com fim aberto que não exclui a possibilidade de novos desenvolvimentos qualitativos. Seu conteúdo é determinado pelos problemas sociais e históricos correntes, e não por nenhuma instrução normativa puramente derivada por intuição em estruturas metafísicas atemporais (ABROMEIT, 2011, p. 229).

Dessa forma, a teoria materialista não pode ser concebida como uma metafísica da história, "mas a imagem cambiante do mundo, tal como evolui a partir do esforço prático pela sua melhora" (HORKHEIMER, 2011, p. 84). Mesmo que seja possível e plausível vislumbrar determinadas tendências no processo histórico, não é factível prevê-las. O que Horkheimer almeja é priorizar os sofrendores, aqueles que foram vencidos ao longo do processo civilizatório de dominação. Ele identifica nos "vencedores" tão somente a perpetuação de uma moral dominante, a manifestação de uma moral eminentemente ideologizada, equivocada, incapaz de promover a compatibilidade entre o interesse individual e o interesse geral.

Ao rejeitar, de certo modo, a universalidade moral da deontologia kantiana, a moral materialista denuncia justificações últimas e derradeiras da moralidade, pois, em última instância, elas colocam em segundo plano o sofrimento dos homens. Ao denunciar tais empreitadas teóricas, Horkheimer aponta para uma universalidade justa para todos, assumindo, assim, uma tendência generalista de acordo com a "equalização" das situações materiais. Destarte, a moral materialista expressa sua dimensão universal quase que exclusivamente no seu instante de verdade, na conclusão de que os indivíduos finitos sofrem.

Assim, a filosofia enquanto crítica social tem como função descrever a dor e o sofrimento humanos, evidenciando desse modo que não vivemos no melhor dos mundos. É nesse ponto que a filosofia de Horkheimer se avizinha a uma teologia negativa, que se configura na proibição da construção de sistemas de pensamento que salvam a positividade do todo social. Para Horkheimer, assim como para Adorno, o todo é falso, pois encontram-se subsumidos nele a dor, a morte e o sofrimento do particular. Podemos dizer o que é o mal em sua manifestação concreta e lutar para que ele desapareça, mas não podemos dizer o que é o Bem Absoluto. O desejo por um mundo melhor só pode ser vislumbrado pela descrição e denúncia das contradições inerentes ao todo social. A filosofia de Horkheimer emerge desse desejo de uma sociedade mais justa e melhor, mas sem perder de

vista que não há nenhuma garantia de que essa sociedade irá se realizar (MAIA; SILVA; BUENO, 2017, p. 11).

Acerca da consideração de que o todo é caracterizado pela irracionalidade, é importante traçar um paralelo com o “drama do pecado original”, tal como apresentado por Theodor Adorno. Trata-se, em termos gerais, do sentimento de culpa advindo do simples fato de existir. Nesse sentido, estar inserido numa rede de desgraças e maldade sem aparentemente ter feito nada de errado constitui a essência do pecado original.

A culpa se reproduz em cada um de nós [...] se nós soubéssemos a cada momento o que aconteceu e a que concatenações devemos nossa própria existência, e como a nossa existência está entrelaçada com a desgraça, mesmo se não fizemos nada de errado [...] se alguém tivesse plena consciência de todas as coisas a cada momento, seria realmente incapaz de viver (ADORNO, 1973, p. 156).

A ponderação destacada acima dialoga com a compreensão de que o todo é irracional, visto que nele se encontram presentes e integrados a dor e o sofrimento do particular. Eis aqui uma das críticas ao idealismo hegeliano, sobretudo à noção de negação determinada. Após a ruptura entre revolução e progresso, a ideia de negação determinada, ou melhor, o entendimento de que existe a superação do objeto por ele mesmo, não é mais pertinente. A sociedade não foi capaz de produzir sua própria superação. Nesse sentido, a emancipação passa a ser lida em chave de “explosão temporal”, isto é, como algo que acontece em momentos específicos, quase como uma explosão que libera algo que estava bloqueado. Não é, portanto, um processo linear e constante. Percebe-se aqui a empreitada de reinscrição e ressignificação do passado, recuperando-o a partir do presente e promovendo, assim, um resgate e, ao mesmo tempo, uma atribuição de novos significados a eventos já ocorridos. Em suma, é como se fosse uma tentativa de reescrever a história, dando maior destaque a aspectos que foram marginalizados ou até mesmo reinterpretando-os de maneiras novas.

Horkheimer destaca, em última instância, uma “história a contrapelo”, priorizando o ponto de vista dos vencidos, dos marginalizados, daqueles cujas vozes foram absorvidas e esquecidas na narrativa tradicional. Tais concepções dialogam com as ponderações de Walter Benjamin em *Teses sobre a filosofia da história*⁶. A emancipação vai ser lida em chave de explosão temporal mediante a recuperação do que foi bloqueado no passado a partir de uma pontualidade temporal (presente).

Segundo ele [Benjamin], a tarefa do historiador é antecipar o olhar para o passado do Dia do Juízo criando afinidades aqui e agora entre os ‘membros despedaçados’ dessa história secreta. Ao fazê-lo, ele paralisa momentaneamente o tempo, prefigurando, assim, seu final apocalíptico. O tempo messiânico [...] não é uma dimensão alternativa ao tempo *Chronos* comum, mas o tempo que esse tempo

⁶ Cf. BENJAMIN, Walter. Theses on the Philosophy of History. In: ARENDT, Hannah (Org.). *Illuminations*. Londres: Pimlico, 1999.

leva para se envolver consigo mesmo, uma espécie de deslocamento ou desorientação interna no qual ele é contraído, consumado e recapitulado, preso entre o agora e o porvir (EAGLETON, 2023, pp. 45-46).

A história que o revolucionário deve recuperar corre o risco de ser extinta e, conseqüentemente, esquecida. O destino dos marginalizados é o desaparecimento. O historiador revolucionário precisa resgatá-los do processo de esquecimento, ou melhor, do processo civilizatório de dominação, que almeja constantemente assimilá-los e absorvê-los. Ao proteger a memória dos vencidos, o teórico materialista acaba por guardá-los para o Dia do Juízo. Isso favorece a emancipação deles da narrativa condenada⁷ à qual estão subsumidos. Os vivos devem lutar, suscitando problemas em nome dos que não podem mais contestar a ordem social vigente. O “Anjo da História” de Benjamin consiste em promover um fim derradeiro à história. Ao dirigir seu rosto atemorizado para o grande volume de fatos tétricos do passado, ele se propõe a paralisar o tempo, despertando os mortos e fazendo valer a eternidade aqui e agora. Ao executar uma “interrupção dos acontecimentos”, ele almeja estabelecer um espaço no qual o Messias possa ingressar. Se é possível conceber a eternidade, ela deve ser inserida no centro da história⁸, não no seu término.

É o passado que nos fornece os recursos para ter esperança, e não simplesmente a possibilidade teórica de um futuro um pouco mais gratificante [...] Na verdade, o passado, para Benjamin, é curiosamente mutável [...] o significado do passado está nas mãos do presente. A história passada é fluida, instável, em suspenso, seu sentido ainda precisa ser plenamente estabelecido. Somos nós que podemos dotá-la retrospectivamente de uma forma definitiva, não simplesmente decidindo interpretá-la de uma determinada maneira, mas em virtude das nossas ações [...] o significado dos acontecimentos passados permanece, basicamente, sob a guarda do presente. Num lampejo dialético, um momento no presente descobre uma afinidade com instante do passado, e, ao conferir àquele instante um novo significado, também consegue se perceber novamente, como uma realização potencial daquela promessa mais antiga [...] A era messiânica, portanto, está em contradição com a doutrina do progresso (EAGLETON, 2023, pp. 49-51).

Em última instância, não há esperança na história secular. O todo material, no âmago dessa história, é irracional. É preciso, portanto, “puxar o freio de emergência da história”. Talvez esse seja

⁷ Michael Löwy estabelece reflexões importantes acerca da pesquisa histórica como meio de preservação da memória dos vencidos ao longo do processo de dominação. Citando Horkheimer (2005, p. 23), ele constata que o historiador revolucionário deve lançar luz nesse esquecimento. “É doloroso ser mal compreendido e morrer no esquecimento. A pesquisa histórica tem a honra de lançar luz nesse esquecimento”. Cf. LÖWY, Michael. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin’s “On the Concept of History”*. Londres: Verso Books, 2005. [Edição brasileira: *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo, 2005].

⁸ Ernst Bloch também promove reflexões importantes sobre a temática da “emancipação” a partir de uma “pontualidade temporal”. O passado apresenta recursos para uma esperança genuína. É nesse sentido que ele comenta acerca de um “futuro não cumprido no passado” (1995, p. 200). Cf. BLOCH, Ernst. *The Principle of Hope*. Tradução de Neville Plaice, Stephen Plaice e Paul Knight. 3v. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995. [Edição brasileira: *O princípio da esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. 3v. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005].

o sentido da verdadeira filosofia, segundo Adorno (1974, p. 227): “A única filosofia que pode ser praticada de maneira responsável é a tentativa de contemplar todas as coisas como elas se apresentariam do ponto de vista da redenção”⁹. Em certo sentido, a “história a contrapelo” de Horkheimer caminha nessa perspectiva. Se aquilo que deve ser atacado não o for de fato, o mal continuará a dominar.

Em vista disso, a vida humana está imersa num emaranhado de pura maldade. Ainda que se esforce para viver de forma virtuosa, suas próprias virtudes se convertem, ao final do elo de cadeias causais, em efeitos tétricos para outras pessoas. Dessa forma, o mal se torna vitorioso, mesmo que os indivíduos busquem a virtude ou tenham boas intenções. Destarte, a observância do dever pela consciência não implica, em última instância, em modificações estruturais na sociedade. Eis aí uma manifestação de um certo “pessimismo histórico”. Horkheimer, em suas obras finais, constata, diante de um diagnóstico histórico, que todas as vias de emancipação social estão obstruídas. Dessa forma, ele afirma que a história deu mais razão a Schopenhauer¹⁰ do que a Marx. Schopenhauer (1966, p. 124) afirmava “Uma filosofia na qual não se ouve, entre as páginas, prantos, lamentos e ranger de dentes, e o estampido pavoroso dos assassinatos correntes e recíprocos, não é filosofia”. Trata-se, na opinião de Adorno, da “catástrofe permanente”¹¹ da história humana. Diante disso, discorre Terry Eagleton (2022, pp. 127-128):

É claro que existe amor e guerra, riso e lamento, alegria e tortura. Mas esses dois conjuntos de características positivas e negativas estão realmente

⁹ Acerca da importância de se enxergar as ações humanas do ponto de vista redentivo, Terry Eagleton (2023, p.174) discorre: “Para Walter Benjamin, suspender os resultados da ação significa dar cabo a um acontecimento retirando-o do *continuum* da história, e, ao fazê-lo, apressar a própria morte. É sobretudo no momento da morte que as consequências deixam de ser importantes, ao menos para si próprio, e que as ações podem ser executadas por si mesmas. Deveríamos tentar compreender como nossos atos podem parecer do ponto de vista da eternidade, tratando cada um deles como se nosso último ato, envolvendo o futuro no presente [...]”.

¹⁰ O pessimismo de Schopenhauer é metafísico, ao passo que o pessimismo de Horkheimer, em suas obras finais, se alinha a um pessimismo histórico. Não se trata eminentemente de um fatalismo. Em seus escritos finais, Horkheimer, diante de um diagnóstico histórico, atesta que as vias de emancipação estão bloqueadas. Como um teórico crítico não pode se conformar com a ordenação social vigente, é preciso uma atitude de resistência, que, naquele período, seria manifestada pela postura compassiva. Em um mundo constantemente administrado, onde a razão perdeu sua vocação e se encontra direcionada para a dominação, as vias de emancipação estão bloqueadas. Ainda assim, a desistência não é uma opção válida. É necessário resistir de algum modo, mesmo que essa resistência não implique necessariamente em mudanças substanciais na base material da sociedade. É nesse contexto que Horkheimer destaca a importância do sentimento compassivo.

¹¹ A catástrofe permanente trata-se, segundo Adorno, de uma temática constante nos pessimistas, pensadores estes que possuem muito mais a oferecer para humanidade do que os “otimistas filosóficos”. É uma tendência que Adorno herdou de Walter Benjamin. “Theodor Adorno observou certa vez que os pensadores que nos mostram a verdade sóbria e simples [...] eram mais úteis à humanidade que os utopistas crédulos [...] o colega de Adorno, Walter Benjamin, construiu sua visão revolucionária a partir de uma desconfiança do progresso histórico e a partir também de uma profunda melancolia. O próprio Benjamin chama esse ponto de vista de ‘pessimismo’, mas também é possível considerá-lo realismo, a condição moral mais difícil de alcançar. Num célebre ensaio sobre o surrealismo, ele menciona a necessidade urgente de ‘organizar’ o pessimismo com fins políticos, em oposição ao otimismo simplório de certos setores da esquerda” (EAGLETON, 2023, pp. 18-19).

contrabalançados no livro contábil da história humana até agora? A resposta, certamente, é não. Pelo contrário, os aspectos negativos não têm sido apenas predominantes, mas, em muitas épocas e lugares, extremamente predominantes. Hegel considerava a histórica como o patíbulo onde foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos. Os períodos de felicidade na história, segundo ele, são páginas em branco. Ele também escreve a respeito do mal, da vilania, do declínio dos impérios mais florescentes já produzidos pelo espírito humano junto com as incalculáveis misérias dos seres humanos. E isso vindo de um pensador que era acusado regularmente de um excesso de otimismo histórico.

Em vista disso, a internalização da moral no íntimo da consciência não é suficiente para a felicidade dos indivíduos; é indispensável, portanto, a sua efetivação concreta, advinda da compatibilidade da felicidade humana com as normas e leis sociais. Uma boa intenção não basta se não for avaliada a sua significação e suas implicações numa determinada conjuntura histórica. A deontologia kantiana não suplanta a miséria dominante e não atenua o sofrimento dos indivíduos. Ainda que muitos se encontrem satisfeitos com a vinculação de suas consciências com o dever moral, outros permanecerão imersos na tristeza paralisante. Na ausência de uma preocupação fática com o bem de outros homens, não há de fato uma autêntica moralidade. Horkheimer contesta a interiorização e subjetivação da ação moral: “O que decide acerca da felicidade dos homens não é o que os indivíduos achem suas ações compatíveis com a lei natural da comunidade, mas o ponto até onde elas são realmente compatíveis com ela” (HORKHEIMER, 2011, p. 67). A maldade continuará a condicionar a irracionalidade do todo, caso o instinto naturalizado de propriedade não seja atacado. Assim, torna-se evidente a necessidade de uma reflexão profunda sobre o papel das normas sociais e individuais na promoção da verdadeira felicidade e moralidade.

Parte da crítica de Horkheimer à moral kantiana é a vacuidade de se cuidar apenas de uma consciência boa, de virtudes internas do indivíduo, em prejuízo do instinto de propriedade, porquanto é necessário a realização concreta da felicidade. A moral não prescinde de uma práxis efetiva para a realização da felicidade dos homens [...] Para Horkheimer, o materialismo é a expressão teórica da práxis necessária para a construção de um mundo feliz (FERREIRA, 2018, p. 28).

Nesse sentido, apesar de a moralidade burguesa apontar para princípios como justiça, dignidade humana e legalidade, a realidade se encontra submetida aos males da dominação, exploração e alienação. Tal contraste evidencia a lacuna entre os ideais éticos propostos e a concretização efetiva desses princípios na sociedade contemporânea. Os valores acima mencionados acabam restritos à esfera privada. Num dado momento, os indivíduos até se acostumam com a deturpação de tais valores ou sua instrumentação pela política para fins imorais. Sob essa perspectiva, discorre Terry Eagleton (2022, p. 128):

A virtude dificilmente floresceu nos assuntos públicos, senão breve e precariamente. Os valores que admiramos- misericórdia, compaixão, justiça, bondade- foram em grande medida confinados à esfera privada. A maioria das culturas humanas têm sido histórias de pilhagens, ganância e exploração. O século turbulento do qual acabamos de sair ficou manchado de sangue do começo ao fim, marcado por milhões de mortes inúteis. Nós ficamos tão acostumados a enxergar a vida política como violenta, corrupta e opressora que deixamos de nos surpreender com a curiosa persistência dessa condição.

Quanto à possibilidade de melhoria da conjuntura histórica, Horkheimer mobiliza o tema das formas de manifestação e expressão do sentimento moral, a saber: a política progressista e a compaixão. Embora estivessem ligadas à moral burguesa, ele constata ambas, em última análise, constituem forças produtivas, estando relacionados, portanto, com o aperfeiçoamento e desenvolvimento da situação histórica. No entanto, é necessária a conexão racional entre essas forças. Nos meados de 1930, Horkheimer possuía a expectativa de uma práxis revolucionária que levasse à emancipação social. A crítica da economia política teria então o papel de explicitar que a superação e a abolição do contraste entre interesse e dever moral, ou melhor, entre interesse individual e interesse geral, só seria possível mediante a demolição das premissas e fundamentos que fazem com que essa supressão seja indispensável. Destarte, o marxismo teria a função de juntar a teoria e a prática numa ação eminentemente política. A felicidade dos homens guarda uma relação direta com as condições materiais de reprodução da existência.

A moralidade kantiana não foi capaz de projetar e preannunciar a sua efetivação sem assumir a imprescindibilidade da “racionalização” da base material da totalidade social. Na interpretação de Horkheimer, Kant constatava a eternidade da ordem burguesa. Não obstante, isso conduz a uma contradição entre as relações sociais que Kant almeja concretizar com o modo de produção que ele quer preservar. Em suma, ele fundamenta uma moral burguesa que está em conflito com o modo de produção da própria sociedade burguesa¹².

Diante disso, a possibilidade de suplantar o caráter utópico da moral kantiana dependeria da teoria marxista aliada a uma práxis revolucionária. Com base numa organização racional, ou seja, da política como expressão concreta do ideal de compatibilidade de interesses¹³, Horkheimer

¹² Acerca disso, escreve Horkheimer (2011, p. 70): “A ordem que ele propõe como meta seria novamente uma ordem de pessoas atuantes independentemente, de cujas decisões tomadas individualmente emergisse decerto sem atritos o bem-estar do todo. Este ideal é, de fato, uma utopia; como em toda utopia o pensamento ansioso forma uma bela imagem a partir dos elementos inalterados do presente”.

¹³ O planejamento racional da sociedade favoreceria a compatibilidade entre os interesses individuais e o interesse coletivo. “O entrelaçamento impreciso, a ausência de uma correlação racional entre os interesses individuais e as necessidades coletivas são a própria deficiência da forma burguesa de economia, na qual o sujeito livre é incapaz de discernir de forma racional os seus próprios interesses dos de todos os membros da sociedade. Somente uma forma de vida social, em que a propriedade produtiva fosse administrada racionalmente, tendo em vista dos interesses gerais, harmonizaria os conflitantes interesses individuais da sociedade capitalista” (CHIARELLO, 2001, p. 73).

assume que seria viável atingir aquilo que, na moral burguesa, é concebido como utópico. Destarte, verifica-se o desprezo pela concepção de evolução natural da sociedade. Ao invés disso, é preciso uma ordenação racional, um planejamento social com o intuito de generalizar a felicidade.

A diversidade simplesmente inigualável dos interesses tem sua origem na diversidade das condições de propriedade; os homens se confrontam hoje como funções de diversas potências econômicas, cada uma das quais evidencia tendências evolutivas opostas às das outras. Somente quando esta forma contrastante de economia, cuja introdução significou uma vez um progresso extraordinário, entre outras coisas a possibilidade de evolução para pessoas autoconscientes, for substituída por uma forma de vida da sociedade onde a propriedade produtiva seja administrada não apenas com boas intenções, mas com a racionalidade necessária aos interesses gerais, somente então a harmonia entre os objetivos individuais cessará de parecer um milagre (HORKHEIMER, 2012, p. 70).

A superação da confusão que atormenta o indivíduo na sociedade burguesa se daria por meio de uma ação eminentemente histórica, na qual o indivíduo se manifesta como um sujeito real.

Horkheimer desnuda a irracionalidade do todo social: enquanto a economia não puder ser controlada racionalmente pelos homens, qualquer pretensão a uma sociedade mais justa permanecerá embrionária. Por isso, o filósofo frankfurtiano condena toda teoria filosófica ou empírica que vise reconciliar com a ordem presente. Visto que ele percebe a história como um processo que tende à barbárie, é necessária a mobilização dos homens para evitá-la (SILVA, 2011, p. 75).

Conforme exposto, a totalidade social, na ordem burguesa, é dominada pela irracionalidade. As vidas dos indivíduos são marcadas por uma constante contradição. Apesar das inclinações internas dos homens, estas não são capazes de determinar a ordenação de sua vida. “Percebemos os homens não como sujeitos de seu destino, mas como objetos de um acidente cego da natureza, e a resposta do sentimento moral a isto é a compaixão” (HORKHEIMER, 2011, p. 78). Em meio ao todo irracional, o compromisso que a sociedade burguesa tem com a moralidade vai sempre se manifestar pela compaixão. Conforme o avanço das formas de dominação da sociedade burguesa, o cumprimento do dever moral aparece não mais como um imperativo, mas, sobretudo, na qualidade de um ideal.

Em uma situação desgarrada, irracional, excludente, em que a moral tem uma razão de existir e o sentimento de compaixão a habita como momento de verdade, a moral se faz política e a teoria, acrescenta Horkheimer, não pode ser “afirmativa”, mas sim crítica. Da mesma forma, a ação que ela articula não pode ser “produtiva”, e sim negativa, transformadora e superadora (SÁNCHEZ, 2001, p. 231).

Desse modo, a compaixão aparece como modo de aplacar a consciência moral. Em um determinado momento, a moral aparece como um compromisso, mas não mais como um

imperativo, eis aí o sentimento moral, que irrompe em duas formas: ora como compaixão, ora como política¹⁴. Desse modo, a política reverbera aquilo que a moral burguesa aponta e direciona como valores fundamentais, ressaltando os lemas da igualdade e justiça, que não possuem um conteúdo fixo, mas servem como noções norteadoras.

Horkheimer, entretanto, reconhece que a moral se desvanece paulatinamente nos países europeus. A consolidação dos ideais da revolução francesa não ocorreu como planejado. E a produção da moral pela burguesia, afirma o autor, durou pouco tempo. De modo que não se consolidou na mentalidade dos indivíduos, pois a ameaça de uma barbárie parecia iminente. O sentimento moral ocorre apenas pontualmente em algumas atitudes de governos e em povos, e está em vias de desaparecer. Horkheimer ainda acreditava que a única forma de superar esse estado seria a construção racional do todo social (FERREIRA, 2018, p. 30).

Em um dado momento, a ordem burguesa não mais deseja que tais ideais se efetivem, embora determinadas forças produtivas lutem pelo potencial transformador de tais princípios. Verifica-se, assim, uma disputa ideológica entre os detentores do poder e aqueles que almejam mudanças. Aqueles que exercem a dominação fazem das instituições políticas, instrumentos meramente “fictícios”, encarnados numa democracia puramente formal. Destarte, a burguesia transforma os valores de igualdade e justiça em interesses próprios, pois rejeita a força transformadora dos princípios e ideais supracitados.

Não obstante, o materialismo quer realizar efetivamente o arcabouço valorativo da moral burguesa. Nesse sentido, constata-se uma convergência do materialismo com a moral kantiana quanto aos objetivos, mas uma divergência quanto ao procedimento de se chegar ao resultado desejado. Ao lado da política, a compaixão constitui o alicerce da moral materialista de Horkheimer. Na medida em que a moral for necessária, sempre residirá nela a compaixão. O entendimento de que o sentimento compassivo figuraria enquanto uma espécie de fundamento da própria moral advém, primeiramente, da filosofia de Schopenhauer¹⁵.

Fica claro e presente, em cada momento preciso, que ele [o outro] é o sofrendor e não nós e juntos na sua pessoa e não na nossa, sentimos sua dor, para nossa perturbação; sofremos com ele, portanto nele, e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa. E, mesmo, quanto mais feliz for nosso estado e, pois, quanto mais contrasta a nossa consciência com a situação do outro, tanto mais sensível seremos para a compaixão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140).

¹⁴ A política passa então a expressar ideias de justiça, dignidade humana, participação popular e engajamento cívico. Não obstante, tais valores expressam mais um ideal, um compromisso, não mais um imperativo. “Os ideais de igualdade, justiça e solidariedade, que são próprios da razão objetiva, mantêm a negatividade da teoria que não encontra repouso em nenhum absoluto e nem compactua com a organização social vigente” (MAIA; SILVA; BUENO, 2017, p. 10).

¹⁵ Cf. RAMOS, Flamarion C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 12, pp. 99-113, jul./dez., 2008.

Num certo sentido, a compaixão funciona como uma “prefiguração” de uma humanidade feliz¹⁶. Não se trata, portanto, de uma ética do sentimento, tampouco do emotivacionismo. Ela não é inteiramente irracional, mas é concebida como racional de uma outra maneira. Para Horkheimer, a ideia de felicidade está relacionada à base material. Sob essa perspectiva, a compaixão também se fundamenta numa racionalidade histórica, de onde nasce o desejo por uma justiça concreta¹⁷ e genuína, a expectativa pelo término do sofrimento e o aparecimento de uma felicidade humana. No entanto, Horkheimer assume um certo irracionalismo em torno da compaixão.

A compaixão não está somente na origem da moral, em sua base, como o humus que abre seu espaço. Enquanto sentimento de solidariedade com os seres humanos excluídos da felicidade e portanto feridos, negados em sua humanidade, em sua dignidade, é um impulso que a atravessa ao fim e ao cabo, enquanto tiver razão de existir (SÁNCHEZ, 2001, p. 229).

O impulso dos indivíduos pela felicidade, vinculado ao ideal de solidariedade entre eles, suscita razões para o aparecimento da compaixão. A felicidade não aparenta ser pertinente se construída a partir do sofrimento humano e da exploração alheia. O sujeito não pode ser plenamente feliz caso a felicidade não seja universalizada. Em suma, Horkheimer opera uma universalização da compaixão, que decorre e emana do sofrimento fático dos indivíduos intrínseco ao processo material de reprodução social, às formas de produção da existência. Ela aparece entre os homens que possuem a sua humanidade rejeitada e, portanto, não usufruem da felicidade.

A compaixão une os homens pelo elo criado pelo sofrimento, uma vez que todos sofrem, e os constituem como solidários com a finitude que assombra cada um. Já a falsa moral é uma convenção de universalização da moral dos felizes, é uma

¹⁶ No âmbito da produção teórica de Horkheimer, a moral da compaixão é uma herança da filosofia de Schopenhauer, que não se vincula propriamente a uma moral prescritiva, mas a uma moral eminentemente descritiva. Para Schopenhauer, o fundamento da moral reside na compaixão, que, por sua vez, remete a um princípio metafísico. No entanto, pode-se vislumbrar certo “cinismo” na moralidade do autor em questão. Embora não possua um caráter prescritivo, sua concepção moral encara as ações qualificando-as como morais ou imorais, mas sem uma pretensão normativista. Além disso, um ponto que merece análise é a interpretação das obras de Schopenhauer a partir de uma lógica materialista. Para o filósofo alemão, a compaixão surge a partir da observação do sofrimento que acomete os homens, ou seja, a partir do exame da realidade concreta. O que universaliza os homens, em última instância, é um estatuto metafísico, ou melhor, uma essência metafísica, qual seja: a Vontade, dominada pela irracionalidade. Compaixão não é associada a uma característica da natureza humana, mas decorre da percepção de uma universalidade que acomete a humanidade. Nem todos os indivíduos desenvolvem a compaixão.

¹⁷ Acerca disso, discorre Berendzen (2010, pp. 1026-1027): “Similarmente, a significação da compaixão vai além do sentimento subjetivo. Primeiro, o sentimento sozinho não é suficiente para motivar uma mudança social, enquanto ele deve lutar contra ‘a atrofia das inclinações humanas ternas’. Como a experiência do sofrimento, sua significação pode ser obscurecida. Mas o sentimento de compaixão é conectado com as condições sociais objetivas que devem motivar uma mudança social real. Horkheimer afirma que nossos interesses são sempre sociais na medida em que somos animais sociais (tal como a ‘solidariedade humana’ é parte da ‘solidariedade da vida em geral’), e somente esforços sociais coordenados poderiam preencher quaisquer metas pessoais. Assim, preocupar-se genuinamente com a própria felicidade é preocupar-se com a felicidade dos outros de igual modo”.

ideologia moral que não contém o momento de verdade da moral- não reconhece que o outro sofre. Esta mesma moral luta para o fim da irracionalidade experienciada no decorrer histórico. A moral materialista é compassiva com qualquer sofrimento dos homens esquecidos pela felicidade (FERREIRA, 2018, pp. 32-33).

Diante das concepções acima apresentadas, percebe-se que em seu texto *Materialismo e Moral*, Horkheimer ainda possui uma aposta, ou melhor, uma esperança na racionalização da sociedade mediante a realização da “utopia moral kantiana” pela via da crítica da economia política. Em seus escritos posteriores *The end of reason*¹⁸ e *O eclipse da razão*, essa perspectiva se encontra comprometida. A razão vai gradativamente perdendo sua vocação, esvaziando-se de suas características próprias. Nesse sentido, a racionalidade vai se tornando fundamentalmente técnica e o mundo se converte num ambiente controlado e administrado burocraticamente. Isso faz com o que o homem se torne alienado da própria realidade que ele produz e na qual se encontra subsumido. Conforme tal processo avança, a emancipação perde suas possibilidades fáticas de ocorrência, tornando-se, assim, problemática, visto que o pensamento e a autonomia dos indivíduos perdem um espaço significativo no bojo da estruturação de uma sociedade cada vez mais dominada. A hegemonia de uma razão excessivamente técnica¹⁹ impossibilita uma reflexão profunda e necessária sobre os problemas sociais que assolam a ordem vigente. Nesse mecanismo autoritário, a sociedade se converte num mecanismo e o indivíduo se torna uma engrenagem.

A crítica à razão se torna imperiosa a Horkheimer, à medida que percebe que o progresso da racionalização não corresponde a um aumento da razão em si, mas à sua diminuição. Essa situação será identificada pelo filósofo como o progresso de apenas uma vertente da razão. A partir disso, a razão tem aqui um aspecto duplo: ela é autora e vítima desse processo (FERREIRA, 2018, p. 52).

Em *The end of reason*, a aposta de uma emancipação racional, tal como concebida em *Materialismo e Moral*, é comprometida. Com o avanço da sociedade administrada, a moral burguesa perde espaço, pois não há mais a necessidade de uma racionalidade atrelada a uma moralidade. No entanto, ainda é possível vislumbrar, no seio das reflexões de Horkheimer, uma “nostalgia kantiana”, um sentimento de que algo importante se perdeu.

Horkheimer abandona os pressupostos da década de 1930, pois se tornaram impossíveis de serem constatados dentro da matriz erigida nessa “segunda fase” de seu pensamento [...] Não se devem olvidar as condições históricas em que se

¹⁸ Cf. HORKHEIMER, Max. The End of Reason. In: *Zeitschrift für Sozialforschung: Studies in Philosophy and Social Science*. Herausgegeben von Max Horkheimer, Ano 9, 1941. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 366-388.

¹⁹ Cf. HORKHEIMER, Max. Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment In: *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Edited by Schmidt James, 359-67. University of California Press, 1996.

inserir os textos de Horkheimer. Com a ascensão do nazismo na Alemanha e o irrompimento da Segunda Guerra Mundial, os fundamentos de uma sociedade racional se tornam assombrosos para a perspectiva filosófica de Horkheimer. Porquanto uma administração política racional tenha sido implementada, bem como a planificação econômica – ambos os aspectos reclamados por Horkheimer como requisitos de uma moral política para um futuro mais justo e livre – a confiança na ciência para a construção de um destino mais humano na história diminuiu à medida que a totalização da razão tecnocrática parecia se aproximar. O autor constata que a ascensão da técnica é acompanhada por um processo de desumanização. Enquanto isso, nos Estados Unidos, onde se refugiou desde a década de 1930, o quadro político-social não apresenta uma perspectiva mais humana que na Alemanha nazista (FERREIRA, 2018, p. 34).

Na *Dialética do Esclarecimento*²⁰, a aposta no potencial emancipatório da racionalidade é ainda mais reduzida. Junto a Adorno, Horkheimer se propõe a promover uma espécie de “genealogia da razão”, explicitando as conexões entre razão e saber, conhecimento e poder, bem como suas ligações com formas de dominação, que conduziriam à barbárie do século XX. Trata-se, em última análise, de apontar a ambivalência da razão, seu caráter paradoxal. Ao mesmo tempo em que a racionalidade desempenhou um papel importante na libertação dos indivíduos das ameaças da natureza exterior e de sua própria natureza interna, ela estava associada a mecanismos efetivos de dominação e controle. Essa dualidade constitutiva da razão evidencia “as duas vertentes mais marcantes da filosofia tardia de Horkheimer: uma sustenta a aporia como insanável; outra não abandona a esperança histórica de sua resolução” (CHIARELLO, 2001, p. 21). Sob essa perspectiva, pode-se dizer que a filosofia tardia de Horkheimer se propõe a lidar com uma polaridade em torno da razão.

O pensamento de Max Horkheimer estará marcado, a partir de então, por essa ambivalência, e se ocupará da crítica que a razão deverá exercer sobre si mesma, reconhecendo o quanto se identificou com os aspectos da razão instrumental-razão subjetiva- que submete todas as instâncias da vida à racionalidade utilitária, ao mesmo tempo em que fica reduzida à função de autoconservação, portanto, ao domínio de tudo aquilo que recorde a presença da natureza em nós. Contra essa razão subjetiva, Max Horkheimer evoca a razão objetiva, essa outra face da razão, a qual preserva as imagens religioso-metafísicas de mundo, que, quando contrapostas à realidade social, revelam o sofrimento, a miséria e a violência que ainda persistem em nossos dias (MAIA; SILVA; BUENO, 2017, p. 10).

As perspectivas morais do iluminismo e do liberalismo, fundamentadas em ideais e valores como liberdade política, supremacia da lei, dignidade da pessoa humana e igualdade civil, constituiriam o que Horkheimer denomina de razão objetiva. No texto *Materialismo e Moral*, ele concebe a “moral idealista como ferramenta de dominação de massas em virtude da necessidade

²⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

das altas camadas sociais e, a partir daí, a fundamentação da moral em uma razão válida universalmente. Esta razão Horkheimer posteriormente chamará de razão objetiva” (FERREIRA, 2018, p. 35). Em seus primeiros escritos, o autor da Teoria crítica dirige reflexões e avaliações a esses sistemas morais justamente pela ausência de uma crítica radical ao existente, visto que não levaram em análise os fatores das bases históricas de sua formação e aplicabilidade. Trata-se, assim, de uma carência comprometedora para pertinência desses sistemas.

Não obstante, no texto *Eclipse da razão*, o pensador reitera uma lástima pelo desaparecimento dessa modalidade de racionalidade. É possível constatar uma espécie de “corrupção da razão”. “A razão jamais dirigiu de fato a realidade social, mas ela agora foi tão completamente expurgada de qualquer tendência ou preferência específica que, por fim, renunciou até à tarefa de julgar as ações do homem e seu modo de vida” (HORKHEIMER, 1974, p. 17). Nos anos 1940, a empreitada teórica se volta às denúncias da hegemonia da razão subjetiva e instrumental.

Reorienta seus esforços teóricos, passando da defesa da planificação racionalizada da sociedade à crítica de suas consequências técnicas e instrumentais, baseado na constatação, peculiar a essa época, de que nas sociedades pós-liberais não existe a confluência entre necessidade e liberdade (SILVA, 2011, p. 86).

O diagnóstico do processo civilizatório constata que, desde o início, esse mesmo processo se afastou dos ideais e valores da emancipação, visto que ele almeja, em última análise, a dominação da natureza, compreendida como uma força hostil e estranha ao homem. Por ser desconhecida aos indivíduos, os homens querem torná-la menos assustadora. Desse modo, pode-se afirmar que dominar a natureza é deixá-la menos apavorante. O processo de dominação não se dirige apenas à natureza externa, mas também se estende à natureza interior. A racionalidade passa a ser compreendida como fundamental nesse processo civilizatório. Ao introduzir certa inteligibilidade e ordenação na natureza, a tendência do controle efetivo sobre ela se torna cada vez mais evidente.

O processo de esclarecimento segue também por um caminho de moldagem social, ou melhor, de estratificação social. Nesse constante caminho de racionalização, a técnica e a instrumentalização se tornam as forças maiores da organização social. Sendo assim, o ser humano se aliena de si mesmo, dos outros e do mundo ao seu redor. As relações sociais são reificadas e a razão instrumental preocupa-se apenas com a submissão de todas as esferas de existência à perspectiva utilitária e mercantil. Gradativamente, os indivíduos percebem que tudo está fora de seu controle, que tudo lhes escapa.

Dessa forma, sob certa perspectiva, o resultado do esclarecimento é mítico. Assim como o mito tinha a função de explicar e dominar a natureza, o esclarecimento se propõe a essa mesma empreitada. No entanto, a promessa original da razão, ou seja, a emancipação humana, se perde. A

racionalidade vai se esvaziando de sua vocação originária. Ademais, o processo civilizatório de dominação fomenta a naturalização e a implosão da ideia de autopreservação a todo custo. Nesse sentido, as "utopias morais" vão perdendo espaço no seio da arquitetônica das relações sociais.

Neste contexto, Horkheimer constrói uma crítica voltada à própria racionalidade. Percebe que a razão se volta quase exclusivamente para a sobrevivência e dominação do indivíduo que para os ideais de realização de fins humanísticos em toda a esfera social. Na principal obra desta fase – *Eclipse da Razão* – a razão nomeada instrumental, ou subjetiva, é aquela que Horkheimer identifica como voltada apenas para os meios que se coadunam para atingir um fim. Apresentando-se somente sob esse aspecto, ela impede a relação do indivíduo com a totalidade social. O sujeito não compreende a existência dessa totalidade e sequer pode criticá-la do ponto de vista de sua realização humanística. O mandamento latente do pensamento alicerçado na instrumentalidade é de adaptar-se a tudo que existe, exaltar o *status quo* (FERREIRA, 2018, p. 35).

No processo de dominação da natureza interior, os sentimentos são “racionalizados” e “controlados”, pois são vistos como potenciais naturais contrários à evolução da técnica instrumental de subjugação social. A eliminação das “utopias morais”, o nivelamento entre os indivíduos e a generalização dos instintos de autopreservação fomentam, em última instância, a efetivação do controle. A promoção de uma “sociedade apática” favorece o processo civilizatório de dominação. Até mesmo o gozo precisa ser normatizado. O gozo seria a vingança da natureza, um momento de escape, algo que, aparentemente, foge à racionalidade do controle. As diversões precisam ser controladas para que o gozo não se choque, ou melhor, para que não seja capaz de abalar o esclarecimento.

Diante dos fatos supracitados, percebe-se o caráter autofágico do esclarecimento. Em determinado momento, ele precisa de uma moralidade racionalmente fundamentada. Dessa forma, a moral burguesa surge como um “mecanismo de correção” dos problemas dessa sociedade. Em suma, a moralidade é produto da própria sociedade burguesa, isto é, de suas necessidades e demandas. Não obstante, essa mesma moral sustenta a concepção de que essa ordenação social é injusta e necessita de ajustes. A moral funciona como um apontamento para a transformação da sociedade, visto que suas origens remontam à imprescindibilidade de uma resposta às injustiças da ordem social vigente. Posteriormente, o esclarecimento “fagocita” essa moral, visto que não há mais a necessidade de uma racionalidade vinculada à moralidade. O esclarecimento é essencialmente autofágico. Ele institui uma moral e logo depois se volta contra ela. Até mesmo a compaixão se torna um pecado, um delito tão grave quanto o arrependimento e o remorso.

Num processo constante de dominação da natureza exterior e interior, a razão formalista deve estar liberada de sentimentos como amor, compaixão e ressentimento. A contrição pelo não cumprimento do preceito moral não possui mais pertinência no desenvolvimento do esclarecimento.

A mediação entre o particular e o universal pela compaixão não tem mais relevância. Essa mediação se mostra incompatível com a evolução da racionalidade instrumental subjetiva. Para o esclarecimento, não há mais a necessidade de compatibilizar o interesse individual com a universalidade moral, pois o que lhe interessa, em última instância, é a generalização dos impulsos e disposições de autopreservação. O ataque à universalidade da compaixão é um momento importante no bojo do movimento autofágico do processo civilizatório de dominação.

Por fim, em suas obras finais, Horkheimer se vincula a um pessimismo histórico. Diante de um diagnóstico da realidade concreta, ele assume que, naquele momento, as condições de emancipação se encontram travadas e bloqueadas. Não obstante, como um teórico crítico, ele não pode se conformar com a ordenação social vigente.

Assim, ele recorre à moral da compaixão de Schopenhauer. “O pensador não conformista pode tentar salvar não poucos aspectos da cultura, junto a muitos outros, também as virtudes essenciais para Schopenhauer – a compaixão e a alegria compartilhada – e inclusive o anseio, que não é moderno, por um outro diferente deste mundo” (HORKHEIMER, 1985, p. 231). Ademais, cabe ressaltar a aproximação da filosofia tardia de Horkheimer com a teologia negativa²¹. Diante da expansão do processo terrível de dominação, o que sobrou ao teórico crítico é o desejo de acreditar que o mundo tal como apresentado não é o absoluto²². Mesmo imerso num pessimismo histórico, Horkheimer não abandona a esperança²³.

Com o reconhecimento da finitude humana, Horkheimer acredita que está posta a base teológico-filosófica para a solidariedade universal. O amor ao próximo, essa máxima das religiões judaica e cristã, seria propulsor da solidariedade universal e somente quem não endureceu diante do sofrimento do outro é capaz de amar ao próximo como a si mesmo. Reside a esperança e o anseio de que essa solidariedade possa ser alcançada. A dor e a tristeza pelo sofrimento e pela finitude do ser humano poderiam alavancar essa perspectiva de solidariedade. Por

²¹ Cf. MÁRQUEZ, José. M. Panea. Religión y utopía: la idea de una teología negativa en Max Horkheimer. In: MÁRQUES, José M. Panea. *Querer la utopía: razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, pp. 67-76.

²² Sob essa perspectiva, discorre Brittain (2005, p.160): “Para Horkheimer, a religião serve como uma fonte vital para a teoria crítica de duas maneiras: encoraja o anseio moral por uma sociedade justa no contexto de uma ordem social injusta; e seu “conceito de infinito”, expresso em termos religiosos no conceito de Deus, serve como um conceito negativo de verdade que evita ao pensamento racional encerrar-se em uma orientação dogmática. Embora longe de defender uma “volta à religião”, Horkheimer faz um apelo à volta do criticismo da religião, e para uma atenção maior para as condições sociais nas quais as tradições religiosas funcionam”.

²³ Em seu livro *Esperança sem otimismo*, Terry Eagleton faz questão de diferenciar a esperança de um “otimismo temperamental”. “[...] praticar a virtude da esperança não significa necessariamente supor, tal como faz o otimista, que as coisas vão dar certo. Na verdade, existe mais mérito em conservar a esperança quando as perspectivas são desanimadoras. Além disso, o esperançoso precisa ser capaz de espreitar dentro do abismo de um possível desastre, algo que o otimista geralmente hesita em fazer. Ele também precisa ser capaz de apresentar motivos para a sua esperança [...] ao passo que o otimista temperamental não sente necessidade de justificar sua natureza confiante, e, na verdade, é incapaz de fazê-lo racionalmente” (EAGLETON, 2023, pp. 83-84).

isso a denominação ‘ética da compaixão’ é deveras apropriada para definir essa postura do autor (SILVA, 2011, p. 236).

Ao passo que, no texto *Materialismo e Moral*, a racionalização da sociedade aparecia enquanto uma possibilidade genuína, os escritos posteriores de Horkheimer vão perdendo cada vez mais essa aposta na emancipação racional da sociedade. Com o avanço da racionalidade técnica subjetiva, o processo civilizatório chegou até mesmo a “fagocitar” a moral burguesa, marginalizando os sentimentos morais como compaixão, arrependimento e ressentimento. A sensação de que algo importante se perdeu é um traço nítido nos textos tardios do teórico crítico supracitado. A razão perdeu sua vocação originária.

Nesse sentido, Horkheimer escreve com um “tom nostálgico”, lamentando a perda dos valores que permeavam essa “moral burguesa”, anteriormente criticada na produção teórica inicial do pensador. De todo modo, apesar do pessimismo, ele não se conforma com a ordenação social vigente e não abandona a esperança. Na realidade, a esperança aparece como elemento central em seus escritos tardios. Afinal, “só se você reconhecer que a situação é crítica, irá reconhecer a necessidade de transformá-la [...] a verdadeira esperança é mais necessária quando a situação é mais gritante, um estado de adversidade que o otimista reluta em aceitar” (EAGLETON, 2023, p. 18).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um pensador como Horkheimer é capaz de revisitar o cânone filosófico e explorar ali uma série de possibilidades para enfrentar os desafios dos seus dias, foi exatamente isso que ele fez ao dialogar com a moral kantiana. Conhecer a tradição filosófica e ressignificá-la, talvez seja o segredo para se colocar no carreadouro dos grandes pensadores que são capazes de oferecer respostas novas para os velhos problemas da humanidade. Após análise minuciosa da filosofia de Kant, a “utopia moral kantiana”, na visão de Horkheimer, só poderia ser efetivada pelas vias da economia política, com isto em mente, o filósofo da teoria crítica procurava dar ao sujeito a-histórico, desencarnado, mas cumpridor de deveres, segundo a lógica kantiana, uma base sólida, uma realidade concreta, pois havia uma clara incompatibilidade entre o interesse individual e as necessidades gerais de homens e mulheres afetados no cotidiano pelos avanços industriais e tecnológicos, proporcionados pelo modo de produção capitalista. Atacar as raízes econômicas da desigualdade é ponto de partida para Horkheimer, fazendo isto, ele deixar claro que não é necessário descartar a moralidade, mas é de fundamental importância dar a ela o seu devido lugar, ou seja, tornar evidente que ela é produto de condições históricas definidas.

A base material da moral evidencia que há uma possibilidade da mesma se realizar através de uma práxis, afinal, a busca pela felicidade como um direito é uma realidade que se poderá ser efetivada ao se enfrentar o problema do mal e seus efeitos perniciosos no mundo. No entanto, para que este enfrentamento se realize é de suma importância que se abandone a concepção de uma evolução natural da sociedade, abraçando uma ordenação racional, fundamentada num planejamento social com o intuito de expandir a ideia de felicidade para um plano mais amplo. Abandonando o imperativo da tradição kantiana, Horkheimer estabelece a política e a compaixão como os alicerces da moral materialista, esta sim, capaz de imprimir mudanças importantes para a sociedade. Foi exatamente isto que o trabalho em questão tentou demonstrar a partir da leitura de *Materialismo e Moral* de Horkheimer, contudo, foi necessário apontar também que nos escritos posteriores, o pensador da teoria crítica vai assumindo uma postura cada vez mais pessimista, pois o diagnóstico da realidade já apontava para uma presença da técnica e da instrumentalização como forças de organização social.

Diante de tal cenário, ele mobiliza outro grande pensador da tradição filosófica, a saber, Schopenhauer, que lhe oferece condições muito realistas de compreensão do seu momento presente, que apesar de tenebroso, não se apresenta como algo definitivo, neste sentido, apesar do pessimismo reinante, ainda há espaço para uma esperança sem ufanismos ou triunfalismos. O que dá a certeza de que é ainda possível nutrir algum tipo de esperança, apesar da situação caótica, é o exercício da reflexão sobre tais situações. Neste sentido, o trabalho filosófico mostra o seu valor, pois apesar da constatação de uma realidade que sufoca as expectativas de mudanças, o pensamento continua sua marcha buscando algum tipo de saída para o momento caótico.

REFERÊNCIAS

ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press. 2011.

ADORNO, Theodor. *Negative Dialectics*. Londres, 1973. [Ed. bras.: *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2009.]

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Londres: New Left Books, 1974. [Ed. bras.: *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.]

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.



BENJAMIN, Walter. Theses on the Philosophy of History. In: ARENDT, Hannah (Org.). *Illuminations*. Londres: Pimlico, 1999.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 7-20.

BERENDZEN, Josphe C. Suffering and theory: Max Horkheimer's early essays and contemporary moral philosophy. *Philosophy and Social Criticism*, v. 36, n.9, 2010, p. 1019–1037.

BLOCH, Ernst. *The Principle of Hope*. Tradução de Neville Plaice, Stephen Plaice e Paul Knight. 3v. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995. [Ed. bras.: *O princípio da esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. 3v. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005].

BRITTAIN, Christopher Craig. On Horkheimer, Religion, and the Normative Grounds of Critical Theology. *Critical Sociology*, v. 31. n. 1-2. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005.

CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas*: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

DAUD, Rafael Petta; LASTÓRIA, Luiz A. Calmon Nabuco. Entre o impossível e o improvável: A moral kantiana pensada a partir de Max Horkheimer e Jean Piaget. *Revista Devir Educação*, Lavras, vol.3, n.1, pp.40-49 jan./jun., 2019.

EAGLETON, Terry. *Sobre o mal*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

EAGLETON, Terry. *Esperança sem otimismo*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

FERREIRA, Marcelo Lacerda. *Sensibilidade para uma sociedade administrada*: moral e religião em Horkheimer. 2018. 95 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*. Nova Iorque: Seabury Press, 1974.

HORKHEIMER, Marx. The end of reason. In: Andrew Arato & Eike Gebhardt (Orgs.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Urizen Books, 1978.

HORKHEIMER, Max. The End of Reason. In: *Zeitschrift für Sozialforschung: Studies in Philosophy and Social Science*. Herausgegeben von Max Horkheimer, Ano 9, 1941. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 366-388.

HORKHEIMER, Max. Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia. In: HORKHEIMER, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. M^a del Rosario Zurro. Madri: Alianza, 1982, pp. 15-118.

HORKHEIMER, Max. Hegel und das Problem der Metaphysik. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 2, pp. 295-308.

HORKHEIMER, Max. Egoismus und Freiheitsbewegung. In: HORKHEIMER, Max. *Traditionelle und kritische Theorie: vier Aufsätze*. Frankfurt: Fischer, 1992, pp. 95-162.

HORKHEIMER, Max. Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment In: *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Edited by Schmidt James, 359-67. University of California Press, 1996.

HORKHEIMER, Max. Materialismo e Moral. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva, 1933/2011a. pp. 59-88.

HORKHEIMER, Max. Autoridade e família. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012, pp. 175-236.

HORKHEIMER, Max. Materialismo e metafísica. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012, pp. 31-58.

HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012, pp. 59-88.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

LEITE, Leonardo Delatorre; PEREZ, Giovanna Bolletta; MORAES, Gerson Leite de; MENEZES, Daniel Francisco Nagao (Orgs.). *Formação Intelectual Brasileira no Oitocentos: uma abordagem sociojurídica*. Londrina: Thoth, 2024.

LÖWY, Michael. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*. Londres: Verso Books, 2005. [Edição brasileira: *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo, 2005].

MAIA; Ari Fernando; SILVA; Divino José; BUENO, Sinésio Ferraz. *10 lições sobre Horkheimer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MÁRQUEZ, José. M. Panea. Religión y utopía: la idea de una teología negativa en Max Horkheimer. In: MÁRQUES, José M. Panea. *Querer la utopía: razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, pp. 67-76.

MORAES, Gerson Leite de. Alfkärung e a Ilustração Brasileira: Immanuel Kant, Alberto Sales e a Educação. In: LEITE, Leonardo Delatorre; PEREZ, Giovanna Bolletta; MORAES, Gerson Leite de; MENEZES, Daniel Francisco Nagao (Orgs.). *Formação Intelectual Brasileira no Oitocentos: uma abordagem sociojurídica*. Londrina: Thoth, 2024, pp.253-274.

NOBRE, Marcos. Apresentação- Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática dos conflitos morais*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

RAMOS, Flamarion C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 12, pp. 99-113, jul./dez., 2008.

RIOS, Rubén H. *Horkheimer: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2013.

SANCHEZ, Juan José. *Compasión, política y memoria*: El sentimiento moral en Max Horkheimer, Madri, Isegoría, n. 25, pp. 223-246, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Idea*. Nova York, 1987. [Ed. bras.: *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015. 2v.]

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria L. M. O. Cacciola. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer*: teoria crítica e barbárie. Uberlândia: EDUFU, 2011.

WIGGERHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*- História, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Sobre o autor:

Gerson Leite de Moraes

Historiador, Teólogo e Filósofo. Licenciado em História pela UNAR, Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela FFLCH/USP. Mestre em Filosofia pela PUCAMP, Doutor em Ciências da Religião pela PUCSP e Doutor em Filosofia pelo IFCH/UNICAMP. *Atualmente realiza Pesquisa de Pós-Doutorado na área de História Antiga, sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari no IFCH/UNICAMP e é Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Líder do grupo de Pesquisa REMEMORA (Religião, Memória e Cultura).*

Universidade Presbiteriana Mackenzie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8464-983X>

E-mail: gerson.moraes@mackenzie.br

Leonardo Delatorre Leite

Doutorando em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestre em Direito Político e Econômico pela mesma instituição, com bolsa CAPES / PROSUC Mod. II. Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Licenciado em História e bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Universidade Presbiteriana Mackenzie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8276-2436>

E-mail: leonardoleite1998@usp.br