

COMPORTAMENTO CRÍTICO NA PERIFERIA DO CAPITALISMO: LEITURA DE UM PROJETO DE FRANZ L. NEUMANN & HERBERT MARCUSE À LUZ DE ROBERTO SCHWARZ*

CRITICAL BEHAVIOR ON THE PERIPHERY OF CAPITALISM: READING A PROJECT BY FRANZ L. NEUMANN & HERBERT MARCUSE IN THE LIGHT OF ROBERTO SCHWARZ

José Rodrigo Rodriguez**

RESUMO

O objetivo deste texto é mostrar que Franz L. Neumann e Herbert Marcuse esboçaram um modelo crítico que se põe em continuidade ao projeto de materialismo interdisciplinar de Max Horkheimer, elaborado nos anos 30. Um projeto que foi levado adiante por ambos na parceria aqui analisada, ainda que Horkheimer, ele mesmo, o tenha abandonado em favor de uma crítica radical da razão. O texto apresenta o pensamento de Horkheimer em sua primeira parte para argumentar em seguida que o projeto de Neumann e Marcuse propõe um modelo crítico que analisa os potenciais emancipatórios da razão de maneira histórica e situada, sem recair em uma crítica abstrata, radical e etnocêntrica da razão. O texto argumenta também que tal característica dos textos de Neumann e Marcuse fica mais clara ao serem lidos da perspectiva crítica de Roberto Schwarz à ideologia da cópia, que mantém afinidades eletivas com uma visão crítica de uma crítica radical da razão, sustentada por Neumann e Marcuse.

PALAVRAS-CHAVE: crítica; razão; periferia; emancipação; marxismo.

ABSTRACT

The objective of this text is to show that Franz L. Neumann and Herbert Marcuse outlined a critical model that continues Max Horkheimer's project of interdisciplinary materialism, created in the 1930s. A Project that was carried forward by both in the partnership analyzed here, even if Horkheimer himself abandoned it in favor of a radical critique of reason. The text presents Horkheimer's thought in its first part and then argues that Neumann and Marcuse's Project proposes a critical model that analyzes the emancipatory potentials of reason in a historical and situated way, without falling back into an abstract, radical and ethnocentric critique of reason. The text also argues that this characteristic of Neumann and Marcuse's texts becomes clearer when read from Roberto Schwarz's critical perspective on the ideology of copying, which maintains elective affinities with a critical vision of a radical critique of reason, supported by Neumann and Marcuse.

KEYWORDS: criticism; reason; periphery; emancipation; marxismo.

* Artigo recebido em 29/01/2024 e aprovado para publicação em 15/04/2024.

** Doutor em Filosofia pela UNICAMP; mestre graduado em Direito pela USP. Professor do PPG (Mestrado e Doutorado) da UNISINOS e Pesquisador Permanente do CEBRAP ligado ao Núcleo Direito e Democracia. E-mail: jrodrigorodriguez@gmail.com.

INTRODUÇÃO

No clássico “Teoria tradicional e teoria crítica”, considerado o texto inaugural da tradição crítica de inspiração frankfurtiana, Max Horkheimer afirma que a prática da Teoria Crítica consiste em um determinado *comportamento* que deve ser adotado pela pessoa que pratica esse modo de saber em relação à Teoria Tradicional e em relação à realidade. Fazer Teoria Crítica significa, em suma, identificar os pressupostos conceituais naturalizados pela Teoria Tradicional, aqueles que contribuem para perpetuar determinadas práticas sociais e relações de poder e, sempre em diálogo com os agentes sociais progressistas, desvendar todas as implicações que a naturalização desses pressupostos possa ter sobre o horizonte das práticas sociais possíveis.

Como veremos a seguir, sem o engajamento no diálogo com os agentes sociais pela via da pesquisa empírica, é impossível identificar os obstáculos conceituais e práticos à emancipação, tampouco ter qualquer efeito sobre as normas que regulam a vida social e a experiência das pessoas.

Este texto pretende identificar o que Horkheimer entende por “comportamento crítico” em “Teoria tradicional e teoria crítica” e comparar tal visão com o modo de conceber tal atitude presente no texto de Herbert Marcuse (1997) “Filosofia e teoria crítica” e em escritos da mesma época, elaborados em parceria com Franz Neumann. Marcuse e Neumann, como será sustentado adiante, pareciam estar trabalhando em um modelo comum de Teoria Crítica. Um modelo que permaneceu em esboço e que, no essencial, procurava levar adiante a posição de Horkheimer em um momento em que ele mesmo a estava abandonando. Um dos objetivos deste texto é tentar compreender as razões dessa divergência.

Desde já, é preciso deixar claro que o interesse deste texto em revisitar esses escritos inacabados não é histórico. Seu objetivo não é tentar escrever, com todo o rigor filológico, uma suposta página perdida da história da Teoria Crítica, até porque os textos de Neumann e Marcuse que abordaremos sequer foram objeto de um trabalho detalhado de estabelecimento e edição, e os comentários sobre eles são inexistentes, exceto menções pontuais sobre Marcuse (Oliveira, 2012; Carnáuba, 2017). Trata-se aqui de pensar, a partir desses textos, tratados como marginais pela tradição, o que pode significar fazer Teoria Crítica nos dias de hoje na periferia do capitalismo, em diálogo com os apontamentos finais de John Abromeit (2011) em seu clássico instantâneo a respeito da obra do jovem Max Horkheimer.

Este texto será dividido em duas partes. A primeira irá apresentar a ideia de “comportamento crítico” em Horkheimer, sem pretensão de originalidade, para expor o modelo crítico do autor nos anos 30, denominado pelos comentadores como “materialismo interdisciplinar” e as razões para que ele o tenha abandonado, as quais estão ligadas à sua perda de confiança no potencial emancipatório da sociedade que analisou. A partir dos anos 40, de acordo com os comentadores, Horkheimer se engaja, em colaboração com Adorno, em uma crítica radical da razão feita em abstrato, abandonando a procura de potenciais emancipatórios na sociedade por meio da pesquisa histórica e da pesquisa empírica.

Na segunda parte será apresentada a posição esboçada por Marcuse e Neumann e algumas reflexões sobre o diagnóstico do tempo dos dois autores. Nesse caso, tanto a visão de Neumann a respeito do nazismo em *Behemoth* (1942) quanto sua visão da tradição liberal em *The rule of law*, publicado em 1936 e traduzido para o português como *O império do direito: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna* (2013) – e, acreditamos, também as reflexões de Marcuse a respeito do movimento estudantil – mostram que os autores ainda viam potenciais emancipatórios na sociedade, em especial por terem descentrado sua análise da Alemanha, mas não apenas por isso no caso de Neumann, ampliando sua base empírica para considerar os destinos da tradição liberal inglesa e norte-americana, com *insights* a respeito da situação colonial.

Tal movimento é importante para o pensamento crítico praticado no Brasil, pois é justamente quando a tradição liberal se instala de vez em nosso país, que completa sua frágil transição para instituições liberal-burguesas na década de 30, o pensamento crítico europeu as estava denunciando com toda radicalidade. Tudo se passa como se nossa modernidade nascesse com seu destino traçado, uma modernidade fadada ao fracasso.

Essa radicalização da crítica contribuiu e ainda contribui para deslegitimar uma série de lutas que começavam a ser travadas nessa época em nome da conquista de direitos e contra as hierarquias e tradições escravistas, que marcam o Brasil até hoje. Lutas que foram interrompidas por duas ditaduras violentas, ditadura de Getúlio Vargas e Ditadura Militar, e só retomaram seu curso depois da promulgação da Constituição de 1988.

Tal risco de deslegitimação radical, como mostraremos, foi captado com clareza por Roberto Schwarz e alinhou-se, inclusive, com parte do pensamento conservador local que, fundado em um incômodo das elites com seu País e com sua posição nele e, muitas vezes em um diagnóstico racista a respeito dos brasileiros, supostamente avessos ao liberalismo por defeitos atávicos. Dupla deslegitimação da luta pela igualdade, portanto, tanto em razão de

supostos defeitos do Brasil, quanto em razão, por assim dizer, da importação de mercadoria crítica estragada.

O resultado de tudo isso, ao fim e ao cabo, pode muito bem contribuir para a eterna reafirmação da necessidade de seguir com práticas bárbaras de exploração do trabalho no Brasil, impossíveis de serem superadas logo de saída, ou valorizar uma suposta tradição nativista local que, após séculos de colonização violenta, não poderá ser restaurada.

O texto abordará esse impasse em suas considerações finais, sugerindo que uma alternativa para o pensamento crítico na periferia capitalista é seguir caminhos próprios, lendo os cânones da crítica europeia à sua maneira, à luz da experiência local e valorizando autores e textos marginalizados no centro do capitalismo. Não se trata é claro, como veremos, de fazer a apologia dessa tradição em sua versão local, mas de captar sua especificidade e avaliar seus potenciais de forma situada, sem a utilização de *passee-partout* crítico abstrato nenhum.

1 COMPORTAMENTO CRÍTICO EM MAX HORKHEIMER

Max Horkheimer afirma que o que ele chama de *Teoria Tradicional* pode ser caracterizado por construir proposições matemáticas cada vez mais gerais de modo que seja possível deduzir, de algumas delas, todas as teorias capazes de descrever de maneira minuciosa todos os fatos do mundo (Horkheimer, 1989, p. 33). Esse modo de pensar é comum, de acordo com Horkheimer, a cientistas naturais e cientistas sociais: estes acreditam ser necessário reunir cada vez mais material empírico antes de formular grandes princípios gerais, ou seja, protestam contra o caráter ocioso de teorias construídas “de cima para baixo”, sem contato com a empiria, mas sem discordar da estrutura do pensamento científico tradicional (Horkheimer, 1989, p. 33).

A Teoria Tradicional, afirma Horkheimer, procura estabelecer relações causais entre fenômenos, as quais podem se mostrar úteis para o processo de acumulação capitalista, residindo aqui o valor social da ciência sob tal regime de dominação, a produção de resultados úteis e previsíveis:

Afinal, a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas na indústria. As regras como, por exemplo, a de que o alcatrão de hulha quando submetido a determinadas reações desenvolve um corante, ou de que a nitroglicerina, o salitre e outros elementos possuem grande força explosiva, constituem um saber acumulado que é aplicado efetivamente aos fatos no interior das fábricas dos grandes trustes (Horkheimer, 1989, p. 36).

A realidade social passa a ser percebida, dessa forma, como uma série de nexos causais necessários, tornando-se impossível distingui-la dos fatos naturais. O que as pessoas veem ao redor de si,

[...] conglomerados habitacionais, fábricas, algodão, gado de corte, seres humanos, e não só estes objetos como também os movimentos, nos quais são percebidos, de trens subterrâneos a elevadores, automóveis, aviões, etc., tem este mundo sensível os traços do trabalho consciente em si, não é mais possível distinguir entre o que pertence à natureza inconsciente e o que pertence à *práxis* social (Horkheimer, 1989, p. 40).

Ora, em uma sociedade capitalista, afirma Horkheimer (1989, p. 41-42), todo o pensamento que não seja útil à competição por inovação se torna irrelevante, ou seja, não se desenvolve a capacidade de pensar senão em função de uma possível aplicação. O trabalho científico, que consiste em formular e testar hipóteses, permanece valioso e em funcionamento, mas sempre em vista de sua possível utilidade futura.

O pensamento crítico, ao contrário, depende de uma atitude que transforme em objeto de dúvida a estrutura básica da sociedade, as determinações básicas da existência dos indivíduos, deixando de tratá-las como pressuposto necessário para investigar o que seria útil para a sua reprodução. Trata-se de eliminar a separação entre indivíduo e sociedade ao tornar evidente que o todo social é resultado da ação cega das atividades isoladas, inclusive a produção de suas diferenças de classe, as quais não são naturais, mas sim resultado da ação humana e, portanto, passíveis de decisões planejadas e subordinadas a objetivos racionais (Horkheimer, 1989, p. 44).

Para o pensamento crítico, é próprio do homem agir determinado pela razão, assim, tomar a realidade como se estivesse dada pode ser caracterizado como desumano. Mas isso não significa que a razão é capaz de determinar toda a realidade. Sempre haverá, segue Horkheimer (1989, p. 46), algo de exterior à atividade intelectual e material, a saber, “a natureza como uma sinopse de fatos não dominados” variável historicamente. No entanto, aceitar tal fato como natural seria anti-humano e antirracional: é próprio do homem procurar superar essa deficiência, repetindo o movimento de tentar abarcar racionalmente a realidade a cada momento histórico. Uma visão a-histórica da relação entre sujeito, teoria e objeto, para a teoria crítica, é mera ideologia (Horkheimer, 1989, p. 47).

Ora, mas a tentativa de racionalizar o mundo, de encontrar a sua finalidade, não seria evidentemente utópica? O pensamento crítico não estaria, portanto, baseado em ilusões que já

teriam sido superadas há muito pela ciência? Horkheimer argumenta, quanto a este ponto, que sempre houve grupos de pessoas especializadas em dar sentido para o mundo, por exemplo, no campo da filosofia e da religião, pessoas sustentadas pelos excedentes sociais, ligadas, portanto, ao processo de trabalho, ainda que de forma indireta. A economia burguesa busca fazer com que os indivíduos, ao perseguirem a sua felicidade individual, reproduzam a sociedade como um todo, felicidade esta que lhe serve de justificação.

No entanto, quando essa forma social começa a produzir níveis excessivos de concentração de renda, algo que “lembra as antigas dinastias asiáticas”, os homens passam a renovar com seu trabalho uma realidade que os escraviza, e tal contradição passa a ser sentida em sua experiência concreta, não em suas fantasias. É justamente a experiência da contradição entre a promessa de felicidade que justifica a sociedade atual e a experiência da exploração efetivamente vivenciada pelas pessoas que torna a Teoria Crítica possível. Esse modo de pensar extrai desse intervalo a ideia de uma sociedade racional que se ponha ao serviço de todas as pessoas, a qual funcionará como critério para criticar a realidade (Horkheimer, 1989, p. 47-48).

Por isso mesmo, o teórico crítico não se limita a registrar o pensamento das classes sociais existentes, não se limita a recolher e denunciar o sofrimento social, mas tem como objetivo transformar a sociedade em nome de suas promessas não cumpridas. Seu pensamento deve interagir com as classes, produzindo efeitos recíprocos em permanente tensão com os “apologetas conscientes da situação vigente” e com as “tendências desviacionistas, conformistas, ou utópicas” presentes nas suas próprias fileiras (Horkheimer, 1989, p. 50), tendo em vista a construção de uma sociedade de homens livres, tal como seria possível em face dos meios técnicos existentes (Horkheimer, 1989, p. 51).

Horkheimer aponta, com clareza, que o sucesso da Teoria Crítica não se mede pelo seu sucesso de público, pelo crescimento no número de seus adeptos, algo que pode, até mesmo, se revelar um erro. O critério de sucesso da crítica não a sua popularidade, mas a intensificação da luta à qual ela está ligada, ou, ao menos, ao surgimento de melhorias sociais ligadas ao aumento do poder de resistência das pessoas dominadas (Horkheimer, 1989, p. 52). Em momentos de regressão do pensamento crítico, como aquele em que vivia Horkheimer ao escrever esse texto, o autor considerava que caberia ao teórico tentar “introduzir” essa “tenacidade da fantasia” nos grupos mais avançados das classes dominadas.

Mas Horkheimer não considerava que as pessoas que praticam teoria crítica formassem uma *intelligentsia* superior às demais classes sociais em razão de saber, e cujo

papel seria oferecer lições acadêmicas para os agentes políticos, ao contrário (Horkheimer, 1989, p. 55). O pensamento crítico, para o autor, deveria exercer as tarefas que lhe forem sendo apresentadas por esta ou aquela tendência histórica, sem pretender assumir uma forma lógica fechada, uma feição missionária de doutrina geral a ser realizada. A Teoria Crítica não se confunde nem com a propaganda nem com o pensamento abstrato e flutuante da *intelligentsia* liberal. Por isso mesmo, não pode assumir a forma de uma série de proposições abstratas capazes de abarcar o todo social e apontar o sentido da emancipação (Horkheimer, 1989, p. 56).

É verdade que o pensamento crítico parte de noções abstratas como a teoria do valor marxista as quais procuram elucidar certos mecanismos de dominação, diz Horkheimer. No entanto, não é possível deduzir o conhecimento de toda a sociedade a partir delas:

Ao contrário, todo passo teórico faz parte do conhecimento do homem e da natureza que se encontra à disposição na ciência e na experiência histórica. No que se refere aos conhecimentos de técnica industrial, isso é evidente. Mas também o conhecimento diferenciado de outros modos de ação humana retirados de outros campos encontra uma aplicação no desenvolvimento intelectual aqui mencionado. Por exemplo, a tese de que, sob determinadas condições, as camadas mais baixas da sociedade são as que têm mais crianças desempenha um papel importante na prova de que a sociedade burguesa baseada na troca leva necessariamente ao capitalismo com exército industrial de reserva e crises [...]. Tendo como pressuposto a totalidade do saber disponível e a assimilação do material adquirido a partir de pesquisa própria ou de outrem, mostra-se então como a economia de troca, dentro de condições humanas e materiais dadas, e sem que os próprios princípios expostos pela economia fossem transgredidos, deve conduzir necessariamente ao agravamento das condições sociais, o que leva a guerras e revoluções na situação histórica atual (Horkheimer, 1989, p. 57).

Nesse ponto, Horkheimer (1989, p. 58) afirma que “os passos isolados do pensamento dentro dessa teoria possuem, ao menos em sua intenção, o mesmo rigor que as deduções dentro da teoria de uma ciência especializada” na tentativa de captar o modo de funcionamento da sociedade atual e os seus desenvolvimentos futuros. No entanto, A Teoria Crítica não constrói seus juízos sobre o mundo como se estivesse descrevendo uma necessidade biológica, natural, a partir do ponto de vista de um sujeito separado de seu objeto de conhecimento (Horkheimer, 1989, p. 59):

O comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade. A construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, ao mesmo tempo, a ideia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a ideia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões. O juízo sobre a necessidade da história passada e presente

implica na luta para a transformação da necessidade cega em uma necessidade que tenha sentido. O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsear a imagem e conduz ao quietismo e ao conformismo. Todas as suas partes pressupõem a existência da crítica da luta contra o estabelecido, dentro da linha traçada por ela mesma.

De forma mais sucinta, afirma Horkheimer (1989, p. 60): “O conceito da necessidade na teoria crítica é, ele mesmo, crítico; ele pressupõe o conceito de liberdade ainda que seja uma não existente”, ou seja, mesmo que ela ainda se revele apenas no interior dos sujeitos, como mera liberdade subjetiva. E a importância da crítica, mesmo que se limite a uma crítica da ideologia, como parecia ser o horizonte de seu momento histórico, não deve ser subestimada, diz o autor. Em face do agravamento dos conflitos de classe, o papel da ideologia na manutenção do poder se torna cada vez mais importante, o que pode explicar, inclusive, a aversão que parte da sociedade dedica ao pensamento crítico pensado nesses termos (Horkheimer, 1989, p. 62).

Segue Horkheimer, para afirmar que a Teoria Crítica deve modificar seus conceitos e seus prognósticos de acordo com as mudanças históricas. Por exemplo, ele mostra que, em sua época, em razão do acirramento da concorrência capitalista, teria havido uma separação entre proprietários e gerentes das empresas, ou seja, os proprietários passaram a não ser mais responsáveis por dirigir os seus negócios, uma transformação que teve impacto sobre o modo de funcionamento do capitalismo. Grandes gerentes passaram a dominar, sem serem titulares de direitos de propriedade, grandes grupos econômicos, fenômeno que foi transformando a propriedade em algo secundário e, com o passar do tempo, suspeito: nasce aqui a distinção entre capitalistas produtivos e capitalistas parasitários.

O resultado de todo esse processo é o estabelecimento de um novo grupo dominante na sociedade, uma nova função para o direito de propriedade e uma configuração diversa da competição entre grandes empresas, que se torna mundial, o que implica mudanças nos juízos da teoria crítica sobre o mundo e nos conceitos que ela deverá utilizar (Horkheimer, 1989, p. 63-64). A teoria crítica, para funcionar adequadamente, portanto, precisa rever constantemente as suas formulações em face das transformações sociais. Nada garante que as tendências apontadas por ela irão mesmo se realizar, muito menos que seja possível encontrar um método crítico, uma formulação definitiva para a atividade crítica.

Dois elementos chamam a nossa atenção nas formulações de Horkheimer, especialmente, como é a proposta deste texto, à luz da visão de Herbert Marcuse e Franz Neumann a respeito das características da Teoria Crítica. Estou me referindo,

especificamente, ao que Horkheimer chama de “tenacidade da fantasia”, que eu compreendo como uma certa visão da liberdade e, ainda, a descrição geral feita por ele da relação entre Teoria Crítica e Teoria Tradicional sob a forma, por assim dizer, de um método de pesquisa. Vale a pena retomar estes dois elementos para refletir sobre, em primeiro lugar, o motor que impulsiona, que motiva as pessoas a tomarem uma atitude crítica e, em segundo lugar, o procedimento, o método que tal atitude precisa seguir para realizar seu ímpeto transformador. Em uma palavra, a meu ver, Horkheimer pretende apresentar em seu texto uma receita historicamente situada para atingir a liberdade.

O comportamento crítico, que depende da manutenção no tempo da “tenacidade da fantasia”, faz com que as pessoas duvidem das determinações essenciais de sua existência. Tal atitude, diga-se, não é exclusiva das pessoas que praticam Teoria Crítica. Trata-se de uma condição ligada ao desejo de ser livre, desejo responsável por fazer com que certas estruturas sociais apareçam como obstáculos para a emancipação. A opressão capitalista ou qualquer outra, como mostra Horkheimer, torna aguda a contradição entre as promessas que a sociedade faz aos indivíduos e o seu desejo de ser livre. No entanto, o desejo de ser livre, que Horkheimer afirma estar presente em qualquer ser humano, ainda que seja variável historicamente, permanece na condição de pressuposto. Mas um pressuposto comprovado pela marcha da história e que serve de ponto de partida para a prática da Teoria Crítica. Não há Teoria Crítica em uma sociedade composta apenas de escravos felizes, mas nada pode nos garantir, de maneira definitiva, que uma sociedade assim exista de fato, ainda que isso soe altamente improvável em face da diversidade presente em qualquer sociedade.

O texto não procura fundar ou justificar esse desejo em termos psíquicos ou filosóficos: Horkheimer não está utilizando um conceito forte de natureza humana para dar movimento ao seu modelo crítico. A meu ver, basta ao autor afirmar que, em diversos momentos históricos esse desejo efetivamente se manifestou, os indivíduos buscaram, de fato, transformar a sociedade para serem livres. Além disso, outra prova indireta da existência e dos efeitos práticos desse desejo é que o poder procura criar obstáculos para a mudança social sob a forma, por exemplo, de justificativas religiosas e filosóficas que procuram naturalizar as normas sociais, além de aparatos de coerção física, como a polícia e o exército.

Como esclarece John Abromeit (2011, p. 262), Horkheimer pressupõe nesse texto os resultados de textos anteriores, principalmente *Egoísmo e movimento de libertação: para uma antropologia da sociedade burguesa*, em que o autor apresenta os principais resultados de sua pesquisa desse período. Esse texto traça as origens, a proliferação, a reprodução e a

persistência do tipo de ser humano que se tornou na modernidade, ou seja, o burguês, abordado a partir do conceito de caráter elaborado por Erich Fromm (Yamawake, 2015). O texto examina o pensamento de uma série de teóricos, principalmente Marx, Freud e Fromm para identificar o caráter burguês, que emerge sob o capitalismo, e procura demonstrar seus argumentos historicamente, examinando alguns processos históricos da primeira modernidade.

Não há espaço para reconstruir a riqueza dos argumentos do texto neste espaço. Para nossos objetivos, o texto ajuda a compreender que a tenacidade da utopia de que fala Horkheimer deve ser objeto de investigação histórica, deve ser resultante de uma avaliação dos homens em cada período histórico, homens cujas experiências não são representativas de apenas uma espécie de caráter (Abromeit, 2011, p. 265). Horkheimer confere importância aos fatores ideológicos ao evidenciar a contradição entre as promessas da moral burguesa idealista a todas as pessoas e a negação do egoísmo e do prazer para as classes dominadas, ideia presente em diversos pensadores iluministas e utilizada politicamente pela burguesia. Desde o início da modernidade, as massas foram estimuladas a adotarem uma postura de sacrifício em favor dos interesses da sociedade com a finalidade de ocultar sua exploração econômica e dominação política. De sua parte, os interesses da burguesia eram apresentados como idênticos aos interesses da sociedade como um todo, por exemplo, o respeito à propriedade privada, considerada um direito humano fundamental a ser protegido pelo direito e pelo Estado.

De outra parte, Horkheimer examina os movimentos de libertação para identificar em sua maneira de agir e pensar os ideais de libertação da humanidade em seu caráter contraditório, ou seja, tendo em vista suas promessas não cumpridas, seguindo de perto a crítica de Marx (Abromeit, 2011, p. 270). Horkheimer procura mostrar a gênese sócio-histórica e sociopsicológica do caráter burguês e evidenciar como as lideranças desse processo se apresentavam como encarnando o bem da humanidade quando, de fato, representavam apenas os interesses de sua classe social, além de utilizarem discursos irracionais para manipular as massas, contra os ideais iluministas.

Como afirmou Jürgen Habermas (2007, p. 274), nessa época Horkheimer pretendia, como Marx, diluir a filosofia na pesquisa empírica, em seu método materialista interdisciplinar e na teoria da sociedade que ele ajudaria a informar, crítica da filosofia em sua pretensão metafísico-totalizante: Horkheimer já se apresentava como um pensador pós-metafísico. Além disso, Habermas observa também que Horkheimer escrevia com a esperança

histórica em uma revolução eminente, esperança que seria abandonada e resultaria no abandono de seu projeto inicial.

Nos anos 40, Horkheimer se engajaria em uma crítica da radical razão em colaboração com Adorno, que resultará no clássico *Dialética do esclarecimento*, em concordância com o diagnóstico de que não havia mais esperanças de revolução em uma Europa dominada por governos autoritários e uma profunda desconfiança na ciência, inclusive nas ciências do social, consideradas como responsáveis pela barbárie então em curso. É verdade que Horkheimer, em seus escritos individuais, manteve a crença em uma razão formulada em termos kantianos, segundo Habermas, a crença em um cosmopolitismo formulado abstratamente. Mas esse pensamento, que se pode classificar de moralista por seu evidente idealismo, não via possibilidade de realizar a razão no campo prático, abandonando a pesquisa empírica e a tentativa de organizar, em uma teoria social, os potenciais eventualmente emancipatórios presentes no real (Habermas, 2007, p. 277).

A despeito do diagnóstico catastrófico e da barbárie que a Europa e parte do mundo enfrentaram nos anos 30, o autoritarismo foi de fato derrotado e foram criadas democracias capazes de construir Estados de Bem-Estar Social que colocaram em prática os ideais burgueses de liberdade, igualdade e fraternidade, ainda que não os tenham realizado completamente. A barbárie não abateu completamente a Europa. Ademais, em países como os Estados Unidos da América e países da periferia do capitalismo, como o Brasil, esses mesmos ideais produziam efeitos diferentes, adquirindo outras configurações. No caso do Brasil, um dos problemas centrais a serem enfrentados é a superação do escravismo pela adoção de formas de trabalho mais humanizadas e o desmantelamento das oligarquias e hierarquias que ainda dominam a economia, a política e impõem sua autoridade às organizações privadas e mesmo ao convívio entre as pessoas (Schwarz, 2009).

Soa inadequado, portanto, levar adiante uma crítica radical da razão sem levar em conta essas novas configurações da razão e mostrar seu eventual impacto nas teorias utilizadas para compreender a dinâmica das diversas sociedades. No caso de Adorno e Horkheimer, como afirma Habermas, o fracasso do diagnóstico catastrófico e, acrescentaríamos, o contato direto com os Estados Unidos não influenciaram decisivamente sua avaliação dos destinos da razão. Nenhum dos dois deu importância ao que se costuma chamar de Revolução Americana e a construção de sua democracia constitucional. Ao contrário, entre outras formulações, já em seu exílio na Inglaterra, a partir de 1933, Franz L. Neumann passou a ver diferenças entre a tradição liberal inglesa e a tradição jurídica alemã (Neumann 2013; Rodriguez, 2009) e

Herbert Marcuse, anos depois, irá explorar o potencial movimento estudantil dos EUA e dos intelectuais em estimular a imaginação da sociedade para ser capaz de antecipar o que poderia ser uma sociedade emancipada (Carnaúba, 2017, p. 33-45; p. 204-205).

Em *The rule of law* de 1936 (Neumann, 2013), o autor mostra como o conceito de *Rechtstaat* alemão prescinde da sociedade para funcionar, não está ligado à tensão entre estado e sociedade, apenas expressa a organização autárquica do poder em normas gerais e abstratas. Ao contrário, a tradição liberal inglesa do *Rule of law*, da qual a tradição dos EUA é um desdobramento, pressupõe a tensão sociedade e estado, ou seja, o estado de direito nesta versão só funciona, só faz sentido como um efetivo estado de direito se a sociedade tomar parte no processo de criação das normas jurídicas e na gestão do poder estatal.

Tal distinção faz Neumann afirmar que apenas um Estado constitucional em que a tensão entre estado e sociedade seja transformada em forma de direito, ou seja, ganhe a forma da garantia de direitos fundamentais e da separação entre os poderes, pode pretender efetivar os ideais liberal-burgueses. Afinal, nesse caso, a luta por direitos nasce da comunicação entre as demandas sociais e as instituições estatais. A inexistência de instituições assim na Alemanha da época e, na hora mais grave, a imensa concentração de poderes nas mãos do Executivo, como o autor mostrará no seu *Behemoth* (Neumann, 1942) – que se apresenta, aliás, como estudo de caso, ou seja, situa e localiza o nazismo, sem pretender criar uma teoria geral do fenômeno –, ajudam a explicar a barbárie nazista, além de contribuírem para acender a esperança de emancipação em sociedade com características diferentes.

Independentemente do erro ou do acerto desse diagnóstico específico, o abandono do projeto do materialismo interdisciplinar não abriu espaço para que análises comparativas e situadas como essas tivessem lugar. Ainda que o Instituto de pesquisas sociais tenha desenvolvido uma série de projetos de pesquisa empírica dos anos 40 em diante, eles não tiveram impacto sobre o diagnóstico de crise da razão e o esgotamento dos potenciais utópicos, pois não levaram a sério, em nossa avaliação, as diferenças entre o que ocorreu na Europa, mais especificamente na Alemanha, e a realidade de outros espaços sociais. Essa visão provinciana da razão, que se pretendia universal, traz as dificuldades já indicadas para o desenvolvimento dessa vertente da crítica, além de outras que comentaremos a seguir.

2 FRANZ L. NEUMANN & HERBERT MARCUSE À LUZ DE ROBERTO SCHWARZ

Em um esboço de projeto de curso a ser ministrado na Universidade de Colúmbia ou projeto de um escrito mais longo, não se sabe ao certo, como diz Douglas Kellner no livro em que incluiu esses textos (Marcuse, 1999), esboço que não foi publicado na época de sua elaboração, Marcuse e Neumann (1999b, p. 183) escrevem:

A concepção dialética da mudança foi primeiramente elaborada na filosofia de Hegel. Ele revertia o quadro lógico tradicional do problema ao tomar a mudança como a própria forma da existência e tomando a existência como uma totalidade de contradições objetivas. Toda forma particular de existência contradiz seu conteúdo, que pode evoluir somente ao quebrar esta forma e criar uma nova na qual o conteúdo surja numa forma liberada e ainda mais adequada. A liberação e adequação totais só são atingidas na totalidade de todas as formas quando esta totalidade é compreendida e torna-se a realização da razão.

Essa dialética entre forma e conteúdo, de acordo com os autores, só revela todo o seu impacto na obra de Marx quando é interpretada como antagonismo entre uma dada forma de sociedade e as relações de produção. Como é sabido, Marx afirma que é chegado um determinado momento em que as relações de produção se tornam um obstáculo para a utilização completa das forças produtivas, e a sociedade tende a mudar. A classe dominante, que antes era a classe revolucionária, passa a utilizar os meios de produção apenas em seu favor, e esse fato mergulha a sociedade em uma série de crises que só podem ser resolvidas por uma revolução (Marcuse; Neumann, 1999b, p. 184-185).

Nesse ponto, os dois autores chamam atenção para, de um lado, visões deterministas, as quais acreditavam que a revolução ocorreria, necessariamente, em razão de determinadas leis históricas e, de outro, visões subjetivistas que afirmavam que a revolução depende sempre de uma livre decisão dos trabalhadores associados. Essa decisão, justamente, seria a responsável por romper com o automatismo do capitalismo: uma sociedade racional para Marx é aquela na qual o homem tem controle racional sobre a vida social, sobre a sua vida e sobre os rumos da sociedade, e isso só aconteceria quando os indivíduos livremente associados estabelecessem a si mesmos como sujeitos conscientes do processo social (Marcuse; Neumann, 1999b, p. 186-187).

Seguem Marcuse e Neumann (1999b, p. 189) para afirmar a necessidade de uma nova visão da transformação social que leve a sério o fator ideológico: o potencial de transformação presente nas forças produtivas encontra um obstáculo em determinadas

ideologias que apresentam a sociedade como organizada de forma livre e racional, sem que a liberdade e a racionalidade tenham se efetivado de fato. Nesse sentido, “o próprio conteúdo ideológico, se levado a sério, aponta para uma nova ordem, na qual encontraria sua forma adequada, e a ideologia é uma consciência ‘ilusória’ apenas na medida em que é ilusão da verdade”.

A concepção dialética procurou elaborar um modelo integrativo de mudança social dentro de uma teoria abrangente de sociedade, sujeitando as formas empíricas, causas e tendências particulares de mudança social a padrões críticos e racionais que transcendiam o contexto social dominante (Marcuse; Neumann, 1999b, p. 189).

Essa formulação da ideia de “padrões críticos que transcendiam o contexto social dominante” pressupõe que eles sejam necessários para legitimar as diversas formas de dominação. Os dois autores levantam a hipótese de que nenhuma forma de dominação se tornaria estável caso se apresentasse nua, ou seja, se fosse apresentada como dominação explícita, sem mais nada, como um meio de reduzir os homens a meros objetos e não como a realização da “liberdade”, da “igualdade” ou da “raça superior”. Tal ponto, diga-se, será mais bem trabalhado por Marcuse em textos posteriores, especialmente em seu livro *Eros e civilização* e, na forma de mero esboço, por Franz Neumann no artigo *Angústia e política*, trabalhos que não analisaremos aqui.

Como no caso do modelo crítico do jovem Horkheimer, estamos diante de um programa de pesquisa histórica e empírica. Trata-se de investigar historicamente como as promessas liberal-burguesas são utilizadas para legitimar formas de dominação que se negam a efetivá-las praticamente. A tarefa delineada pelos autores de examinar o estado atual das ciências e suas formulações conceituais, que podem incluir promessas de “saúde física”, “saúde mental”, “mérito individual”, “educação”, “desenvolvimento econômico”, “livre concorrência”, “livre iniciativa”, “bem-estar”, “felicidade”, “igualdade de oportunidades”, “estabilidade política”, “legalidade”, “estado de direito”, entre outras, já oferece a contraprova de que essas noções são necessárias para manter a sociedade funcionando em sua configuração atual.

Por isso mesmo, seguindo a argumentação do texto, cabe perguntar onde, afinal, podem ser encontrados tais padrões transcendentais? Em quais formas ideológicas? Em que *locus* seria possível identificar esse “excesso” capaz de apontar para além do mundo como ele é com a finalidade de confrontá-lo com a realidade da dominação e, assim, demonstrar a distância que separa os dois, evidenciando sua função de ocultar, na condição de ilusão

necessária, situações de dominação? Em um texto escrito poucos anos antes, em 1937, *Filosofia e teoria crítica*, Marcuse (1997) afirma que é na Filosofia, mais especificamente na filosofia de Hegel, que seria possível identificar tais padrões, que deveriam ser confrontados com a exploração dos trabalhadores pelo sistema capitalista e suas consequências sobre a sua vida.

A filosofia de Hegel e o idealismo alemão como um todo, na época de Marx, aos olhos de Marcuse, representariam o estágio mais alto da consciência da civilização e teriam como característica pôr determinadas questões em nível conceitual as quais não poderiam ser resolvidas, de fato, apenas no plano do pensamento. De acordo com Marcuse, é a Filosofia, na pessoa de Hegel, que levanta, nesse momento histórico, a pretensão de realização da razão, ou seja, a saída do homem de sua minoridade, o que significa deixar ser mero objeto, deixar de ser passivo diante do mundo, para tomar posse dele, mas apenas no âmbito subjetivo, no campo da razão, não no campo da prática. Pois, ainda para Marcuse (1997), o resultado do idealismo alemão é nulo no campo da transformação social, e é justamente essa distância entre pensamento e realidade que a teoria crítica deveria buscar suprimir.

Realizar essa tarefa não significaria criar mais uma filosofia, ou seja, propor uma nova forma de pensar o mundo filosoficamente, mas sim criar um modo de pensar e agir que fosse capaz de ligar teoria e prática, subjetividade e estruturas sociais; já no nível de seus conceitos, novamente diluir uma visão de filosofia metafísico-totalizante em um pensamento teórico que se mantivesse em contato com a realidade empírica. Para Marcuse, aliás, seguindo de perto sua interpretação de Hegel em *Razão e revolução*, praticar filosofia está longe de ser uma tarefa especializada, realizada em um campo disciplinar próprio.

A realização dessa tarefa, para Marcuse, se dá com a construção de “conceitos críticos” a partir de uma análise crítica das diversas ciências; conceitos esses que devem ser capazes, ao mesmo tempo, de descrever a realidade como ela é para os sujeitos historicamente situados e direcionar para a emancipação, ao identificar tendências no desenvolvimento histórico que apontariam na direção da realização da razão. Em suma, tais conceitos devem ser capazes de cobrar das diversas formações ideológicas e estruturas sociais, sempre do ponto de vista dos sujeitos, de modo imanente, a emancipação que elas prometem teoricamente, mas não cumprem na prática.

Os conceitos da economia política marxista, para Marcuse, são exemplos de conceitos críticos. Marx não construiu uma nova filosofia, tampouco se rendeu ao cientificismo da Economia que, a despeito de explicar, para Marx, grande parte da lógica de funcionamento da

realidade de sua época não possuía qualquer comprometimento com a ideia de emancipação. Afinal, para Marcuse, a Teoria Crítica deve trabalhar próxima das ciências, pois são as ciências que procuram explicar a maneira pela qual o mundo funciona e influir sobre ele, ao contrário da Filosofia em sentido tradicional, que se contenta em trabalhar no nível meramente abstrato. No entanto, é preciso submeter os resultados da ciência a uma visão crítica, comprometida com a emancipação, ou seja, uma visão que não se limite a buscar compreender a realidade, mas também busque realizar a “liberdade, a felicidade e o direito do indivíduo”, nas palavras de Marcuse (1997, p. 144).

O conceito marxista de mais-valia, nessa interpretação, é capaz de descrever de forma inteligível para os sujeitos, objetos da dominação, a lógica da exploração capitalista, ou seja, ele explica a geração do excedente social apresentando-o como trabalho não pago, como contrato não cumprido, que apenas expropria os trabalhadores dos meios de produção, mas sob a aparência de uma troca de equivalentes.

O contrato de trabalho se revela, assim, mera aparência, um falso contrato, um contrato de mera dominação, pervertendo, desse modo, sua característica burguesa essencial, sinalagmática, de troca de equivalentes entre sujeitos igualmente autônomos. Sob o regime capitalista, o contrato liberal se desnatura e passa a servir de instrumento para ocultar a expropriação sem pagamento do trabalho excedente dos trabalhadores. O contrato perde a sua substância liberal de troca de equivalentes entre pessoas autônomas e se torna mera forma.

A experiência dos trabalhadores sob o capitalismo, assim, é apresentada por Marx, para eles mesmos, como uma experiência de exploração, não como uma experiência contratual liberal. A eventual efetivação do contrato em seu sentido liberal no que diz respeito ao trabalho só seria possível com a superação do capitalismo. Nesse sentido, toda contratação de trabalho sob o capitalismo será um roubo, e demonstrar isso permite evidenciar para os explorados a necessidade de transformar as estruturas que reproduzem a sociedade atual, salvo a disseminação de pessoas masoquistas, problema que Neumann e Marcuse irão discutir mais tarde.

Parece razoável dizer, tendo em vista o que foi dito acima, que a elaboração de “conceitos críticos”, atividade central para a Teoria Crítica da Sociedade, consiste em submeter os conceitos das várias ciências existentes a um olhar crítico, ou seja, um olhar preocupado com a realização da “liberdade, da felicidade e dos direitos”, ou qualquer outra promessa de alguma forma de plenitude, valores apenas postulados pela Filosofia do

Idealismo Alemão, mas sem qualquer pretensão de realização prática, ou seja, de intervenção efetiva sobre a ordem do mundo.

Para dizer a mesma coisa de maneira ainda mais abstrata, a atividade crítica, nessa formulação, implica evidenciar, por meio de conceitos críticos, que poderiam formar uma teoria daquela sociedade específica, nos termos de Horkheimer, a distância que separa a realização da “felicidade, da liberdade e do direito”, possibilidades já inscritas no mundo real, já presentes no acervo cultural das ciências como estão sendo efetivamente praticadas na contemporaneidade, mediante um trabalho conceitual crítico feito com a utilização dos resultados das várias ciências, que nos prometem saúde física, mental, desenvolvimento econômico, prosperidade, liberdade, igualdade, felicidade e assim em diante.

O “conteúdo (ideológico) excedente” (Marcuse, 1997, p. 150), na linguagem hegeliana de Marcuse, conteúdo que excede o condicionamento social ao apontar para além dele mesmo, deve ser buscado, então, nas várias ciências como praticadas no momento contemporâneo para dar conta, assim, das várias modalidades de dominação. Não é mais tão claro que tal conteúdo esteja contido, por exemplo, apenas na Filosofia, ainda menos em uma prática filosófica que se confunde com o estudo da História da Filosofia. De qualquer modo, seria preciso avaliar com cuidado o estado desse campo do saber, hoje muito mais plural do que na época de Marcuse, para responder essa questão com precisão.

Promessas não cumpridas de felicidade, de liberdade, de realização de direitos podem ser encontradas, assim, em diversos campos da sociedade, encarnadas em várias formas de prática e de discurso, investigadas por diversas ciências, as quais podem ser submetidas a uma análise crítica com o objetivo de formar constelações de conceitos críticos que devem permanecer em transformação permanente. Mas não apenas isso, tal conteúdo ideológico excedente também deve ser investigado situadamente: em um *insight* genial, Franz L. Neumann nos dá notícia de que um juiz inglês que trabalhava nas colônias escreveu em sua sentença, literalmente, que conceder o direito ao *habeas corpus* aos povos nativos poderia significar a destruição do domínio inglês naquela localidade:

A decisão trata da validade de uma proclamação de um alto comissário de uma colônia, por meio da qual a liberdade de um nativo foi privada. A pergunta originada pelo caso foi a de até que ponto uma medida individual como essa poderia suspender as liberdades garantidas pela lei do *habeas corpus*. O Lord Justice Farwell justificou a legalidade da seguinte forma: “A verdade é que, em países habitados por nativos que ultrapassam a população branca em número, leis como essas (a saber, a lei do *habeas corpus*), apesar de serem o baluarte da liberdade no Reino Unido, podem muito bem se tornar a sentença de morte dos brancos se forem aplicadas lá (nas

colônias)”. E o Lord Justice Kennedy acrescenta que a legislação direcionada contra uma pessoa determinada é um privilégio e que “em geral, assim espero e acredito, uma legislação como essa não é recomendável nem para o legislador britânico, da mesma forma como ela pouco convinha ao legislador da Roma Antiga”. Aqui é enfatizado com grande clareza o caráter de dois gumes da lei universal em uma sociedade dominada por conflitos de interesse decisivos (Neumann, 2014, p. 36).

Neumann mostra que o estado de direito na tradição liberal-burguesa, desde que mantenha a tensão entre estado e sociedade, permite que a sociedade promova transformações sociais importantes, no caso, até a dominação colonial ficaria ameaçada. Essa forma institucional permite que a sociedade se organize e lute por transformar seus desejos e interesses em direitos, portanto em políticas públicas, livre de prisões ilegais. O *habeas corpus*, primeira conquista constitucional europeia, datada do século XIII na Inglaterra, é uma medida que permite que qualquer pessoa, mesmo sem advogado, exija que o estado reconheça que prendeu alguém e justifique o fato de mantê-lo preso, ou seja, é preciso, literalmente, indicar onde está o corpo do prisioneiro e apresentar os argumentos que fundamentam a prisão para que se possa avaliar se ela foi legal ou não. Pode-se dizer, sem sombra de dúvida, que onde não há *habeas corpus* não há estado de direito.

Não é porque não havia efetivamente direito na Alemanha nazista (Neumann, 1942, 2013, 2014; Rodriguez, 2009) ou nas colônias inglesas que o direito de tradição liberal-burguesa funcione, em todas as suas variações ao redor do globo, sempre da mesma maneira, ou seja, como mera aparência para a dominação. As diversas condenações sumárias e abstratas do direito e da tradição liberal como um todo feitas pela Teoria Crítica de tradição frankfurtiana e por outras tradições não deveriam poupar ninguém de verificar, caso a caso, empiricamente, como os direitos influenciados pela tradição ocidental estejam efetivamente funcionando. Caso contrário, tais análises abstratas podem, inclusive, exercer um papel conservador.

Em *Nacional por subtração*, Roberto Schwarz nos ajuda a compreender essas dificuldades. Depois da leitura desse texto é fácil perceber como a crítica radical da razão, como veremos, pode terminar contribuindo para a ideologia da cópia, ao deixar de pensar as diferenças entre a realidade europeia e a realidade dos lugares que sofreram sua influência, atribuindo o mesmo destino à origem da suposta civilização às suas derivações não originais, legitimando, assim, o sentimento de inferioridade das elites brasileiras em relação à cultura do centro do capitalismo.

O texto de Schwarz reflete, a partir da periferia, sobre a sensação dos brasileiros do caráter “postigo, inautêntico, imitado” de nossa vida cultural (Schwarz, 2009, p. 109-110):

As suas manifestações cotidianas vão do inofensivo ao horripilante. O Papai Noel enfrentando a canícula em roupa de esquimó é um exemplo de inadequação. Da ótica de um tradicionalista, a guitarra elétrica no país do samba é outro. Entre os representantes do regime de 64 foi comum dizer que o povo brasileiro é despreparado e que democracia aqui não passava de uma impropriedade. No século XIX comentava-se o abismo entre a fachada liberal do Império, calcada no parlamentarismo inglês, e o regime de trabalho efetivo, que era escravo. Mário de Andrade, no *Lundu* do escritor difícil, chamava de macaco o compatriota que só sabia das coisas do estrangeiro. Recentemente, quando a política de Direitos Humanos do governo Montoro passou a beneficiar os presos, houve manifestações de insatisfação popular: por que dar garantias aos condenados, se fora da cadeia elas faltam a muita gente? Dessa perspectiva, também os Direitos Humanos seriam postigos no Brasil... São exemplos desencontrados, muito diferentes no calibre, pressupondo modos de ver incompatíveis uns com os outros, mas escolhidos com propósito de indicar a generalidade social de uma certa experiência. Todos comportam o sentimento da contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo.

Esse modo de pensar faz com que o Brasil tenha dificuldade de construir uma tradição cultural autônoma. A falta de convicção a respeito de nossa produção faz com que importação de ideias acabe desempenhando papel central em nossa vida intelectual, que se torna descontínua, dependente de importações de tudo que é sucesso nos países centrais sem qualquer aclimatação. As ideias eventualmente surgidas no Brasil permanecem isoladas, sem tempo para amadurecer. Para Schwarz, nossos poucos grandes escritores acabam sendo aqueles que conseguem retomar o trabalho de seus antecessores para refletir a respeito da singularidade da experiência nacional (Schwarz, 2009, p. 112). Direcionando sua fala para estudantes de Letras, diz Schwarz (2009, p. 112-113):

Não se trata, portanto, de continuidade pela continuidade, mas da constituição de um campo de problemas reais, particulares, com inserção e duração histórica próprias, que recolha as forças em presença e solicite o passo adiante. Sem desmerecer os teóricos da última leva que estudamos em nossos cursos de faculdade, parece evidente que nos situaríamos melhor se nos obrigássemos a um juízo refletido sobre as perspectivas propostas por Silvio Romero, Oswald e Mário de Andrade, Antonio Candido, pelo grupo concretista, pelos Cepecês... Há uma dose de adensamento cultural, dependente de alianças ou confrontos entre disciplinas científicas, modalidades artísticas e posições sociais ou políticas sem a qual a ideia mesma de ruptura, perseguida no culto ao novo, não significa nada. Isso posto, vale a pena lembrar que aos hispano-americanos o Brasil dá impressão de invejável organicidade intelectual, e que, por incrível que pareça, dentro do relativo eles talvez até tenham razão.

Esse estado de coisas faz com que muitos escritores saiam em busca de uma possível essência nacional, a busca de um fundo nacional genuíno, sem mistura, que estaria sendo desfigurado pelas importações, que funcionariam como um corpo estranho (Schwarz, 2009, p. 113). A afirmação do nacionalismo, à esquerda e à direita, passa a buscar a eliminação do que não é nativo em uma tentativa que soa cada vez mais implausível em face de uma cultura globalizada e de 500 anos de colonização, o que gera o excesso contrário. Críticos influenciados pela filosofia francesa, mais recentemente, passam a afirmar que não faria sentido algum pensar em uma cultura nacional na periferia, pois não haveria diferença ou hierarquia alguma entre o original e a cópia (Schwarz, 2009, p. 117):

Salta à vista o alívio proporcionado ao amor-próprio e também à inquietação do mundo subdesenvolvido, tributário, como diz o nome, dos países centrais. De atrasados passaríamos a adiantados, de desvio a paradigma, de inferiores a superiores (aquela mesma superioridade, aliás, que esta análise visa suprimir), isto porque os países que vivem na humilhação da cópia explícita e inevitável estão mais preparados que a metrópole para abrir mão das ilusões da origem primeira (ainda que a lebre tenha sido levantada lá e não aqui) (Schwarz, 2009, p. 118).

Para Schwarz, não há como eliminar o problema da cópia a golpes de conceito, pois se trata de um problema prático ligado ao modo de funcionamento da cultura brasileira. O autor nos ensina que: “O próprio Marx na carta famosa a Vera Sassulitch (1881) especulava sobre uma hipótese parecida, segundo a qual a comuna camponesa russa alcançaria o socialismo sem interregno capitalista, graças aos meios que o progresso do Ocidente colocava à sua disposição” (Schwarz, 2009, p. 120-121). Nesse registro, a cultura brasileira agora teria algo de novo a oferecer ao mundo, ela seria capaz de renovar as cansadas tradições europeias e poderíamos, portanto, assumir uma postura ativa, superando assim nosso sentimento de inferioridade em relação às demais nações do mundo. Os brasileiros pensados nesse caso, diga-se, em abstrato, sem distinções de raça, classe ou gênero (Schwarz, 2009, p. 122).

Schwarz mostra que intelectuais como Silvio Romero atribuem todos esses problemas a uma elite intelectual mestiça, supostamente inapta para a criação, que teria se dedicado apenas a copiar ideias e instituições estrangeiras. Romero não esclarece por que a cópia seria feita apenas pelas elites e a razão pela qual, se é verdade que todos copiam a Europa, o sentimento de inadequação e atraso na cultura brasileira. Para Schwarz a explicação é outra. A ideologia da cópia não tem nada a ver com raça, mas ela se explicaria pelo sentimento de inferioridade das elites, nascido pelas circunstâncias em que se deu a independência do Brasil.

Como se sabe, nossa independência foi feita de cima para baixo, por um acordo entre as elites, o que fez com que objetivamente “as formas modernas de civilização, vindas na esteira da emancipação política e implicando liberdade e cidadania, parecessem estrangeiras” (Schwarz, 2009, p. 128). Assim, para uma parte das elites, a escravidão, o tráfico negreiro, o mandonismo, os latifúndios seriam eliminados naturalmente pelo desenvolvimento do País. Tudo isso seria um incômodo, um resquício pré-moderno, ainda que responsável por sua posição de classe: daí o incômodo desta classe com a realidade de seu País e a sua posição nela. Já para outra fração dessa classe, tais instituições representariam o Brasil autêntico, que deveria ser preservado da marcha do progresso. De qualquer forma:

De um lado, tráfico negreiro, latifúndio, escravidão e mandonismo, um complexo de relações com regra própria, firmado durante a Colônia e ao qual o universalismo da civilização burguesa não chegava; de outro, sendo posto em xeque pelo primeiro, mas pondo-o em xeque também, a Lei (igual para todos), a separação entre o público e o privado, as liberdades civis, o parlamento, o patriotismo romântico etc. A convivência familiar e estabilizada entre estas concepções em princípio incompatíveis esteve no centro da inquietação ideológico-moral do Brasil oitocentista (Schwarz, 2009, p. 128).

O fato é que os elementos modernos da civilização que foram adotados no Brasil por acordo entre elites passaram a funcionar, de fato, conforme outros pressupostos, como não poderia deixar de ser, em face da inexistência por aqui, nesse momento histórico, das mesmas condições sociais presentes em seu local de origem. Nesse ponto, Schwarz (2009, p. 131) cita o historiador Sergio Buarque de Holanda: “O resultado é que as fórmulas e palavras são as mesmas, embora fossem diversos o conteúdo e o significado que aqui passavam a assumir”.

Para Schwarz, trata-se, evidentemente, de transformar essa circunstância no problema a ser investigado. Trata-se de pensar o anacronismo positivamente, abandonando dualidades como original e cópia, moderno e atrasado, nacional e estrangeiro, dualidades das quais são tributárias tanto a busca de um Brasil autêntico, quanto a negação total de sua originalidade. Assim, a denúncia nesses termos do transplante cultural geraria como inconvenientes, fazendo um resumo da lista proposta por Schwarz:

- 1) Criar a ilusão que a imitação seja evitável.
- 2) Transformar um mal-estar da classe dominante em feição nacional.
- 3) Sugerir que as elites, beneficiárias do problema, sejam capazes de saná-lo.
- 4) Localizar a crítica na relação entre elite e modelo, quando o ponto decisivo está na segregação dos pobres, excluídos do universo da cultura contemporânea.
- 5) Sugerir que a solução estaria em deixar de imitar e não em dar acesso a todo povo às instituições modernas, ou seja, efetivar a democracia.

- 6) Pressupor que, em face da cópia, haveria um original que teria a precedência ou que a tradição local deixaria de ser uma cópia em razão da afirmação abstrata de que não haveria diferença entre original e cópia.
- 7) As oposições entre nacional e estrangeiro, original e imitado não permitem ver a parte do estrangeiro no próprio, a parte do imitado no original; também a parte original no imitado.

Para Schwarz (2009, p. 136), o que importa é perceber “a dimensão organizada e cumulativa do processo, a força potenciadora da tradição, mesmo ruim, as relações de poder em jogo, internacionais inclusive”. A questão da cópia é real se não for vista de forma dicotômica. Ela nasce de fato das condições da independência brasileira: não se trata de algo que possa ser eliminado ou superado pela criação de uma nova tradição a partir do nada. A solução é refletir sobre essa condição e acompanhar seus desenvolvimentos em sua especificidade, sem pensar o Brasil nem como falta nem como excesso a um original tomado como critério de julgamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica da ideologia da cópia por Roberto Schwarz, como dissemos acima, ajuda a perceber como uma crítica radical da razão feita em abstrato pode terminar por legitimar a sensação de inadequação das elites nacionais ao obscurecer as diferenças entre a origem europeia e os desenvolvimentos situados, influenciados por essa tradição. Ao dizer que a razão tenderia necessariamente para a barbárie, nega-se que a periferia seja capaz de fazer diferente, reforçando os preconceitos das elites em relação a si mesma e a seu próprio povo, considerado abstratamente como um todo sem diferenças e conflitos.

Ao situar a análise do nazismo na Alemanha e afirmar, também, a especificidade do direito alemão em relação à tradição inglesa e, depois, os potenciais efeitos emancipatórios de tradição inglesa nas colônias, Franz L. Neumann dá continuidade ao projeto original de Horkheimer para pensar a emancipação de maneira histórica e situada, sem deduzir de uma razão abstrata os destinos do mundo que a ela fazem alguma referência. Da mesma maneira, ainda que não haja espaço para analisar estes escritos aqui, Marcuse também termina por romper com essa postura ao pensar a especificidade da realidade dos Estados Unidos e o papel do movimento estudantil e de intelectuais nesse contexto.

É claro, não se trata simplesmente de adotar a posição contrária e imaginar que a realidade local esteja imune a problemas vividos alhures e que as soluções encontradas por

aqui sejam sem par. Muito menos imaginar que seja possível encontrar características nacionais puras que pudessem ser restauradas para nos colocar além de toda essa discussão. Trata-se, isso sim, de investigar de forma situada o potencial emancipatório da razão sem pressupor que a crítica desenvolvida na Europa ou nos Estados Unidos necessariamente se aplique em todos os espaços sociais, também sem pressupor que a atividade crítica na periferia possa oferecer respostas que ajudem a realizar a razão em outros espaços sociais.

REFERÊNCIAS

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

CARNAÚBA, Maria Érbia Cassia. **Teoria crítica e utopia**. Campinas: UNICAMP, Tese de Doutorado (mimeo), 2017.

HABERMAS, Jürgen. Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer, **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 21, n. 42, p. 273-293, 2007.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. *In*: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 31-75 (Os Pensadores).

MARCUSE, Herbert. Filosofia e Teoria Crítica. *In*: MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade v. 1**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 137-160.

MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**: coletânea de artigos de Herbert Marcuse. Organização de Douglas Kellner. São Paulo: UNESP, 1999.

MARCUSE, Herbert; NEUMANN, Franz L. Teorias da mudança social. *In*: MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**: coletânea de artigos de Herbert Marcuse. Organização de Douglas Kellner. São Paulo: UNESP, 1999b. p. 153-191.

MARCUSE, Herbert; NEUMANN, Franz L. Uma história da doutrina da mudança social. *In*: MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**: coletânea de artigos de Herbert Marcuse. Organização de Douglas Kellner. São Paulo: UNESP, 1999a. p. 139-152.

NEUMANN, Franz L. A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa, **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 109, p. 13-87, 2014.

NEUMANN, Franz L. **Behemoth**: The Structure and Practice of National Socialism. Oxford: Oxford University Press, 1942.

NEUMANN, Franz L. **O império do direito**: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

OLIVERA, Robespierre de. **O papel da filosofia na teoria crítica de Hebert Marcuse**. São Paulo: UNESP, 2012.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Fuga do direito**: um estudo sobre o direito contemporâneo a partir de Franz Neumann. São Paulo: Saraiva, 2009.

SCHWARZ, Roberto. **Cultura e política**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

YAMAWAKE, Paulo Henrique. **Caráter e antropologia em Max Horkheimer**. Campinas: UNICAMP, Tese de Doutorado (mimeo), 2015.