

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Sociologia

Marília Bueno

Humanismo ou barbárie?

Indivíduo e civilização nas teorias de Norbert Elias e Max Horkheimer

Marília Bueno

Humanismo ou barbárie?

Indivíduo e civilização nas teorias de Norbert Elias e Max Horkheimer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob orientação do Prof. Dr. Enio Passiani

CIP - Catalogação na Publicação

Bueno, Marília Pereira
Humanismo ou Barbárie? Indivíduo e civilização nas
teorias de Norbert Elias e Max Horkheimer / Marília
Pereira Bueno. -- 2021.
111 f.
Orientador: Enio Passiani.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. indivíduo. 2. civilização. 3. Norbert Elias. 4.
Max Horkheimer. I. Passiani, Enio, orient. II.
Título.

Marília Bueno

Humanismo ou barbárie?

Indivíduo e civilização nas teorias de Norbert Elias e Max Horkheimer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

São Paulo, 22 de fevereiro de 2021

Banca examinadora:

Raquel Andrade Weiss

Departamento de Sociologia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Tatiana Savoia Landini

Departamento de Ciências Sociais

Universidade Federal de São Paulo

Carlos Eduardo Sell

Departamento de Sociologia e Ciência Política

Universidade Federal de Santa Catarina

Para o vô Bito, melhor avô do mundo e para sempre a
pessoa mais adorável que já conheci.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família, que desde sempre deu absolutamente tudo que era necessário para o meu desenvolvimento intelectual, com amor e entusiasmo. Obrigada por sempre terem acreditado em mim e entendido a condição *sui generis* da adulta estudante/pesquisadora que tenho sido, me dando suporte e incentivo e comemorando cada vitória comigo. Agradeço em especial à minha mãe, Bel, que foi a mãe que qualquer pós-graduanda poderia querer ter. Esta dissertação não existiria sem você, e esta conquista também é sua.

Agradeço aos professores Tatiana Landini, Raquel Weiss e Carlos Eduardo Sell, primeiramente, por aceitarem contribuir para o meu trabalho e pela oportunidade de dialogar com professores que sempre me inspiraram. Agradeço também pela paciência e pela generosidade imensas que demonstraram durante os dias em que esta dissertação tanto custava a sair do forno. À Raquel agradeço ainda pelo carinho e pelos conselhos valiosos que tive o prazer de receber dela ao longo do mestrado.

Agradeço o prof. Mário Eufrásio, de quem fui monitora e que é uma das pessoas mais doces e inspiradoras que já conheci na vida, pelos ensinamentos e pelas conversas que sempre foram (e continuam sendo) um antídoto contra a amargura do dia a dia.

Agradeço aos amigos maravilhosos do *iminente grupo de estudos de teoria social* Artur Ruivo, Lucas Poli, João Messias, Pedro Grunewald, Rodrigo Sartori e Caio Melo. Vocês estão entre as pessoas mais inteligentes e talentosas que já conheci na vida, e eu sou muito grata a este grupo, com quem eu literalmente aprendi a estudar e com quem compartilhei um montante incalculável de conhecimento nos últimos anos – seja debatendo um texto, seja nas discussões exaltadas de madrugada pelos bares da vida.

Agradeço às minhas primas amadas Terená Kanouté e Larissa Lórien, que foram meu porto seguro e meu esteio nos últimos anos, com quem tenho compartilhado angústias, dúvidas, sonhos e aspirações acadêmicas e que ajudaram a tornar a minha quarentena um pouco mais suportável. À Terená agradeço também pelas valiosas discussões sobre racismo que sempre me impedem de recair no humanismo ingênuo.

Agradeço à minha amiga Ana Morbach, que há vinte anos está sempre presente nos momentos de aperto com uma disposição para ajudar e uma generosidade que beiram o inacreditável.

Agradeço aos amigos Diogo Corrêa e Gabriel Peters pelas oportunidades, pelo apoio, pelos conselhos, pelas intermináveis conversas no telefone sobre ideias, caminhos e agruras da vida acadêmica e pela parceria cujos frutos vou levar para a vida inteira.

Por fim, agradeço com todo carinho do mundo ao Enio, que foi muito mais do que eu poderia esperar de um orientador. Tenho certeza de que chegar ao fim do caminho pedregoso que foi este mestrado teria sido muito mais difícil sem ele, que sempre manteve um diálogo produtivo e tolerante comigo, adicionando conhecimento ao meu mas também respeitando minhas ideias divergentes, me incentivando e acreditando em mim em cada pequeno passo que dei nesse caminho. Agradeço também por ser um ser humano incrível que me mostrou que é possível ser um intelectual crítico e lúcido e, mesmo nos tempos mais sombrios, ainda assim não perder a ternura.

Da sociedade real em que estamos nós, nos transportamos, pelo pensamento, para a sociedade ideal, rendemos a ela nossa homenagem quando nos curvamos diante da dignidade humana em nós, quando declaramos agir por respeito a nós mesmos.

Henri Bergson

Resumo

Esta dissertação é resultado de um estudo sobre os conceitos de indivíduo e civilização nas teorias de Norbert Elias e Max Horkheimer. Por meio da reconstrução de influências teóricas e pressupostos ontológicos e epistemológicos, esses dois autores – que viveram no mesmo contexto histórico e são herdeiros da mesma tradição de pensamento – são colocados lado a lado de forma dialógica, com o objetivo de identificar possíveis convergências e divergências no que diz respeito ao tratamento dado a esses conceitos por cada um deles.

A abordagem das teorias é feita a partir da ferramenta heurística do tripé civilizacional, formulada com elementos encontrados nas duas teorias e que permite a aproximação entre elas. Esse tripé é composto pelo surgimento (e robustecimento) de um aparelho de controle internalizado pelo indivíduo, pelo controle social exercido pelas instituições e pela dominação progressiva da natureza, que formam uma tríade de controles que caracterizaria, para ambos, a dinâmica do Ocidente – a dinâmica de desenvolvimento da civilização e do indivíduo. A investigação partiu da hipótese de que o indivíduo estaria presente como uma categoria normativa, ou seja, como uma camada de *dever ser* – um indivíduo que existe como ideia e incorpora as promessas da modernidade – pressuposta nas teorias dos autores, enquanto a civilização é tratada na dimensão do *ser*. Desse modo, o intuito da pesquisa foi investigar os diagnósticos do processo civilizador elaborados por esses autores de modo a avaliar em que medida cada um deles considera que esse processo teria ensejado as condições de possibilidade da realização concreta e universal desse indivíduo ideal.

Palavras-chave: Indivíduo. Civilização. Norbert Elias. Max Horkheimer.

Abstract

This dissertation results from a study on the concepts of individual and civilization in the theories of Norbert Elias and Max Horkheimer. Through the reconstruction of theoretical influences and ontological and epistemological assumptions, these two authors – who lived in the same historical context and are heirs of the same tradition of thought – are placed side by side in a dialogical way, to identify possible convergences and divergences regarding the treatment given to these concepts by each of them.

The theories are approached using a "civilizational tripod" heuristic tool, formulated with elements found in both theories and which allows for an approximation between them. This tripod is composed by the emergence (and strengthening) of a control apparatus internalized by the individual, by the social control exercised by institutions, and by the progressive domination of nature, which form a triad of controls that would characterize, for both, the dynamics of the West – the development dynamics of civilization *and* the individual. The investigation started from the hypothesis that the individual would be present as a normative category, that is, as a layer of *ought to be* – an individual that exists as an idea and incorporates the promises of modernity - presupposed in the authors' theories, while civilization is treated in the dimension of *being*. Thus, the purpose of the research was to investigate the diagnoses of the civilizing process elaborated by these authors to evaluate to what extent each of them considers that this process would have provided the conditions of possibility for a concrete and universal realization of this ideal individual.

Keywords: Individual. Civilization. Norbert Elias. Max Horkheimer.

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico – Brasil.

SUMÁRIO

Lista de siglas das principais obras	13
1 Introdução.....	14
1.1. Consideração metodológica.....	21
1.2. O indivíduo como categoria normativa	23
1.3. A civilização como categoria analítica	27
2 Alguns elementos da filosofia de Kant	29
3 Genealogia teórica.....	35
3.1. Kultur e Zivilisation.....	38
3.2. Tempestade e ímpeto	41
3.3. Primeiros passos da sociologia alemã.....	45
4 Dançando à beira do abismo	50
4.1. <i>Bildungen</i>	50
4.2. A queda do império guilhermino	55
4.3. Interlúdio democrático	58
5 Indivíduo e civilização	63
5.1. O tripé civilizacional.....	63
5.2. A construção social do indivíduo.....	69
5.3. Secularização e crise da razão.....	74
5.4. A síntese satânica entre razão e natureza.....	79
5.5. Trem desgovernado.....	81
5.6. Do controle social ao autocontrole	83
5.7. Processos descivilizadores	86
5.8. O absurdo do destino individual	89
6 Humanismo ou barbárie? Considerações finais	94
Bibliografia.....	105

Lista de siglas das principais obras

Norbert Elias:

PCI: *O processo civilizador*, vol. I

PCII: *O processo civilizador*, vol. II

SI: *Sociedade dos indivíduos*

OA: *Os alemães*

IS: *Introdução à sociologia*

NE: *Norbert Elias por ele mesmo*

Max Horkheimer:

ER: *Eclipse da razão*

DE: *Dialética do esclarecimento*

Max Horkheimer e Theodor Adorno:

TC: *Teoria crítica I*

TBS: *Temas básicos de sociologia*

Immanuel Kant:

FMC: *Fundamentação da metafísica dos costumes*

IHU: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

1 INTRODUÇÃO

Norbert Elias e Max Horkheimer se conheceram muito pouco. Em algumas ocasiões, Elias declarou que, embora tenham trabalhado no mesmo prédio, a interação entre eles pouquíssimas vezes teria ido além de um polido *guten Morgen* trocado no elevador (Heerikhuizen, 2015). Tendo iniciado sua carreira como sociólogo em Heidelberg, Elias chegou a Frankfurt em 1930 junto com o professor Karl Mannheim – de quem era assistente –, e ambos passaram a lecionar no departamento de sociologia da Universidade de Frankfurt, que ocupava então o andar térreo de um prédio localizado na Viktoriaallee, 17. O prédio em formato de cubo, projetado no estilo *Neue Sachlichkeit*, que começava a ganhar destaque nos círculos de vanguarda de Weimar (Gay, 1978, p. 140) havia sido construído para abrigar o célebre *Institut für Sozialforschung*, fundado em 1924 (Jay, 2008, p. 47). Naquele mesmo ano, Horkheimer assumiria a diretoria do instituto; em seu discurso de posse, ele exaltaria como objetivo final do trabalho do instituto “a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são apenas indivíduos, mas membros de uma sociedade” (Horkheimer apud Held, 2017).

Enquanto diretor do instituto, Horkheimer chefiou um grupo de pesquisa que aglutinava intelectuais de diversas áreas do conhecimento – entre os quais havia filósofos, sociólogos, historiadores, psicólogos, antropólogos e cientistas políticos, entre outros – em uma empreitada que buscava sintetizar as contribuições de cada uma dessas áreas em uma teoria que desse conta de alguns problemas considerados seminais por esses autores, fundando assim o que mais tarde ficaria conhecido por Teoria Crítica. Norbert Elias, que não tinha grande interesse no trabalho da Escola de Frankfurt¹, trilhou seu próprio caminho. Nas poucas vezes em que falou com Horkheimer, perguntou apenas sobre o uso da biblioteca do Instituto e outras questões da mesma ordem (Hahn, 1982). Não houve qualquer tipo de diálogo de ordem teórica – mesmo que ocupassem o mesmo prédio e frequentassem círculos próximos, parece não ter havido qualquer tentativa de cooperação e trabalho conjunto entre eles. Mesmo assim, ao final, Elias desenvolveu uma teoria que, sem que tivesse qualquer influência direta dos estudos do Institut, acabou por sintetizar conhecimentos das mesmas áreas, dialogando com as mesmas influências e buscando responder questões similares.

¹ A falta de entusiasmo, aparentemente, era recíproca: nos raros momentos em que membros da Escola de Frankfurt tiveram algum contato com a teoria de Elias, não demonstraram qualquer interesse por sua abordagem (Elias e Benjamin, 1998; Bogner, 1987).

Havia, por trás dessa falta de diálogo aparente, uma forte disputa teórica entre Mannheim, de um lado, e os pesquisadores do Institut, de outro, que em certa medida Elias acabou herdando (Elias, 2009; Hahn, 1982). Essa disputa remonta a um acontecimento que precede em poucos meses a nomeação de Horkheimer para a diretoria do Institut – nomeação que havia sido resultado de uma liderança na prática, exercida por ele desde o início², pois na época Horkheimer era ainda uma *estrela em ascensão*, com pouca projeção na comunidade acadêmica (Jay, 2008, p. 63). Sua produção intelectual – sua *Habilitation* e três ou quatro artigos – contava com apenas um artigo de maior repercussão: uma resenha publicada na revista do Institut, do livro *Ideologia e Utopia*, com o título *Neuer Ideologiebegriff? (Um novo conceito de ideologia?)* (Wiggershaus, 2002, p. 69). Nela, Horkheimer tecia duras críticas à *magnum opus* de Mannheim, poucos meses antes de se tornar seu colega³. Por isso, quando Elias chegou com Mannheim a Frankfurt – portanto, antes mesmo que ele e Horkheimer se conhecessem – a disputa que envolvia os nossos então jovens pesquisadores já estava instaurada. A reconciliação entre esses dois lados nunca chegou a acontecer. Mesmo décadas depois, com o Institut vivendo uma fase totalmente diferente⁴, Mannheim continuaria a ser apresentado como antípoda da teoria crítica, enquadrado como elitista, positivista e acrítico, e a atribuição do título de *inimigo ideológico* por Horkheimer e Adorno nunca foi revogada (Barboza, 2012, p. 111)⁵. Elias, que nas décadas seguintes ganharia pouca projeção, aparentemente não foi mais lembrado por eles⁶ – um fato que não passou despercebido por Elias e foi inclusive mencionado por ele no discurso proferido na cerimônia em que foi laureado com o Theodor-W.-Adorno-Preis conferido pelo próprio Institut em 1977 (Elias, 2009).

² Quando o Institut foi criado, em 1923, seus fundadores julgaram prudente que ele tivesse algum tipo de filiação à Universidade de Frankfurt. Para estabelecer esse vínculo, foi firmado um acordo com o Ministério da Educação em que a direção do Institut deveria caber a um catedrático da universidade. Nessa data, Horkheimer, Pollock e Weil ainda não possuíam o título necessário, então ficou acordado que um professor da universidade ocuparia o cargo até que um dos três pudesse fazê-lo (Jay, 2008, p. 45)

³ Embora comandassem grupos de pesquisa diferentes e não tenham travado diálogo direto, Horkheimer, Adorno e Mannheim participavam juntos do *Kränzchen*, um círculo de debates que se reunia regularmente e não era associado a nenhum dos dois grupos, mas contava com membros de ambos (Jay, 2008, p. 62; Wiggershaus, 2002, p. 142).

⁴ Refiro-me ao contexto posterior à Segunda Guerra Mundial, momento em que o *Institut für Sozialforschung* havia sido refundado na Universidade de Columbia, em Nova York, depois que seus membros foram obrigados a migrar para lá.

⁵ “Independentemente da forma como a sociologia do conhecimento de Mannheim foi “desmascarada” pelo Instituto de Pesquisa Social (como idealismo, positivismo ou relativismo): ela sempre foi combatida como uma ‘teoria tradicional’, como uma teoria que apenas investiga a realidade, sem criticá-la ou preocupar-se com um futuro melhor” (Barboza, 2012, p. 112).

⁶ Talvez sirva de ilustração o fato de que, quando se mencionou em aula a correspondência que Benjamin trocou com Elias, referiu-se a uma carta de Benjamin a um destinatário desconhecido (Adorno, 2008, p. 340).

Mas essa convivência pouco amistosa não duraria muito tempo. Naquele momento, a Alemanha vivia um momento bastante peculiar: a República de Weimar, que foi desde o início marcada por polarizações e revolucionamentos constantes dos fatos concernentes à vida cotidiana, chegava a seus últimos anos de existência. Se por um lado havia uma notória efervescência cultural, que teve em Frankfurt, na época, o principal polo do pensamento social da Alemanha, nas outras esferas a vida caminhava em direção ao abismo. O ambiente intelectual era permeado por uma livre e diversificada circulação de ideias e vivia-se até mesmo certa euforia em relação às grandes realizações culturais e intelectuais que, acreditavam os intelectuais e artistas da época, estariam por vir (NE). Esse quadro, no entanto, contrastava profundamente com a sociedade que estava fora dos muros das universidades e cafés: a hiperinflação decorrente primeiro dos desdobramentos da guerra e do Tratado de Versalhes, depois da Crise de 29, obrigava os alemães a reverem constantemente seus hábitos de consumo (Gay, 1978; Ringer, 2000). Enquanto isso, no plano político e social, a república democrática recém instaurada lutava para resistir a uma série de tentativas de ataque institucional, em um país onde crescia uma polarização que pendia acentuadamente para uma forma muito virulenta de conservadorismo e, principalmente, onde a violência cada vez mais aberta ocupava o espaço público.

Motivados principalmente por um discurso hipernacionalista, xenofóbico, antiliberal, antirrepublicano e anticomunista, além de cada vez mais antisemita, grupos paramilitares se proliferavam pelas cidades, invadindo reuniões, bares e teatros, enfrentando grupos comunistas e socialdemocratas em embates violentos. Enquanto o Estado vinha perdendo, progressivamente, o monopólio do poder, cada vez mais alemães clamavam por um homem forte que pudesse exercer esse poder (NE, p. 68). Nesse ínterim, o partido nazista ascendeu ao poder com forte apoio popular (NE; Ringer, 2000).

É importante observar que Norbert Elias e Max Horkheimer, assim como Mannheim e a maioria dos membros da Escola de Frankfurt, eram judeus. Portanto, por mais imersos que pudessem estar no idílico caldeirão dialógico em que se misturavam os círculos intelectuais da época, aos poucos perceberam a grave ameaça que pairava sobre suas cabeças. Conforme a ameaça crescia, esses e muitos outros intelectuais da época se viram obrigados a deixar a Alemanha rumo a destinos em que suas vidas e integridades estariam preservadas. Elias foi primeiro para a França, onde viveu por dois anos, para depois estabelecer-se na Inglaterra – onde àquela altura já vivia Mannheim. Horkheimer, após uma breve passagem por Genebra, rumou para Nova York onde, junto com Adorno e outros companheiros do grupo de pesquisa,

refundou o Institut, filiado à Universidade de Columbia. A filial ultramar do instituto vigorou até 1951, quando retornou a Frankfurt – ao mesmo endereço, onde funciona até hoje. Já Elias se afastou de Mannheim no exílio (NE, p. 72) e seguiu uma trajetória bastante solitária, tendo lecionado em diversas cidades da Inglaterra, em Gana e na Holanda. Ele só retornaria a Frankfurt em 1977, quando recebeu o prêmio concedido a ele pelo Institut.

Atentemos, no entanto, para o que ocorreu no interior do meio intelectual de Frankfurt antes que tivesse lugar essa terrível diáspora. Uma leitura cuidadosa das obras de Norbert Elias e Max Horkheimer pode nos auxiliar no mapeamento das influências de cada um e mostrar que eles possuem em comum não apenas o fato de terem frequentado os mesmos círculos intelectuais ou o de dialogarem e trazerem para suas obras, muitas vezes, elementos dos mesmos autores, mas também o fato mais geral de serem os autores aqui citados herdeiros de uma mesma tradição de pensamento – a tradição alemã, que remete a Kant, Fichte, Schleiermacher, Dilthey e tantos outros, e vai além da geração aqui abordada (Oppenheimer, 1932; Aron, 1964). Podemos dizer que em ambos a teoria psicanalítica de Freud (Rouanet, 1986; Heinich, 2001; Nobre, 2013, p. 39; Lahire, 2013, p. 75) veio se juntar às teorias sociológicas de Marx, Weber, Simmel e até mesmo Mannheim, dialogando com elementos principalmente das filosofias de Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche, apenas para citar as influências mais marcantes. Os aspectos que possuem em comum vão muito além do que seria plausível abordar no escopo de uma dissertação; por isso, irei ressaltar o tema específico que fez – assim como o contexto intelectual e histórico em que estavam inseridos, também fundamental para os objetivos da pesquisa – com que fossem essas duas abordagens as selecionadas para este estudo. Tanto Elias quanto os pensadores associados ao Institut elaboraram interpretações a respeito da gênese do indivíduo moderno e seu lugar e condição no processo de desenvolvimento da civilização ocidental, e o fizeram não apenas em uma mesma época e lugar, mas também no singular momento em que havia uma polarização gritante entre as ideias que povoavam suas teorias e os fatos que os cercavam, às vésperas da instauração de uma barbárie sem precedentes e poucos anos antes da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em que muitas dessas ideias se cristalizaram num documento que buscava reconciliar os dois lados dessa polarização.

Sendo assim, o propósito desta pesquisa foi abordar o tratamento dado a esses conceitos por Norbert Elias e pela Escola de Frankfurt, de forma geral, mas que neste estudo foi representada por Max Horkheimer em particular. Horkheimer foi selecionado entre os autores do Institut pela atenção especial dada em sua obra ao que chamarei de “tripé civilizacional”,

noção que será elucidada mais adiante⁷. Tal desenho de abordagem teve como ponto de partida o objetivo de, ao examinar especificamente as interpretações elaboradas por cada um desses autores, contribuir para o entendimento da questão de como teria se desenvolvido, no interior do processo histórico da modernidade, a realização concreta de um ideal do homem como indivíduo construído ao longo dos séculos até chegar à definição contemporânea, como a conhecemos hoje. Ou seja, a proposta (explicada em termos que não são os dos próprios autores) é entender em que medida cada um deles teria interpretado a experiência histórica do Ocidente como o sucesso ou a falência desse modelo.

A intenção da investigação foi a de, a partir de uma análise comparativa, contribuir para uma maior compreensão do modo como cada um desses autores teria elaborado seu diagnóstico do assunto em um contexto em que a consolidação da modernidade via seus (pretensos) fundamentos serem postos à prova. É sempre fundamental ter em mente que boa parte das obras aqui abordadas foram escritas imediatamente antes ou durante a Segunda Guerra Mundial, e que tanto Elias quanto Horkheimer eram judeus vivendo na Alemanha durante a ascensão e consolidação do nazismo – um período, resalto, em que suas próprias existências estavam diante de grave ameaça. Portanto, não apenas esses autores especificamente, mas boa parte dos integrantes dos círculos intelectuais que frequentavam estava buscando produzir teorias àquele respeito sob a pressão da constante ameaça que os circundava, de forma que é possível entender que suas próprias identidades estavam profundamente imbricadas com aquilo que buscavam explicar.

Além desses elementos, é importante apontar também que foi como reação a esses mesmos fenômenos que a humanidade se viu diante da necessidade de promulgar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948 (Comparato, 2001, p. 226) – e as formulações presentes nessa declaração expressaram, fundamentalmente, a cristalização de ideias que permeavam os ambientes intelectuais da época – ideias que, de acordo com Comparato, estiveram latentes nas discussões teóricas e nos sistemas educacionais desde que a Revolução Francesa proclamara os valores supremos da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens (Comparato, 2001, p. 226). Sendo assim, há de se deduzir que nossos autores não estiveram isentos do diálogo com essas questões (embora a maioria dos textos aqui abordados

⁷ Outros pensadores da Escola de Frankfurt deram contribuições bastante relevantes para as questões que serão aqui abordadas. Entre elas podemos destacar, por exemplo, a obra de Marcuse, *Eros e civilização*, além do estudo publicado por Adorno, *A personalidade autoritária*. Certamente uma pesquisa que incorporasse elementos das obras desses colegas como complementos da abordagem de Horkheimer resultaria em uma contribuição muito mais robusta. No entanto, julguei que seria impossível dar conta dessa tarefa no período de uma pesquisa de mestrado. Por isso, tive que optar por omitir alguns pontos que poderiam ser considerados fundamentais mesmo em uma pesquisa focada especificamente no pensamento de Horkheimer.

tenham sido produzidos antes daquela declaração). Diante de tal constatação, entendo que tanto suas teorias quanto a declaração em si podem ser consideradas, em certa medida, expressões diversas do mesmo processo, que por sua vez é o próprio processo histórico que eles abordam.

Assim, Elias e Horkheimer não apenas compartilharam a herança teórica e o contexto histórico e intelectual, mas também debruçaram-se, muitas vezes, sobre os mesmos temas. Em suas tentativas de formular diagnósticos consistentes da modernidade, ambos fundaram suas obras sobre a análise dos principais aspectos do Iluminismo⁸ (ou do Esclarecimento, a depender da tradução) (SI, p. 135; DE, p. 17). No bojo dessa análise, abordaram o desenvolvimento da subjetividade moderna, o surgimento (e robustecimento) de um aparelho de controle internalizado pelo indivíduo, o controle social exercido pelas instituições e a dominação progressiva da natureza formando uma tríade que caracteriza a dinâmica do Ocidente, com especial atenção para elementos como o exercício do poder, as dinâmicas de geração de violência e barbárie ou de paz social. Em outras palavras, buscavam elaborar um modelo e um diagnóstico dos rumos da civilização (PCI, p. 13; OA, p. 270; Mennell, 2001, p. 163; DE, p. 15; Chiarello, 2011, p. 84). No entanto, para cada um desses temas, elaboraram explicações tão distintas quanto é possível de se fazer partindo de tantos pontos em comum – embora não se esteja aqui, em nenhum momento, afirmando que suas teorias seriam opostas.

Para que fosse possível obter um entendimento mais sólido das contribuições de ambos para a discussão da inter-relação entre os conceitos de indivíduo e de civilização, busquei desenvolver uma abordagem de suas teorias que permitisse identificar pontos de convergência e de divergência em suas formulações por meio de uma reconstrução que elucidasse seus principais pressupostos. Com essa abordagem, tive como proposição elaborar uma exposição suficientemente sólida dos dois conceitos em questão no interior das obras de cada um deles para que a partir disso fosse possível produzir uma comparação entre eles que elucidasse a resposta de cada um para a questão de fundo que conduzia a pesquisa: *afinal, para Elias e para Horkheimer, em que medida é possível interpretar o processo da civilização ocidental como o surgimento das condições de possibilidade da existência concreta do indivíduo moderno?*

Essa proposta de investigação foi concebida com base no entendimento mais amplo de que esse conceito de indivíduo, desenvolvido historicamente ao longo dos últimos séculos, é uma categoria basilar para se compreender a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o

⁸ Nas obras dos autores da Escola de Frankfurt para o português, geralmente o termo “Aufklärung” é traduzido como “Esclarecimento”, embora o termo consagrado em nossa língua seja “Iluminismo”. Sendo assim, optei por padronizar o termo como “Iluminismo”, excetuando-se as citações diretas em que “Esclarecimento” seja mencionado.

de civilização, para ponderar a respeito de sua viabilidade concreta. Para dar fundamento a tal noção, podemos tomar como referência, a título de ilustração, o texto em que Michelle Perrot descreve essa declaração como o *trunfo do indivíduo*, uma vez que seria o marco de um processo em que “o cidadão conquista lentamente a plenitude de seus poderes” (Perrot, 1992, p. 415). A premissa de que parti, portanto – sem no entanto ter a pretensão de confirmar ou não seu valor de verdade – foi a de que esse indivíduo⁹ abordado pela teoria social seria a própria noção de “pessoa humana” que fundamenta os direitos humanos; portanto, é a esse *trunfo* que me refiro quando questiono a respeito da concretização das condições de possibilidade da existência desse indivíduo.

Essa premissa estava baseada na percepção de que o processo que originou o indivíduo é o mesmo que produziu a necessidade – e a possibilidade – dos direitos humanos. A aura de atemporalidade e eternidade atribuída a esse indivíduo é um dos pontos centrais das argumentações dos autores. Ele aparece como uma categoria tão corriqueira, tão óbvia, que parece na maioria do tempo um termo que prescinde de uma definição, que não demanda uma reflexão mais aprofundada. O ser individual e individualizado como centro da autopercepção é algo tão consolidado na identidade ocidental contemporânea que acaba sendo tomado como algo dado, como se sempre tivesse sido dessa maneira, quando na realidade ele é circunscrito a um tempo histórico – ou, nas palavras de Elias (1994, p. 108), a um *Zeitgeist*. E compreender a gênese desse indivíduo demanda retomar os atributos que foram sendo incorporados, as condições que o criam e que são criadas por ele lógica e historicamente. Por isso essa compreensão também está relacionada àquela percepção sobre os direitos humanos. Podemos pensar, por exemplo, na definição de Norberto Bobbio, para quem essa gênese é o processo que cria a necessidade e o anseio por novos direitos e liberdades e é concomitantemente marcado por lutas por essas liberdades contra poderes tradicionais:

(...) os direitos não nascem todos de uma vez. Eles nascem quando devem ou podem nascer. Nascem quando o aumento do poder do homem sobre o homem — que acompanha inevitavelmente o progresso técnico, isto é, o progresso da capacidade do homem de dominar a natureza e os outros homens — ou cria novas ameaças à liberdade do indivíduo ou permite novos remédios para as suas indigências (Bobbio, 2004, p. 9).

Bobbio afirma que os direitos humanos nascem na medida em que se desenvolvem o controle do homem sobre os outros homens e sobre a natureza. Em Elias e Horkheimer, esse

⁹ Os conceitos de indivíduo de cada um dos autores, é claro, não são idênticos. A referência no singular se deve ao fato de que há, antes das especificidades que serão tratadas mais adiante, uma base conceitual comum que é a ideia de indivíduo mais usual na teoria sociológica.

controle sobre a natureza é, nesse contexto, entendido também como controle sobre uma natureza interna – ou autocontrole. Sendo assim, podemos entender que tanto a gênese do indivíduo quanto o surgimento da necessidade e a afirmação dos direitos humanos ocorrem no interior da dinâmica do já mencionado *tripé civilizacional*. “Tripé civilizacional” como me refiro a um fenômeno que possui diversos nomes (e formas) tanto nas teorias dos dois autores abordados como em muitas outras que tratam do mesmo tema. Trata-se do tripé que sustenta e conduz o processo civilizacional aqui analisado, que é composto pelo controle social (por meio das instituições), pelo controle (do homem) sobre a natureza e pelo autocontrole. O desenvolvimento crescente e entrelaçado dessas três formas de controle seria, para ambos, a trama do desenvolvimento da civilização em si mesma. Portanto, entendo que o modo como cada autor interpreta esse tripé é a espinha dorsal de sua leitura da civilização, e será a referência usada para tratar suas teorias.

1.1. Consideração metodológica

O estudo cujos resultados irei expor a seguir é de ordem eminentemente teórica. Para o objetivo aqui delimitado, optei por uma investigação majoritariamente interna dessas teorias, ou seja, uma leitura propriamente das intenções teóricas mais do que uma sociologia das sociologias dos autores. A investigação foi feita em três níveis, que aqui serão apresentados de forma entrelaçada e interdependente. O primeiro foi o nível conceitual: a etapa da investigação em que busquei elaborar definições o mais aprofundadas possível dos conceitos mobilizados pelos autores, especialmente a dos dois conceitos que dão título a este projeto. O segundo nível foi o da ordem lógico-estrutural, ou seja, uma reconstrução interna das obras dos autores e de comentadores de modo a apreender a lógica argumentativa proposta por eles – suas hipóteses, objetivos e premissas. Por fim, busquei ainda fazer uma reconstrução dos pressupostos metateóricos que precedem as obras e se fazem presentes nelas, e nisso incluo tanto as influências do contexto quanto as “pressuposições ontológicas, epistemológicas, normativas e antropológicas” (Vandenberghe, 2013, p. 21).

A abordagem que fiz no nível conceitual incluiu, evidentemente, uma interpretação extraída das leituras dos textos utilizados. A partir de um esquema comparativo elaborado por meio de um mapeamento dos termos usados pelos autores quando se referiam aos conceitos em questão, busquei formular *tipos ideais* desses conceitos na obra de cada um dos autores. Esses tipos, no entanto, não irão aparecer aqui como uma ferramenta epistemológica atribuída aos

próprios autores, como se estes os tivessem proposto dessa forma. Eles foram, antes, modelos heurísticos elaborados com o fim de abordar o tratamento dado por eles aos conceitos.

Em relação ao nível lógico-estrutural das teorias, eu primeiramente analisei a bibliografia por meio do método de leitura estrutural, conferindo especial atenção à coerência e à lógica interna dos argumentos, buscando dessa forma ter a apreensão mais completa possível da estrutura interna dos textos (Macedo Júnior, 2007, p. 5). Para desenvolver a análise interna busquei reconstruir as estruturas argumentativas dos autores, refazendo “os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando a resultados que, não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros” (Goldschmidt, 1963, p. 3). Ou seja, antes de qualquer julgamento, foi necessário reconstruir as teorias internamente em suas pretensões de verdade – pois o método de leitura estrutural recomenda que se suspenda, provisoriamente, “o juízo sobre a validade substantiva das proposições, e antes atentar para a sua coerência e lógica interna do texto a cuja análise submete” (Macedo Júnior, 2007, p. 6). Posteriormente, uma análise intertextual auxiliou numa apreensão mais abrangente dos sistemas conceituais elaborados pelos autores, cujo intuito era encontrar pontos de convergência e de divergência entre eles.

Portanto, a princípio abordei as teorias conforme as intenções de seus autores (Goldschmidt, 1963, p. 2). Porém, pela própria natureza do conteúdo estudado, em nenhum momento pude prescindir das referências aos contextos históricos e intelectuais em que as teorias foram produzidas, uma vez que estes são elementos fundamentais da construção dessas teorias – não apenas porque a condição pessoal dos autores nesse contexto tão particular forneceu a ambos um *background* social (Gomes Neto, 2018, p. 13) que os colocou, em termos intelectuais, em lugar privilegiado para observar as categorias aqui abordadas, mas também porque a pesquisa consistiu, em alguma medida, em elucidar a gênese sócio-histórica das noções que originaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos (Bobbio, 2004; Comparato, 2008). Levei em consideração o fato de que, ao abordarem o tema da civilização, ambos se inserem na discussão desse mesmo contexto, em que a diferença entre civilização e *Kultur* era considerada um traço distintivo da própria autoimagem dos alemães. Portanto, abordar suas teorias sem apontar, mesmo que brevemente, para o processo de *formação* desses autores, dentro da tradição em que se inserem, teria sido não apenas menos frutífero como

também, de certa forma, contraditório – pois, conforme observa Fritz Ringer (2000, p. 95), a própria ideia de *formação* (*Bildung*) estava intrinsecamente ligada à de *Kultur*¹⁰.

Por fim, foi necessário ainda abordar as obras dos autores por meio de reconstruções metodológicas – buscando elucidar os pressupostos metateóricos (os recursos lógicos, ontológicos e epistemológicos) que sustentam suas teorias (Oliveira Filho, 1976, p. 265). É claro que essas reconstruções não pretenderam ser exaustivas, ou seja, não se tratava de uma tentativa de dar conta da totalidade dos quadros metateóricos sobre os quais se ergueram as teorias. Com um objetivo muito mais modesto, eu pretendia, com essa reconstrução, explicitar os pressupostos específicos que me ajudariam a investigar o problema e as hipóteses já mencionadas.

Recordo que as tipificações dos conceitos nas teorias dos autores, assim como os três níveis acima descritos, não estarão expostos na dissertação de forma explícita e compartimentada. Eles foram, antes, procedimentos de pesquisa que foram incorporados à estrutura argumentativa do texto elaborado a partir dela, de modo a sustentar cada ponto abordado.

1.2. O indivíduo como categoria normativa

O estudo que irei expor aqui não se pretende, é claro, uma investigação a respeito das condições de realização do sujeito dos direitos humanos em si mesmas. Na realidade, esse sujeito esteve presente na pesquisa como um suposto pano de fundo que eu entendia ser comum aos autores e ao seu contexto histórico e intelectual como um todo, mesmo porque a declaração desses direitos só viria ocorrer em 1948, ou seja, como corolário histórico do desenvolvimento dessa concepção. A investigação do modo como dois autores importantes desse campo temático trataram a questão, então, é um pequeno passo no tratamento da questão em si.

Entender o modo como a modernidade molda seus indivíduos significa entender de que modo convergem a promessa dessa modernidade – de realização da tão imaginada humanidade

¹⁰ A questão dos empregos dos termos *Zivilisation*, *Kultur* e *Bildung* na língua alemã – termos estes que estão tão ligados à tradição da Alemanha e não possuem traduções exatas para o português – está inteiramente entrelaçada com a própria discussão aqui proposta e será discutida de forma mais aprofundada no capítulo 3. Para a forma como tal questão está aqui exposta, basta que entendamos que falar da “formação” (*Bildung*) dos autores é explicar seus próprios desenvolvimentos enquanto indivíduos e, ao mesmo tempo, falar da forma como se desenvolveram suas capacidades de entendimento da realidade. Conforme explicado por Fritz Ringer (2000, p. 95), “*Bildung* significa formar a alma por meio do ambiente cultural”.

universal – e as possibilidades abertas por ela para essa realização. Esse indivíduo, o da Ideia, que existe como horizonte e como discurso, estaria pressuposto nas teorias dos dois autores aqui tratados enquanto elemento de uma doutrina moral que transpassa a modernidade, mas não necessariamente como categoria existente na realidade concreta. O processo histórico de desenvolvimento de civilização está presente como objeto de apreciação no sentido de que, como lócus de existência desse indivíduo, sua realização objetiva deveria ser aproximada (ou comparada), na análise, das condições de existência do indivíduo como ideia. Enquanto doutrina moral, a realização dessa concepção estaria subentendida na teoria de ambos como um pressuposto normativo – mesmo que nem sempre de forma tão explícita. Ou seja, ainda que eles não tenham pretendido, em suas formulações, propor uma saída normativa para essa realização, haveria sempre uma camada de *dever ser* subjacente a suas exposições do processo histórico tratado na dimensão do *ser*. Partindo desse entendimento, seria possível afirmar que um suposto e eventual triunfo do projeto da modernidade – se é que posso colocar nesses termos – consistiria, para os dois, na viabilização da realização concreta e universal de um indivíduo ideal, no reencontro entre o existente e o dever ser¹¹.

Portanto, parti do pressuposto de que a humanidade universal enquanto conceito estaria pressuposta nas obras de ambos. Essa afirmação, que pode parecer bastante óbvia a princípio, torna-se questionável se colocada na perspectiva mais ampla do atual quadro epistemológico e antropológico da teoria social. Esse assunto não será desenvolvido a contento ao longo da dissertação. Entretanto, creio ser necessário definir em linhas gerais em que posição entendo que os autores podem estar localizados nessa discussão.

A ideia geral de humanidade universal é citada esporadicamente por Elias ao longo de sua obra (por exemplo em SI e IS), e também de forma mais indireta por Horkheimer (1984). Elias refere-se à natureza humana como sendo uma só, pertencendo à humanidade enquanto espécie, sobre a qual recaem características universais, e são justamente essas características que proporcionam a variabilidade – principalmente cultural – observada nas diferentes sociedades humanas que ele estudou. Para ele, essas características são as responsáveis pela viabilidade da história e, conseqüentemente, do próprio processo civilizador. E o que Elias entende por *natureza humana* é justamente o seu alto grau de maleabilidade, que produz a condição de que o homem possui um grau de moldagem por meio do processo de socialização

¹¹ Ressalto que é a realização concreta de seus próprios conceitos de indivíduo, e não um indivíduo em abstrato, que está no horizonte normativo das teorias deles.

sem paralelos na natureza não-humana. Ele esboça brevemente sua concepção a respeito da seguinte forma:

Por natureza – por constituição hereditária do organismo humano –, o comportamento do homem, mais do que qualquer comportamento de outros seres vivos, é menos dirigido por pulsões inatas e mais orientado por impulsos modelados pela experiência e pelo conhecimento individuais. Devido à sua constituição biológica, não só é verdade que os homens estão mais *aptos* a aprender a controlar o seu comportamento do que qualquer outra criatura, como também que o seu comportamento *deve* trazer a marca daquilo que aprenderam (IS, p. 118).

A partir disso podemos entender que a ideia de humanidade universal está presente na obra de Elias enquanto base para a variabilidade social: o homem eliasiano é *universalmente variável*.

Já em Horkheimer essa noção aparece de forma mais oblíqua. O autor afirmava que ela existe como Ideia, mas colocá-la como já realizada consistiria em uma *apologia do existente* (DE, p. 140), ou, como formula Sérgio Paulo Rouanet, reafirma o Existente unidimensional, que é uma falsa consciência própria de seu tempo histórico: a “incapacidade de distinguir a realidade devido à cegueira socialmente necessária da ideologia” (Rouanet, 1986, p. 73), produzida por uma “síntese unidimensional em que a realidade se confunde com a utopia” (Rouanet, 1986, p. 73). No entanto, se a figura do ser humano abstrato existe como Ideia, eu entendia, a princípio, que ela poderia existir nas ideias de Horkheimer, já que seu critério de verdade não parecia depender da “facticidade bruta do existente” (Rouanet, 1986, p. 103), ou, como explica Rouanet: “a verdade não é uma relação com a natureza, mas com a história, que inclui o que é e o que não é ainda” (Rouanet, 1986, p. 106) – e, nesse sentido, a verdade poderia incluir aquilo que ainda não existe senão como ideia. Sendo assim, a categoria de humanidade universal seria expressa como algo *que não é ainda*.

Habermas (2007, p. 280) afirmou que o interesse de Horkheimer na razão instrumental partia do entendimento de que essa razão esvaziada de seu caráter objetivo havia se tornado um mecanismo de dominação, que servia à continuidade da desgraça e da opressão que o atormentavam e estavam no centro de suas reflexões desde a juventude. Ainda a esse respeito, Habermas afirma que:

Horkheimer tinha ainda assinalado que a ideia de uma sociedade digna do homem, na qual algo como uma moral autônoma perderia sua função e sua razão de ser, seria uma decorrência da própria filosofia moral de Kant. Agora, permanece apenas o lamento de que ‘a categoria do indivíduo, em que, porém, se conectava toda tensão da ideia de autonomia, não resistiu à grande indústria’ (Habermas, 2007, p. 281).

Quando afirmava, inicialmente, que a ideia de humanidade universal se fazia presente nas obras dos dois, tinha em mente uma hipótese mais geral a respeito dessa concepção. Essa hipótese, que era na verdade mais uma impressão um tanto vaga do que uma hipótese fundamentada, consistia na ideia de que a concepção de humanidade universal subjaz toda a teoria sociológica desde Durkheim – e até mesmo antes dele, desde Marx e até mesmo dos próprios iluministas – quase em sua totalidade. Ou, para dizer de outra forma, que essa concepção teria sido incorporada como pressuposto inerente às ciências sociais e humanas na medida em que era desenvolvida. Como eu disse, muitas vezes ela pode parecer uma noção tão essencial a ponto de ser quase desnecessário evidenciá-la, explicá-la ou mesmo colocá-la em questão – afinal, as ciências duras vêm reiterando há séculos, de forma praticamente unidirecional, que somos todos membros de uma mesma espécie.

E aqui chego ao motivo pelo qual a presença dessa ideia como pressuposto das teorias de Elias e de Horkheimer se tornou uma *questão* na pesquisa que aqui apresento. É que essa *essencialidade* vem, nas últimas décadas, sendo colocada em xeque – não apenas por aqueles que negam a igualdade radical de toda a espécie humana – como foi o caso mais explícito dos nazistas, ou o discurso de supremacistas brancos, por exemplo –, mas por aqueles que entendem que atribuir essa categoria a povos que teoricamente não teriam participado de sua formulação seria proceder, no plano filosófico, ao que a colonização realizou no plano histórico. Ou seja, atribuir a povos uma categoria que não faz parte de suas cosmologias seria em si uma violência contra essas mesmas cosmologias. Embora não possa ser usada em uma exegese das obras dos autores – como ficará mostrado ao longo da dissertação, eles mesmos questionam, a seu modo, o alcance de uma teoria da emancipação humana que se pretenda universal –, essa posição relativista pode sempre servir de aviso para evitar que as definições do pensamento ocidental sobre si mesmo caiam em essencializações, e cumpriu esse papel em alguns momentos ao longo da pesquisa.

Esclarecido esse ponto, retorno ao fato de que não foi o questionamento da essencialidade dessa noção no plano teórico que me interessou, mas sim o seu questionamento que ocorreu *na prática*, não apenas como objeto de estudo, ou seja, como acontecimento histórico, mas no caso dos autores aqui abordados, também no plano do *sujeito* de ambas as teorias. Em outras palavras, essa figura do indivíduo, enquanto horizonte normativo, estaria presente nos frutíferos diálogos dos círculos intelectuais da República de Weimar, ao mesmo tempo em que era sistematicamente violentada do lado de fora dos muros que protegiam o confortável ambiente desses círculos. Nesse sentido, a realização desse ideal não teria sido, para

Elias e Horkheimer, apenas um pressuposto teórico das discussões nos salões e seminários, mas também um horizonte pessoal que, na prática, estava cada vez mais distante. E é ao modo como essa humanidade dilacerada está presente em suas obras que dediquei boa parte de minhas investigações, seja como foco da discussão, seja como pressuposto metateórico das teorias dos autores.

1.3. A civilização como categoria analítica

Enquanto propunha, como ferramenta heurística, que a ideia de indivíduo fosse tratada como categoria normativa, propunha também, da mesma forma, que a ideia de civilização fosse observada nas teorias dos autores como uma categoria analítica. Se argumento, ao longo da dissertação, que tentei entender em que medida os autores consideravam a civilização um terreno sólido para o desenvolvimento pleno do indivíduo, seria consequência óbvia dessa argumentação que a civilização deveria ser analisada pelos autores, em algum momento, não da perspectiva do *dever ser*, mas sim na perspectiva do *ser* – mesmo que não tivessem colocado a questão exatamente nesses termos;

Aqui, eu parti não de uma impressão difusa a respeito da presença da ideia de civilização em qualquer teoria, mas sim de um entendimento extraído das próprias teorias dos autores, que abordam a questão de forma bastante direta. E foi justamente de uma percepção da civilização como conceito basilar na teoria de ambos que surgiu a inquietação a respeito do tema que deu origem a esta pesquisa.

Além disso, é candente a influência direta, tanto para Elias quanto para Horkheimer, da discussão que Freud fez em sua obra a respeito da condição do sujeito na civilização. De forma similar a diversos outros autores, ele afirmava que “a palavra civilização designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si” (Freud, 2009, p. 49). Entretanto, ele entendia que, no intuito de lidar com fontes de sofrimento diante da prepotência da natureza, da fragilidade do corpo humano e da insuficiência das normas que regulam os vínculos na família, no Estado e na sociedade, o sujeito, por meio do princípio de realidade, produz certas instituições que, antes de eliminar o sofrimento, produzem formas de sofrimento renovadas (Freud, 2010, p. 41). Sua abordagem da questão, portanto, parte do ponto em que não podemos compreender:

(...) por que as instituições criadas por nós mesmos não trariam bem-estar e proteção para todos nós. Contudo, se lembrarmos como fracassamos justamente nessa parte da

prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê de natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica (Freud, 2010, p. 44).

Freud considerava essa questão digna de espanto (e portanto, carente de observação adequada) pois, em outras palavras, significa que “boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização” (Freud, 2010, p. 44). Surge então um paradoxo: se tudo aquilo com que nos protegemos das fontes do sofrer é parte da civilização, como é possível a ideia de que “seríamos mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas?” (Freud, 2010, p. 44). Freud ressaltava que mesmo o outro lado da moeda, o dos avanços extraordinários que a civilização proporcionava “nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável”, não chegou a representar o aumento de felicidade que prometia (2010, p. 46).

As leituras da civilização de Elias (SI; PCI; PCII) e de Horkheimer (ER; DE) partem de um entendimento similar daquilo que o termo civilização designa enquanto conceito e daquilo que ela representou em seu desenvolvimento concreto. Do mesmo modo, compartilham da noção de que, enquanto ideia, a civilização pressupõe um nível crescente de ordem (que muitas vezes sugere, no nível do conceito, uma oposição ao que se considera bárbaro) – que permitiria ao ser humano “melhor aproveitamento de espaço e tempo, enquanto poupa suas energias psíquicas” (Freud, 2009, p. 54). Isso conduz a outro elemento da teoria de Freud, também apropriado tanto por Elias quanto por Horkheimer, embora não necessariamente da mesma forma: a ideia de que a economia libidinal, na civilização, é caracterizada por uma sublimação de instintos e pulsões, proporcionada pelo desenvolvimento de uma camada da psique que Freud chama de *superego* (Freud, 2009, p. 60). Essa e as demais abordagens da civilização, incorporadas por ambos, foram a princípio tratadas como *condições de possibilidade* do desenvolvimento daquele modelo de indivíduo exposto no item anterior.

2 ALGUNS ELEMENTOS DA FILOSOFIA DE KANT

Falar de Immanuel Kant como influência de um autor do pensamento social que o tenha sucedido é quase trabalhar com o óbvio. Afinal, poucos autores marcaram tão profundamente o pensamento do Ocidente moderno como Kant o fez. Sabendo disso, entendo que pode parecer uma saída fácil utilizar sua teoria como ângulo de triangulação com os dois autores tratados aqui. No entanto, se aqui o destaque entre as incontáveis influências que Elias e Horkheimer possuem em comum, é porque há aspectos de sua filosofia que são seminais para os propósitos desta pesquisa. A extensa árvore genealógica que leva às formações de nossos dois autores será reconstruída em um capítulo posterior, mas antes disso cabe dedicar a Kant uma atenção mais demorada.

No manual elaborado para e a partir dos cursos de lógica ministrados na Albertus-Universität de Königsberg, Kant afirmava que “O campo da filosofia (...) pode reduzir-se às seguintes questões:

- 1) O que posso saber?
- 2) O que devo fazer?
- 3) O que me é lícito esperar?
- 4) O que é o ser humano?

A Metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia, à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última” (Kant, 2014, p. 53). Embora as respostas de Kant a essas quatro perguntas tenham sido objeto de apreciação por Elias e Horkheimer, os elementos referentes ao propósito retomado acima estão principalmente presentes nas questões 2 e 4 – ou seja, em sua filosofia moral e em sua antropologia.

Ressalto, em primeiro lugar, a ideia que considero o núcleo fundamental da parte de sua filosofia que pretende responder à pergunta *o que devo fazer?*, contido na concepção kantiana da *moralidade como autonomia*. De acordo com Jerome Schneewind (2005), essa concepção teria emergido, em sua filosofia, da consideração do esforço para oferecer uma alternativa às concepções de moralidade como obediência às ordens de Deus. Daí surge para ele a necessidade de encontrar uma concepção de bem que pudesse ser fruto do *uso do próprio entendimento*. O princípio intelectual que liga a moral a um ato do entendimento é fundamental para produzir, na modernidade, o tipo de consciência que se vê responsável por perseguir seu próprio destino

de modo individualizado – o que podemos entender como um princípio fundamental da psicogênese do indivíduo.

A ideia de bem é a pedra fundamental da filosofia moral de Kant. Afinal, se Deus não é (ou não pode ser) mais a fonte suprema da definição de bem, então o que poderia ser? Se a ideia de moral só pode vir do uso da razão – uma razão que não esteja submetida à direção de outrem, pois caso contrário não seria de entendimento próprio – então a ação moral não pode ser fruto de outra coisa que não da própria deliberação, ou seja, do *uso da vontade*. Essa vontade só pode ser uma vontade autônoma, do que decorre que a moralidade deve ser incondicionada, ou seja, ela não deve obedecer a determinações de qualquer ordem. Com isso, Kant quis dizer que o sujeito dotado de autonomia é autônomo em relação a qualquer tipo de imposição que não a própria vontade: nem a autoridade religiosa, nem os imperativos das próprias paixões e desejos, nem as ordens expedidas por outros, nem a obtenção de um fim desejado, de qualquer tipo, podem servir de móvel para a ação, pois cada um desses elementos representaria uma heteronomia para a vontade (FMC).

Ao formular sua doutrina moral, ao mesmo tempo em que propunha uma moralidade não submetida à ideia de Deus, Kant ofereceu também um modelo que representaria um contraponto a outra doutrina que surgiria, no período subsequente, também como alternativa a essa moralidade: a ética utilitarista (Höffe, 2005, p. 185), que propunha que a ação moral é aquela que visa produzir a maior quantidade de bem-estar possível (Porfírio, 2020) – o que representa, portanto, uma heteronomia. O valor moral de uma ação, para ele, deveria estar contido no princípio mesmo que a direciona – logo, por ora, podemos entender que o *bem* não pode emanar de nenhum objeto que a ação possa ter por fim. Sendo assim, esse valor não pode residir em parte alguma que não na própria vontade que abstrai os fins, o que significa que a moralidade reside unicamente na vontade que é boa em si mesma. Se for tirado o fim da ação da equação que direciona a vontade, é-lhe tirado todo o princípio material, restando apenas a determinação formal, pura, dessa vontade, que é a vontade que orienta a ação não para objetos externos, mas a partir do princípio do *dever* (FMC, p. 31). Kant conclui que, se o bem só pode estar contido na vontade, a fonte do bem não pode ser outra que não o próprio homem, único ser dotado de vontade e de razão.

Mas em que consiste o *conteúdo* desse bem supremo? Para responder a essa questão, é necessário desviar um pouco da doutrina moral de Kant para retomar algumas proposições da antropologia que deu fundamento à sua filosofia – ou seja, sua tentativa de responder à pergunta “o que é o ser humano”? O conceito de sujeito transcendental, uma concepção de sujeito

universalizável, é o centro de sua antropologia. Trata-se de um ser que age livremente e cujo valor interno está vinculado ao conceito de *dignidade* (Pleger, 2019, p. 312). Essa possibilidade de agir livremente marca o ser humano como ser diverso do animal não dotado de razão. “O ser humano é pessoa por ter o eu em sua representação” (Pleger, 2019, p. 310), e é apenas por ter essa consciência de si que o homem se torna capaz de agir de acordo com leis representadas por si mesmo, fundado em uma vontade própria (Höffe, 2005, p. 189), o que o torna único sujeito possível da ação moral.

A ideia de dignidade está na base de sua antropologia. Ela representa o valor do próprio sujeito transcendental, no sentido de que se trata “da dignidade da humanidade que é representada por cada ser humano individual em si” (Pleger, 2019, p. 312). Portanto, sendo cada ser humano o portador dessa dignidade da humanidade, “salvaguardá-la é um dever para consigo mesmo que ele deve cumprir” (Pleger, 2019, p. 312). “Seu dever é não trair essa dignidade da humanidade em sua própria pessoa” (Kant apud. Pleger, 2019, p. 313). Disso deriva que, como fica evidente em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (Kant, 2011), o dever moral está diretamente atrelado a essa necessidade de ter em consideração a dignidade inerente a uma humanidade transcendental. Portanto é apenas essa concepção de humanidade que pode estar na origem do conteúdo do *bem supremo*. É consequência lógica dessa premissa, então, que o bem deve significar um bem universal, e que portanto o que representa o bem para uma pessoa não pode significar o mal para outra. Colocado esse critério fundamental de universalidade, podemos então retornar à doutrina alicerçada sobre ele.

Já foi dito que, em Kant, o homem que age com autonomia é aquele que propõe para si as próprias leis de sua vontade – e que essa vontade deve ser orientada por algo bom *a priori*. Se o bem *a priori* deve ser universal, ele não pode estar no fim da ação, já que os fins possíveis são muito variáveis e podem até ser excludentes entre si. Daí surge o motivo pelo qual Kant acreditava que a moralidade não pode estar no efeito esperado de uma ação, o que o coloca em posição diametralmente oposta ao utilitarismo. Se o bem deve ser universal e emanar da própria vontade, Kant propõe que o cânone pelo qual se pode julgar moralmente uma ação é a ideia que se segue: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC, p. 62). Ou seja, para que tenhamos uma vontade *boa em si mesma*, ela deve orientar a ação de modo que uma vontade autônoma qualquer possa desejar que a máxima que orienta essa ação seja universalmente válida; se todos os seres humanos são dotados de razão, só é universal a máxima que possa ser desejada por todos igualmente. Essa é a primeira formulação da lei que Kant chama de *imperativo categórico*.

O imperativo categórico é a forma de lei que contém as máximas possíveis da ação moral, e que possui, a depender do foco, quatro formulações possíveis. Todas as quatro formulações possuem como critério a possibilidade de proporem máximas que possam e devam ser obedecidas pela vontade autônoma, ou seja, uma vontade que não é orientada por um fim, mas sim a partir do princípio do dever, e que portanto é uma vontade boa *a priori*. O imperativo categórico não prescreve ações particulares possíveis que podem ser consideradas de acordo com a moralidade; antes, ele propõe a lógica que possibilita a ação moral ao sujeito que, dotado de autonomia, formula para si as próprias leis. Ou, dito de outro modo, é uma lei que se apresenta de forma pura e portanto não se relaciona diretamente com a experiência – pelo contrário: o que a torna boa é justamente a proposição de que se oriente a ação a partir de uma vontade livre de influências de motivos contingentes.

Kant postula que a única possibilidade de um fim ser o móbil da boa vontade (e portanto tornar a lei uma lei relacionada com a experiência) é se esse fim for, ele também, “alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto, e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico” (FMC, p. 71). Ora, o único fim possível que possui um valor em si mesmo é o sujeito transcendental, e portanto o homem é a única expressão dessa possibilidade: levando-se em consideração aquela premissa da dignidade como valor absoluto, “o homem, e, duma maneira geral, todo ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, aí incluídas as que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*” (FMC, p. 72). De acordo com esse raciocínio, portanto, temos o imperativo prático possível, segunda formulação do imperativo categórico: “*age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (FMC, p. 73).

Temos então o fundamento de uma humanidade universal, a ideia da humanidade como fim em si mesmo. Esse princípio está de acordo com a ideia da humanidade como sujeito de uma vontade legisladora universal – ou seja, uma vontade que, submetida ao imperativo categórico, é ao mesmo tempo sua proponente. Podemos então passar para o último dos conceitos que considero que serão necessários para elucidar os pontos das teorias de Elias e Horkheimer que serão abordados nos capítulos seguintes: a ideia de *Reino dos fins*, ponto culminante da escatologia kantiana. De acordo com Kant (FMC, p. 80),

O conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas de sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a

si mesmo e às suas ações leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *Reino dos fins*.

E é nesse reino dos fins, em que cada ser racional é um fim em si mesmo e ao mesmo tempo sujeito de uma vontade legisladora, que se realizaria finalmente a ideia kantiana de dignidade: é sujeito da dignidade aquele ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo se dá. As altas exigências impostas pela intenção moralmente boa só teriam justificativa, para Kant, (FMC, p. 83) pela “possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal* e o torna por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins”. Ou seja, a vontade modelada pela razão possibilita ao homem ser parte do reino em que todo ser humano é um fim em si mesmo, e conseqüentemente todos são igualmente dotados de dignidade e autonomia da vontade.

É na ideia do reino dos fins que se engendra a teoria de um aperfeiçoamento *racional* da humanidade, que figura no horizonte das possibilidades do ser humano *neste* mundo, e não mais num outro plano (Lebrun, 2011, p. 100). A partir disso, o curso do mundo passa a ser considerado não mais como um fenômeno, mas como um objeto que não para de progredir rumo ao que é melhor, o que significa dizer que esse curso não é conduzido por uma Providência sobre a qual cabe especular. Desse modo, a História universal se torna a representação de um “agregado das ações humanas como formando, pelo menos em linhas gerais, um sistema” (Lebrun, 2011, p. 97): um sistema de coexistência das disposições antagônicas que nascem da sociabilidade insociável do homem¹².

É preciso ressaltar que essas concepções partem de uma doutrina teleológica da natureza, e não de uma teleologia no sentido de uma história cujo curso é determinado por um Ser Supremo; esse desenvolvimento das coisas aparece como algo possível de se pensar a partir das *potencialidades naturais do homem*, que depende entretanto não da iniciativa ou da boa vontade dos indivíduos (Lebrun, 2011, p. 92), mas da “união em uma totalidade com vistas ao mesmo objetivo, um sistema de pessoas bem intencionadas” (Kant apud. Lebrun, 2011, p. 93). Esse esclarecimento é fundamental pois é a ausência dessa teleologia que decorre da deliberação de um Ser Supremo que abre na obra de Kant a possibilidade de se pensar a humanidade como ser histórico, o sujeito transcendental como agente que em alguma medida

¹² Na quarta proposição de sua *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (IHU, p. 8), Kant expõe a ideia de sociabilidade insociável, aspecto fundamental de sua antropologia: “*O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, a medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições*. Entendo aqui por antagonismo a *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana”.

pode tomar em suas mãos a construção da história, ao mesmo tempo em que incita esse sujeito a moralizar-se progressivamente (Lebrun, 2011, p. 101).

Essa moralização progressiva é o que abre a possibilidade para que a humanidade caminhe na direção de um estado de paz: se, para Kant, o homem possui uma natureza de sociabilidade insociável e, conseqüentemente, um suposto estado de natureza representaria um estado de ameaça constante de explosão de hostilidades, um estado de paz precisa ser construído por meio de uma razão que coordene as disposições antagônicas dessa natureza (Kant, 1988a, p. 126). Essa é a premissa sobre a qual Kant propõe um projeto filosófico para a paz perpétua, que, para ele, só pode ser sustentada por um direito cosmopolita (Kant, 1988a). O que diferencia o estado de natureza, no qual a guerra é o único meio de mediar as hostilidades, e o estado de paz é a presença de um tribunal que possa julgar essas hostilidades e, conseqüentemente, de um código que fundamente esses julgamentos (Kant, 1988a, p. 124). Assim, uma Constituição que regule as relações entre os membros de determinada sociedade de acordo com o princípio da igualdade entre eles é a única forma de conduzir essa sociedade à paz perpétua.

Mas Kant chama a atenção para um entrave basilar que a humanidade encontra para chegar a essa paz perpétua: é que, enquanto membros de uma sociedade podem organizar-se em Estados dotados de uma Constituição que permita a paz interna desse Estado por meio da regulação das relações entre seus indivíduos, o mesmo não ocorre nas relações *entre* os Estados. Desse modo, a maldade da natureza humana ganha livre expressão nas relações entre povos distintos (Kant, 1988a, p. 133). Isso se mostrou especialmente no momento em que Estados civilizados entraram em contato com povos estrangeiros, cometendo injustiças assombrosas: “a América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles” (Kant, 1988a, p. 138).

Por isso Kant propõe que a ideia de um direito cosmopolita, ou seja, que abranja a humanidade como um todo e permita que partes afastadas do mundo estabeleçam relações pacíficas entre si, era cada vez mais necessária:

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito de um lugar na Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto no direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se sob esta condição” (Kant, 1988a, p. 140).

3 GENEALOGIA TEÓRICA

A conformidade entre temas e influências identificados nas teorias de Horkheimer e Elias, é claro, não se deve ao acaso. Ela decorre principalmente do fato de que havia por trás deles uma árvore genealógica de autores que ia muito além de Kant, que podemos chamar de alemã. Nessa tradição, os temas que constituem o foco desta dissertação ocupavam um lugar central havia mais de um século. Sendo assim, ao tratar desses temas, eles estavam – para usar os termos de Elias – carregando a tocha dessa tradição, cada um a seu modo (Elias, 2006, p. 21; 2009, p. 91).

Antes que os conceitos de indivíduo e de civilização chegassem aos autores, eles precisaram percorrer longos percursos na história do Ocidente até ganharem uma importância central para o pensamento alemão. Não é possível estabelecer um ponto de partida para essa trajetória, mas sabe-se que termos correspondentes eram usados desde a Antiguidade – podem ser encontrados, por exemplo, nos escritos de autores como Platão, Aristóteles e Cícero (TBS, p. 93; Pleger, 219, p. 239). Tudo isso é largamente abordado tanto por Horkheimer quanto por Elias. O que proponho neste capítulo é uma breve reconstrução da gênese sócio-histórica desses conceitos combinada com alguns elementos da genealogia da tradição alemã que permitam construir um quando mais ou menos sólido do arcabouço que foi incorporado pelos autores em seus processos de formação (que serão tratados no capítulo seguinte).

Nesta reconstrução é importante ressaltar, em primeiro lugar, que embora a ideia de indivíduo apresentada na introdução como motivação inicial para a investigação seja aquela que atualmente dá fundamento à concepção de direitos humanos universais, esse não foi o principal foco dos nossos autores – que poucas vezes chegaram a mencionar a ideia de direitos humanos propriamente dita. Isso porque não há um conceito único, puro e consensual que tenha servido de base para a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948. A concepção dessa declaração foi, antes, produto da convergência de diversas correntes de pensamento que transcendem inclusive o que conhecemos como Ocidente (informação verbal)¹³, e o que proponho aqui é retomar brevemente algumas ideias que compuseram essa grande convergência. Por isso, o horizonte conceitual presente na declaração de Michelle Perrot reproduzida na introdução – a de que a Declaração Universal dos Direitos Humanos é o marco de um *triumfo do indivíduo* – não será plenamente atingido aqui, mas sim apenas na medida em

¹³ Informação obtida em apresentação na sede da ONU em 11 de setembro de 2019.

que seus elementos coincidam com as ideias herdadas por Horkheimer e Elias e com as abordagens específicas que fizeram delas.

Levando essa impossibilidade de estabelecer um marco inicial para os conceitos, proponho a época do Renascimento – que entendo como o momento em que o homem, enquanto ser humano, passa a estar no centro do interesse da filosofia e da ciência – como ponto de partida para esta retomada. Autores de diversas épocas e lugares atribuem à filosofia humanista renascentista o papel de ter promovido a concepção antropológica de homem universalmente fundamentado na noção de dignidade, o que foi central para que ele ocupasse esse lugar no pensamento. Agnes Heller, por exemplo, disse que

(...) é na Renascença que se dão as condições para que surja uma Antropologia filosófica no sentido moderno do termo. É então que aparece, com efeito, uma *consciência* da humanidade ou das características essenciais do homem (*homo humanus*) em sua universalidade abstrata e não mais limitado pelas particularidades segundo as quais o homem antigo ou medieval se considerava (Heller apud. Vaz, 2001, p. 84).

Heller também afirma que é no momento em que o conceito de humanidade se torna generalizado e homogêneo, “que a ‘liberdade’ e a ‘fraternidade’ nascem como categorias ontológicas imanentes” (Heller, 1982, p. 9). A partir desse momento descrito pela autora, teriam surgido “novas maneiras de viver, entre elas o culto do homem que se faz a si próprio, [que] produziram um tipo de iniciativa individual e de independência de juízo e desejo que invalidaram qualquer tipo de dogma” (Heller, 1982, p. 17), abrindo então espaço para que o homem experimentasse uma certa autonomia para controlar seu próprio destino (Heller, 1982, p. 22). De acordo com Michelle Perrot, a insurgência contra disciplinas e servidões coletivas ocorrida nessa época expôs a necessidade de um tempo e um espaço para si, condições de possibilidade da busca por um “direito à felicidade que pressupõe a escolha do próprio destino” (Perrot, 1992, p. 416).

O surgimento do Iluminismo (ou Esclarecimento) também trouxe grandes mudanças: Simmel, que também deu importantes contribuições para a discussão da gênese do indivíduo (entre as quais se pode destacar seu ensaio *Indivíduo e liberdade*), observou que foi nesse contexto que o *homem em geral* passou a ocupar o centro do interesse (Simmel, 1998, p. 111). Assim, o homem em geral passou a ocupar o epicentro de onde irradiam as linhas de inteligibilidade, e deu origem à disciplina da Antropologia como o estudo desse homem (Vaz, 2001, p. 102). Ora, para que ocorresse tal deslocamento de si mesmo para o centro do pensamento, foi necessário que o homem se percebesse como capaz de fazer uso do próprio entendimento – sem a tutela de outro. Esse passo fundamental, entendido por Kant como a

possibilidade de saída do homem da minoridade, foi observado pelo filósofo em sua *Resposta à pergunta: Que é Iluminismo?* (Kant, 1988b).

Como ficou claro no capítulo anterior, essa saída da minoridade, que só pode ser produzida pela autonomia da vontade, é a mudança que aglutina algumas das características mais fundamentais do indivíduo tratado aqui. Tanto é assim que ela continuou aparecendo, sob formas variadas, nas mais diversas áreas do pensamento nos séculos seguintes. Exemplo disso é a teoria de Freud, um autor fundamental para as concepções antropológicas tanto de Horkheimer quanto de Elias – em especial suas teorias sobre o superego e a psicologia das massas. Em Freud, a instância do superego, que exerce controle sobre as pulsões e que permite ao indivíduo o ingresso na civilização, possui um caráter compulsivo que se manifesta justamente sob a forma de um imperativo categórico (Xavier, 2008, p. 93). Essa ideia, nos termos kantianos, é visível nas teorias de Elias e Horkheimer, ora diretamente, ora indiretamente, já ressignificada por diversos autores, como é o caso de Freud¹⁴. Nesse sentido, retornando a Kant, seria possível dizer que o superego seria condição de possibilidade da autonomia.

Foi sob essas *luzes* que ganhou corpo uma concepção já quase totalmente secularizada de humanidade, inserida numa ideia de progresso guiado pela Razão (Vaz, 2001, p. 102). Ao lado dessa concepção teria ganhado centralidade também uma outra, a ela correspondente, que é a ideia de *civilização* (Vaz, 2001, p. 101-2), que já nasce com um uso em alemão que passaria a ser fundamental não apenas para o conteúdo do pensamento nessa língua, mas para a própria autoimagem dos que pensavam por meio dela. A questão do uso da palavra *civilização* é tão alemã que chega a ser difícil abordar o tema em português, posto que o termo que o traduz para o alemão é parte constituinte de toda uma cultura com a qual é necessário estar familiarizado para que se possa entender o significado da palavra *Zivilisation*. Porque o entendimento desse termo passa, antes, pelo entendimento de sua antítese com o termo *Kultur*, sem o qual não é possível sequer compreender do que Elias e Horkheimer estavam falando quando tratavam da civilização.

¹⁴ O pensamento de Freud foi fundamental nas concepções antropológicas de Horkheimer e de Elias, em especial a teoria do superego, que é entendido como um aparelho psíquico de refreamento das pulsões, e seus escritos sobre a psicologia das massas.

3.1. Kultur e Zivilisation

Elias (PC1, p. 28) atribui a primeira formulação dessa antítese justamente a Kant. Para compreender essa questão adequadamente, então, teremos que retornar ao filósofo mais uma vez – mais especificamente a sua versão do iluminismo. Como ressaltou Fritz Ringer (2000, p. 92), “a leste do Reno o iluminismo da Europa Ocidental nunca foi totalmente assimilado. Houve certamente um iluminismo alemão, ou *Aufklärung*, mas diferiu de seu congêneres em vários aspectos importantes”. Uma característica fundamental desse iluminismo alemão, ainda de acordo com Ringer, foi o interesse pela educação espiritual, e Kant já expressava essa preocupação na *Resposta à pergunta: Que é Iluminismo?* (Kant, 1988b). Quando Kant formulou essa antítese, ela representava a cristalização das realizações e ambições intelectuais de seu tempo, que começavam a estar diretamente relacionadas a esse interesse pela educação espiritual.

Ficou claro, no capítulo anterior, que o sujeito kantiano era dotado de razão, o que é o epicentro dos outros atributos expostos até aqui. Porém Kant se manteve distante do “iluminismo ingênuo” que postulava “a ideia de que o homem pode dominar todas as coisas, a fé no progresso constante da humanidade e, em geral, a confiança otimista na razão” (Höffe, p. XVII). Não por acaso, a mesma passagem do filósofo é citada tanto por Elias (PCI, p. 27) quanto por Horkheimer e Adorno (TBS, p. 95) quando tratam da gênese dessa antítese. Nessa passagem, parte do opúsculo *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, Kant se queixa do fato de que “somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (IHU, p. 16). Ainda na mesma passagem, explica que a *ideia* da moralidade faria parte da cultura, mas seu uso estaria restrito aos costumes, à *decência externa*, constituindo apenas a civilização.

O que Kant queria fazer, ao queixar-se da civilização excessiva, não era negar a importância de suas realizações, ou fechar as portas de seu pensamento para as ideias iluministas que vinham *do outro lado do Reno* (Ringer recomenda não exagerar nesse ponto – devemos sempre ter em mente que Kant ainda era, principalmente, um racionalista). Sua pretensão era, antes, dotar de conteúdo a casca vazia da *decência externa*. Para Horkheimer e Adorno (TBS, p. 93), a questão emerge da diferença entre os domínios material e moral. “Cultura” (*Kultur*), eles afirmam, “sempre teve uma conotação de ‘cultura espiritual’, enquanto que ‘civilização’ subentende um ‘progresso material’”. Eles afirmam, no entanto, que “‘civilização’ (...) não se opõe originalmente à cultura do espírito para designar tão-só o aspecto material da cultura mas designa, outrossim, o âmbito de geral da humanidade, no sentido de

humana civilitas”, ou seja, diz respeito à “necessidade da civilidade humana” (Horkheimer e TBS, p. 93-4).

Kant, ao referir-se a essa falta que a civilidade encobria, já expressava uma preocupação que seria parte fundamental da ideia de *Kultur* e da tradição alemã como um todo: suas. Ainda no *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, ele afirma que, “no homem (única criatura racional sobre a Terra), aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie, não no indivíduo” (IHU, p. 5). Sendo assim, o papel da educação seria formar um indivíduo que, ao realizar a humanidade, realiza a si mesmo como parte dessa humanidade, tornando-se, dessa forma, um fim em si mesmo. E que, conseqüentemente, tem por dever salvaguardar a dignidade dessa humanidade, da qual ele mesmo é sujeito e portador. Observado de outro ponto de vista, esse raciocínio implica que, ao formar o indivíduo como parte de uma humanidade, a educação é um meio para que ele desenvolva seu próprio valor. Daí também a importância da autoconsciência: é apenas quando se percebe como sujeito dotado de razão que o indivíduo pode realizar-se por meio dela e formar, assim, uma identidade. Por isso a filosofia de Kant é também uma filosofia da subjetividade.

Essa concepção de educação está contida em um terceiro termo tipicamente alemão, que será mais adiante um termo elementar para tratar a relação entre os conceitos de indivíduo e de civilização, que é o conceito de *Bildung* (cujo correspondente mais próximo, em português, seria “formação”). Era muito presente em seu pensamento, também, a ideia da realização plena da humanidade como a execução de um plano oculto da natureza (IHU, p. 17). Mas outro autor provavelmente deu muito mais centralidade a essa ideia que ele: Wilhelm von Humboldt. Por isso, para entender a ideia de *Bildung* como meio de realização desse plano, é importante também retomar a questão nos termos dele. Assim como Kant, Humboldt entendia esse ideal de humanidade, a ser realizado, como uma harmônica “totalidade de indivíduos” (Pleger, 2019, p. 265). Sendo esse ideal de humanidade algo que só poderia ser realizado coletivamente, cada indivíduo seria “uma unidade teleológica cujo objetivo é o desenvolvimento das forças que nele se encontram” (Pleger, 2019, p. 265). A *Bildung* seria, então, o processo de formação espiritual, pelo qual essa perfeição teleológica da natureza é atribuída como propósito a cada ser humano singular. Assim, o ser humano singular adquire sua individualidade ao desenvolver a plenitude das faculdades que a natureza lhe atribuiu para que ele construa a sua parte do edifício que é a humanidade.

Para explicar o significado do termo, Fritz Ringer extraiu a seguinte definição da enciclopédia *Der grosse Brockhaus*:

“(...) *Bildung* significa formar a alma por meio do ambiente cultural. *Bildung* requer: a) uma individualidade que, como ponto de partida único, deve desenvolver-se numa personalidade formada ou saturada de valor; b) uma certa universalidade, implicando riqueza mental e pessoal, que é obtida por meio do entendimento e do vivenciamento empáticos [*Verstehen* e *Erleben*] dos valores culturais objetivos; c) totalidade, significando unidade interior e firmeza de caráter”. A passagem começa por descrever um processo, a ‘formação da alma’, e termina pela caracterização de uma condição, ‘riqueza mental e pessoal’ e ‘unidade interior’. Enquanto processo, a cultura estava relacionada com a educação; mas implicava uma visão inusualmente abrangente dessa atividade (Ringer, 2000, p. 95).

Assim, enquanto formação espiritual, a *Bildung* seria, para os alemães, como que um antídoto contra a superficialidade que primeiramente era atribuída pela classe erudita à nobreza cortesã e, mais tarde, viria a ser atribuída aos franceses em oposição a uma identidade nacional; Elias encontra um exemplo bastante ilustrativo em *Werther*: “(...) por um lado, superficialidade, cerimônia, conversas formais; por outro, vida interior, profundidade de sentimento, absorção em livros, desenvolvimento da personalidade individual” (Elias, PCI, p. 36). Essa superficialidade expressa pelo uso moderno do termo “civilização” estava relacionada, de acordo com Horkheimer e Adorno, à Revolução Industrial, à concentração urbana e, por outro lado, “com a desintegração da ordenação tradicional da sociedade, em consequência do racionalismo” (TBS, p. 94). Os autores acrescentam, ainda: “(...) a esta construção negativa do que é o elemento civilizatório opõe-se agora a Kultur” (TBS, p. 94).

De fato, o racionalismo e a desintegração da ordenação tradicional da sociedade desencadearam uma série de reações; parte da tradição alemã foi construída sobre reações conscientes e inconscientes ao Iluminismo anglo-francês e às tendências históricas a ele correspondentes. Para Berlin (2015), essas reações estavam relacionadas, ao menos em parte, a um complexo de inferioridade nacional “em relação aos grandes Estados progressistas ocidentais, especialmente em relação ao francês, esse Estado brilhante que [na Guerra dos Trinta Anos] tinha conseguido esmagá-los e humilhá-los, esse grande país que dominava as ciências e as artes e todas as províncias da vida humana” (Berlin, 2015, p. 66-7). Concorria também para esse sentimento a circunstância de que, ao contrário da França, da Inglaterra e até da Holanda, o povo alemão não constituía, ainda – e não iria constituir nos cem anos seguintes – um Estado centralizado. Enquanto outros países já haviam se tornado Estados-nação, a Alemanha estava fragmentada em mais de 300 pequenas cortes aristocráticas provincianas (Berlin, 2015, p. 66), que competiam entre si por oportunidades limitadas e por sobrevivência

(PCI, p. 38). Dentro dessas frações territoriais havia também uma divisão social bastante nítida. Não ocorria a fusão entre os modelos sociais e valores aristocráticos, de um lado, e os modelos sociais e valores burgueses, do outro, que, para Elias, eram elemento fundamental da difusão do processo civilizador. Essa divisão, em que até mesmo a parcial interpenetração de camadas sociais que começava a ser observada em outros países era impossível, também se demonstrava pela forte tendência à polarização característica da cultura alemã, segundo Mannheim – que enxergava nessa cultura uma disposição particular para levar os argumentos às últimas consequências (Mannheim, 1986, p. 83-4).

Seja impulsionado por esse sentimento de raposa desdenhando as uvas, como definiu Berlin (2015, p. 70), ou por outras razões, o fato é que dessa reação ao iluminismo nasceu uma época de eflorescência cultural que seria mais tarde considerada o renascimento cultural alemão. No começo do século XVIII, as cortes alemãs eram muito menos ricas do que suas congêneres de outros lugares. Não havia dinheiro para financiar “luxos” como arte e ciência, de modo que os cortesãos se limitavam, no máximo, a imitar insatisfatoriamente a corte de Luís XIV, menosprezando a língua alemã – que chegou a ser definida pelo imperador Frederico, o Grande, como uma língua semibárbara. De outro lado, havia uma “burguesia de pequenas cidades, de horizontes estreitos, vivendo basicamente do atendimento de necessidades locais”, além de ser, também, relativamente pobre (PCI, p. 29). O conceito de *Kultur* é a expressão da busca pela superação dessas condições com distinção cultural, que fez com que, no final do mesmo século, a Alemanha já vivesse o renascimento neo-humanista que fez com que ela passasse a ser conhecida como uma terra de poetas e pensadores (PCI, p. 33; Ringer, 2000, p. 35). Essa eflorescência foi mais ampla do que aquilo que se conhece por romantismo alemão; porém, teve nele sua mais importante expressão.

3.2. Tempestade e ímpeto

O momento ímpar da cultura alemã a que me refiro resulta da convergência de uma série de tendências. Antes mesmo de Kant, o pietismo já dava contribuições substanciais a esse processo. A doutrina pietista, ramificação do luteranismo, enfatizava a conversão interior, conferindo grande valor à santidade da alma individual e a sua relação pessoal com Deus, ao mesmo tempo em que era crítica à pompa e à cerimônia (Ringer, 2000, p. 32; Berlin, 2015, p. 69). O pietismo foi considerado por Isaiah Berlin a verdadeira raiz do romantismo; num contexto em que oferecia “consolo e salvação para um grande número de seres humanos socialmente esmagados e politicamente miseráveis” (Berlin, p. 69), promoveu um recolhimento

espiritual em profundidade, para o interior de uma cidadela cujas muralhas protegiam o espírito contra os males do mundo.

Esse recolhimento para dentro de si, passo fundamental da sociogênese do indivíduo, afluiu para um movimento de intensa vida interior, que se desdobrou não apenas em expressões religiosas, mas também – e principalmente – emocionais. Mas essa reação ao excesso de formalismo e de racionalismo ganhou, muitas vezes, contornos de um pensamento abertamente anti-iluminista, especialmente em uma dimensão irracionalista. Berlin atribui o golpe inicial contra o iluminismo na Alemanha a Georg Hamann, que teria chegado a influenciar grandes expoentes do romantismo, como Herder, Goethe e Kierkegaard. Hamann era avesso a tudo que era comum a várias épocas, lugares e pessoas, combateu a formalidade de conceitos e categorias, foi contrário a tudo que a razão significava – para ele, a doutrina iluminista estaria matando tudo o que havia de mais vivo nos seres humanos (Berlin, 2015, p. 79). “Como oposição a isso, ele propunha o foco no específico, no particular a cada indivíduo. Para ele, o que os homens realmente desejavam era expressar suas faculdades da maneira mais rica e mais violenta possível” (Berlin, 2015, p. 76).

A explicação sobre o pensamento de Hamann ilustra uma visão possível sobre o movimento filosófico-literário que nasceu como reação ao iluminismo na Alemanha: um movimento focado no individual, no específico, e voltado para a expressão exasperada das próprias faculdades e sentimentos. Assim, a casca vazia da civilidade, uma casca forjada no racionalismo e que representava o que o homem tem de geral e comum, não apenas foi dotada de conteúdo como passou a representar para o ser que a habitava uma barreira de contenção. A aversão ao formalismo das cortes e ao universalismo generalizante do racionalismo, a recusa da tendência a “colocar as coisas em caixinhas” (Berlin, 2015, p. 76) e da pretensão de onipotência da ciência geraram a busca pelo que era espiritual e singular. Essas definições, é claro, são demasiadamente simplificadas, mas têm a pretensão apenas de expressar o espírito dessa época, em que o universo interior ganhou primazia sobre a hiper-racionalização da vida.

O romantismo surgiu em um momento que pode ser considerado como de transição marcada pela reação à desintegração da ordenação tradicional da sociedade. Por isso, entre as muitas interpretações desse movimento, há quem entenda que o romantismo foi expressão de ideias conservadoras, avessas às inovações, por exemplo, da ciência – talvez a principal expressão do racionalismo. Mannheim (1986) o definiu sobretudo como uma busca pela retomada de modos de vida solapados pelo capitalismo e seus representantes filosóficos, que não conheciam limites para o processo de racionalização. Embora não se resuma ao

irracionalismo, não deixa de ser verdade que o romantismo foi um de seus progenitores. A negação da interpretação racionalista da realidade remetia também ao que era anterior a ela. Por isso, em grande parte ele pode ser entendido como a retomada de um passado folclórico – que às vezes se expressou como reivindicação de “uma unidade cultural traduzida na noção de ‘espírito de um povo’” (Cohn, 1979, p. 10).

Esse retorno a categorias pré-iluministas tinha, além da dimensão folclórica e saudosista, também sua dimensão mística – uma exaltação do espírito e da organicidade, que expressavam o sonho vago de uma “vida natural” (PCI, p. 35). A relação com a natureza, em negação à concepção renascentista, é uma relação movida por um ímpeto místico-esotérico de integração nessa totalidade infinita e idílica. Essa concepção se deve, sobretudo, a Gottfried von Herder, um dos principais expoentes do romantismo alemão, cuja antropologia consistia em um homem caracterizado ao mesmo tempo por uma inserção no todo orgânico da natureza, marcada pela solidariedade com o mundo dos seres vivos e por sua “singularidade no ápice da escala dos viventes”¹⁵ (Vaz, 2011, p. 120). Trata-se então do surgimento de uma subjetividade em que o estímulo pietista de uma relação direta do espírito individual com Deus se transfigura em uma relação de intimidade com uma natureza sacralizada; “(...) a experiência da natureza para o romântico é uma experiência religiosa, uma experiência de imersão e contemplação, refúgio na solidão” (Mocellim, 2014, p. 209) – um refúgio que ora assumia feições melancólicas, de descontentamento com as condições vigentes, ora enveredava por “um irresistível deleite com sua própria exuberância de sentimentos” (PCI, p. 35).

Essa exuberância de sentimentos era o que dava ao romantismo alemão sua imagem mais brilhante, que ganhava corpo nos escritos de Goethe, Schiller, Lessing e tantos outros. Esse foi talvez o traço mais marcante dessa geração: a rendição às emoções do coração, sem o freio da ‘razão fria’” (PCI, p. 35), em uma “busca do indivíduo por si mesmo” (Simmel, 1998, p. 114). *Sturm und drang* (“Tempestade e ímpeto”) foi o nome de uma peça de teatro de Friedrich Maximilian Klingler, mas esse título evocava de tal maneira os sentimentos e a estética da época que se tornou o nome de uma geração de poetas e escritores românticos e um movimento do qual participaram Goethe e Schiller na juventude, imediatamente anterior ao

¹⁵ Essa concepção antropológica foi, provavelmente, a principal fonte da divergência que levou Kant a contestar Herder em uma publicação da *Gazeta Literária* de Jena em 1785 (Vaz, 2011, p. 120). É interessante notar que, embora tenha sido precursor de algumas das ideias que levaram ao surgimento do romantismo alemão, e seja por isso considerado por alguns um dos pais dessa corrente, Kant odiava o romantismo. De acordo com Berlin, Kant rejeitava as ideias do romantismo como expressões de extravagância, fantasia, exagero, misticismo e confusão; “ele considerava Hamann um místico patético e confuso, e não gostava dos escritos de Herder por suas vastas generalizações não apoiadas por evidências, suas enormes varreduras imaginativas, que ele considerava uma ofensa à razão” (Berlin, 2013, p. 94, tradução própria).

momento de apogeu do romantismo alemão que se daria em Weimar com a participação desses mesmos autores. Eram imagens evocadas como expressão do descontentamento de uma burguesia intelectualizada a quem estavam vedados os desfrutes da aristocracia e que via dentro de si um universo a ser libertado. Schiller lamentava pelo desmerecimento da arte diante da utilidade, pelo estreitamento das fronteiras das províncias da imaginação diante do avanço da ciência sobre essas fronteiras. Frustrado que estava com os rumos da Revolução Francesa, condenava a pretensão da razão pura a tribunal do destino da humanidade (Schiller, 2011, p. 23-4).

Dessa exaltação da individualidade, dessa percepção do mundo que emana do subjetivo, surgiu aquilo que Simmel chamou de individualismo qualitativo (1998, p. 115), que tornava essa busca de si mesmo uma busca por distinção. Essa ideia vai de encontro à definição elaborada por Ernst Troeltsch:

“Acima de tudo, a reação romântica à revolução francesa fora uma revolta contra a ‘moralidade igualitária universal’, contra ‘todo o espírito científico matemático-mecanicista da Europa Ocidental’ e contra a ‘árida abstração de uma humanidade universal e igual’. O principal produto do romantismo alemão, segundo Troeltsch, foi (...) o ‘conceito de individualidade’” (Ringer, 2000, p. 106).

Simmel explica essa virada por meio de uma mudança na situação social da burguesia, transformando o anseio por igualdade em reivindicação da desigualdade. Como também foi ressaltado por Elias (OA, p. 111) e por Horkheimer, a burguesia ascendente, excluída dos círculos de poder, era principal agente de uma doutrina moral fundamentada na igualdade. Mas, como afirmou Simmel (1998, p. 114), “tão logo o eu no sentimento da igualdade e universalidade sentiu-se forte o bastante, passou a procurar a desigualdade, mas apenas aquela que surgia como uma lei interna”. Simmel é categórico ao afirmar que os românticos, seguindo Herder em sua valorização da vivência do específico e singular, foram os principais propagadores do individualismo baseado na diferenciação, em detrimento daquele que expressava o homem abstrato (1998, p. 113). Mas isso não significa que os principais expoentes do romantismo tenham defendido a desigualdade em si. Pelo contrário: eles ainda não eram parte do grupo estabelecido, o que faz com que a desigualdade fosse contrária a seus interesses.

Na época do *Sturm und Drang* e nas décadas seguintes, a *Kultur* alemã tinha um caráter acentuadamente humanista e cosmopolita. Lessing, em uma de suas *Cartas sobre a literatura mais recente*, reclamava do monopólio da dos membros da corte sobre o direito de *serem grandes*: “Esta odiosa distinção que os homens traçaram entre si (...), a natureza desconhece. Ela distribui as qualidades do coração sem qualquer preferência pelos nobres e pelos ricos”

(Lessing apud. PCI, p. 34). Elias explica da seguinte forma as aspirações morais da burguesia alemã erudita dessa época:

“O conceito de cultura, que nesse período se converteu num símbolo de autoconsciência e autoestima da classe média, tinha um elemento humanitário e moral correspondentemente forte. O modelo de moralidade que ele encarnava foi considerado válido por seus proponentes para pessoas de todos os tempos e lugares, embora refletisse, de fato, a limitada moralidade dos círculos burgueses” (OA, p. 111).

Assim, é fundamental ressaltar que o pensamento alemão de forma alguma se encerra em uma negação do espírito científico do iluminismo. Essa foi apenas uma das vertentes de uma robusta e multifacetada tradição de pensamento que dialogou com essas ideias e as incorporou em diferentes níveis, de modo que o *Aufklärung* tenha sido provavelmente a mais profícua versão iluminismo. O universalismo moral de Kant (e sua filosofia como um todo) foi objeto de diálogo e fonte de inspiração para vertentes filosóficas na Alemanha e no mundo, consolidando-se como uma parada obrigatória para os que trataram do mesmo tema depois dele, e embora o sujeito transcendental tenha sido submetido a um escrutínio minucioso das gerações posteriores, segue sendo uma referência antropológica elementar até hoje.

3.3. Primeiros passos da sociologia alemã

O processo histórico que Weber, por exemplo, chamou de desencantamento do mundo, embora seja um móbil da burocratização e da mecanicização, é fundamental para entender o indivíduo fundamentado nos ideais de liberdade, dignidade e autonomia. O modo como essas ideias foram incorporadas pelo pensamento alemão, portanto, guarda uma relação íntima com esse processo de desmágicação criticado pelos românticos – basta que lembremos da capacidade de fazer uso do próprio entendimento sem a tutela de outro para entender essa relação. Ou seja, críticas propostas pelo romantismo não foram absolutizadas, mas tampouco foram descartadas. Elas foram incorporadas ao repertório da tradição alemã e apropriadas de diversas formas pelos autores subsequentes.

Quando propôs sua metodologia da compreensão inspirada na tradição hermenêutica, por exemplo, Dilthey disse que essa tradição tinha como principal propósito “preservar a validade universal da interpretação histórica contra as incursões dos caprichos românticos e da subjetividade cética” (Dilthey apud. Schmidt, 2014, p. 51). Porém isso não significa que o método de Dilthey tenha se desviado das questões levantadas pelo romantismo: sua

metodologia propunha um conhecimento objetivo focado no indivíduo – mais especificamente na realidade interna individual, um nexu experimentado de dentro (Schmidt, 2014, p. 56).

A obra de Dilthey é apontada (por exemplo por Aron, 1964, Oppenheimer, 1932 e Schmidt, 2014, entre outros) como um ponto de inflexão fundamental no pensamento alemão, pois ele teria sido o primeiro a chamar a atenção, de forma relevante, para a natureza distintiva das ciências sociais em relação às ciências naturais, defendendo por isso que as ciências sociais deveriam contar com uma metodologia distinta da do positivismo. Trazendo para sua proposta o método hermenêutico elaborado por Schleiermacher – que propôs interpretar os enunciados colocando-se no lugar de seu autor, de modo a apreender os sentidos compartilhados a partir dos quais eles foram elaborados – Dilthey propôs ele mesmo um método interpretativo para as ciências sociais em geral (Lawrence Schmidt, 2014, p. 51). A propósito dessa metodologia, ele defendia que se lançasse mão de uma compreensão (*Verstehen*) individualista e idiográfica da história em oposição ao método mecanicista e nomotético de explicação (*Erklären*) positivista – que, embora válido, seria incompatível com os fenômenos humanos (Schmidt, 2014, p. 51; Oppenheimer, 1932, p. 10). Aron (1964, p. 111) explica que, em oposição ao programa francês, que buscava a formulação de leis gerais, o método interpretativo teria dispensado a sociologia alemã dessa busca.

Mas é interessante ressaltar que a proposição de Dilthey era a de uma compreensão *objetiva*, embora focada nos indivíduos, dos significados mentais e espirituais que as ciências humanas devem estudar. Com essa proposição ele se distancia da introspecção que busca unicamente os próprios significados, e afirma que “só podemos compreender a nós mesmos ‘se projetarmos a nossa vida e experiências em todo tipo de expressão da nossa vida, e da vida dos outros’” (Dilthey apud. Schmidt, 2014, p. 60). Em outras palavras, ele estava preocupado com a compreensão dos *outros*, ou seja, dos sentidos compartilhados que são expressos individualmente. Esse é um elemento importante “porque demonstra a forma pela qual a compreensão pode entender tanto o universal como um tipo de ordenação do espírito objetivo ou da humanidade, e o indivíduo como uma instância particular desse tipo¹⁶” (Schmidt, 2014,

¹⁶ É sempre interessante retomar, quando se trata da abordagem que algum autor alemão propõe à questão do indivíduo, o conceito de *Bildung*. A proposição de que a compreensão pode entender o universal como espírito objetivo, ou da humanidade, e o indivíduo como unidade singular que incorpora e expressa esse espírito guarda relação direta com a ideia de que esse indivíduo foi formado por meio de um ambiente cultural e que pode ser acessado por meio do entendimento e do vivenciamento empáticos, conforme consta na definição mencionada por Ringer. Assim, compreender o sentido de uma “expressão da experiência vivida” (*Erlebnis*), como propunha Dilthey (Schmidt, 2014, p. 65; Sell, 2004, p. 111) é também compreender a cultura que a formou. Em resumo, a passagem da compreensão dos sentidos do indivíduo para os sentidos da cultura passa pelo conceito de *Bildung*.

p. 69). Assim, ele teria realizado um passo no sentido de trazer a individualidade, como objeto, para o campo científico.

A partir daí, podemos observar a influência de Dilthey nas formulações da sociologia alemã como um todo. Simmel estava de acordo com essa metodologia quando baseou sua concepção da vida, como um todo, nos pensamentos, sentimentos e, principalmente, nas ações humanas (Oppenheimer, 1932, p. 11; Aron, 1964, p. 2). Simmel também definiu, em seu texto *Indivíduo e Liberdade* (1998, p. 110), o indivíduo como sujeito de liberdade pessoal, da singularidade própria de cada um e da autorresponsabilidade, em profunda conformidade com as proposições de Kant e Fichte, os quais, de acordo com ele, teriam elevado “o *eu* como referência última do mundo possível de ser conhecido, e defenderam sua absoluta autonomia como valor absoluto da esfera moral” (Simmel, 1998, p. 110).

Weber também propôs uma abordagem compreensiva e com base na ideia de que “o indivíduo é o elemento fundante na explicação da realidade social” (Sell, 2009, p. 110), inaugurando assim a *teoria sociológica compreensiva*. Porém, sua proposta difere da de Dilthey em muitos aspectos. Se, por um lado, Weber dotava de autonomia o objeto de estudo das ciências sociais em relação às ciências naturais, por outro ele não ignorava a importância da noção de causalidade e os procedimentos explicativos desta ciência, mas sim apenas aquele tipo de explicação monocausal do positivismo (Kalberg, 2010, p. 12; Sell, 2009, p. 112).

Seu foco no indivíduo também significava a negação veemente de uma concepção de história que pensadores sociais de seu tempo custavam a abandonar: a de que a história possuía uma teleologia e a existência humana, um sentido último (Kalberg, 2010, p. 18). Assim, teria formalizado um posicionamento para a espécie humana que colocasse as pessoas como autoras de seus destinos, defendendo que “o sentido da história só podia ser o resultado da luta dessas pessoas para construir ‘vidas plenas de significado’, e das suas escolhas com esse objetivo” (Kalberg, 2010, p. 19). Kalberg afirma, ainda, que, no conceito de Weber,

Diversas correntes de pensamento que punham o indivíduo em primeiro plano chegavam (...) a uma síntese: o indivíduo do Iluminismo, dotado de Razão e Racionalidade, o indivíduo criativo e introspectivo dos românticos alemães (sobretudo Goethe e Schiller), e o indivíduo orientado para a atividade do protestantismo ascético (Kalberg, 2010, p. 20).

Antônio Pierucci afirma que, assim como Simmel (logo, também como Dilthey), Weber estava essencialmente interessado na ação dos sujeitos, propondo a partir desse interesse uma epistemologia voltada para essa ação (Pierucci, 2003, p. 65). Ele defendia que a ação humana é explicável, e que, portanto, também pode ser posta em consonância com o conhecimento

nomológico. Isso significa que, conquanto entendesse que a sociologia deve buscar o sentido dessas ações, o princípio da empatia reivindicado por Ranke não era pertinente a sua epistemologia, uma vez que a vivência e a revivência empática seriam vagas e confusas demais para basear uma compreensão adequada (Ringer, 2000, p. 105; Cohn, 1979, p. 80-1)

Suas formulações teóricas também trouxeram algumas das questões que perduravam no debate historicista desde Herder. De acordo com Stephen Kalberg (2010, p. 17), suas principais formulações de sua teoria estavam de acordo com suas preocupações constantes a respeito do futuro da civilização ocidental. Pierucci explica que Weber elaborou um diagnóstico dessa civilização como um processo de “racionalização de todos os ramos da vida cultural e da estrutura social” (Pierucci, 2003, p. 28), que se desdobrava, por um lado, na eliminação da magia e, por outro, numa estrutura social de organização formal racional (Pierucci, 2003, p. 28).

Também faz parte desse diagnóstico que a eliminação da magia, ou *desencantamento*, estaria na nas bases da sujeição da natureza: despojada de seu caráter de sacralidade, a natureza aparece como um conjunto de forças cegas à nossa disposição (Sell, 2004, p. 136). Weber estava atento ao fato de que isso se deu de forma concomitante e relacionada ao surgimento da ciência, que teria negado a proposição das visões de mundo filosóficas e religiosas de que a vida teria em si sentido e valor e abraçado,

(...) com coragem e senso de dever, a tarefa de pesquisar metodologicamente, manipulando e experimentando para modificar e explorar, sem culpa nem pejo (...), todo esse mundo natural que, uma vez desencantado, se oferece à aventura científica feito zona de caça liberada (Pierucci, 2003, p. 45).

Podemos então entender que sua ideia da modernidade, como afirma Carlos Eduardo Sell (2004, p. 107) engendrava a emergência de um tipo específico de racionalismo: o racionalismo da dominação do mundo. Enquanto conferia ao homem esse poder de dominação, a racionalização teria colocado o homem no papel de sujeito soberano de um suposto sentido da história. As ideias de um cosmos organizado por Deus ou pelos desígnios da natureza deram lugar a um homem capaz de produzir e perseguir seus próprios significados – o que cria o risco de que a vida não tenha sentido nenhum. Por isso, também é um elemento central, nos diagnósticos de Weber da ciência e da modernidade, a impossibilidade de estabelecer valores “verdadeiros” que preenchessem o vácuo deixado pelo desencantamento. Esvaziado de uma autoridade produtora de sentido, o pensamento racionalizado teria perdido o critério objetivo para a determinação de valores morais.

Dessa breve exposição de alguns elementos do pensamento de Weber, podemos concluir que seus diagnósticos da ciência e da modernidade foram elaborados de modo bastante ambivalente: se, por um lado, era impressionado pela capacidade de manter altos níveis de vida que decorria do desenvolvimento das sociedades industriais, por outro, temia que aquela impossibilidade, unida a outros elementos dessas sociedades, se chocassem com o que ele mesmo considerava ser:

(...) os valores e ideais mais elevados do Ocidente moderno: a ação ética, a autonomia individual, a personalidade unificada por uma constelação de valores nobres e uma ética expansiva de fraternidade e compaixão que contesta e supera as hostilidades fundadas em lealdades tribais, étnicas e religiosas. No alvorecer do século XX, se perguntava: para onde vamos? (Kalberg, 2010, p. 10).

Essa mesma pergunta teria sido repetidamente feita por Elias e Horkheimer ao longo de suas obras. Os mesmos questionamentos a respeito do avanço da racionalização no mundo moderno, entrelaçado com o esvaziamento valorativo dessa razão, do papel da ciência nesse processo e a submissão da natureza a ela relacionada, bem como o incremento nos níveis de vida trazido por esse processo, teriam sido importantes motivações para as teorias tanto de Elias quanto de Horkheimer. Na esteira das proposições tradicionais da sociologia alemã, esses autores propuseram suas próprias formulações do indivíduo no seio da antítese entre *Kultur* e *Zivilisation* para elaborar seus próprios diagnósticos. Esse é, portanto, o terreno sobre o qual edificaram suas obras.

4 DANÇANDO À BEIRA DO ABISMO

Norbert Elias e Max Horkheimer nasceram e cresceram na Alemanha – com pouco mais de dois anos de distância –, nas últimas décadas do regime do Império Guilhermino. Suas trajetórias biográficas e intelectuais, além de terem se cruzado algumas vezes e se desenvolvido de forma paralela em outras, se entrelaçam com a história da Alemanha. Formaram-se no período de gestação da República de Weimar, desabrocharam com ela e tiveram que abandoná-la no momento de sua morte. Parafraseando Elias, seria uma tarefa agradável escrever a biografia desses dois autores junto com a de seu país. O que proponho neste capítulo é uma versão, embora muito menos ambiciosa, dessa biografia. Eles foram, definitivamente, agentes e produto do tempo que viveram e estudaram. Almas formadas “por meio do ambiente cultural”.

4.1. *Bildungen*

Horkheimer nasceu em 1895, na cidade de Stuttgart, filho único de um rico industrial judeu. Moritz Horkheimer, seu pai, possuía inclinações bastante liberais, tanto política quanto religiosamente – “frequentava a sinagoga apenas em feriados judaicos importantes e não fazia objeção a trabalhar no Sabbath¹⁷” (Abromeit, 2011, p. 20, tradução própria). Sua lealdade à Alemanha, por outro lado, era bastante fervorosa, o que se refletia em suas preferências culturais: ele era um autêntico admirador da tradição literária alemã, especialmente de Goethe, Schiller e Hölderlin, além de ter sido colecionador de obras de artistas de Württemberg (Abromeit, 2011, p. 20). Isso provavelmente era devido ao fato de que sua família e a comunidade judaica em geral eram bastante integradas à sociedade de Stuttgart. Ainda antes da unificação, o Rei Charles de Württemberg havia aprovado uma lei que concedia cidadania plena aos judeus de Stuttgart, dando início a um período de cinco décadas de coexistência relativamente harmônica e de prosperidade para a comunidade judaica, acompanhado pelo nascimento e prosperidade da própria Alemanha enquanto nação. Moritz acreditava plenamente no futuro próspero da Alemanha e em sua própria participação nele, uma vez que aquela prosperidade se fez ver especialmente em seu caso: apesar de ter herdado dívidas de seu próprio pai, Moritz chegou à década de 1910 figurando entre os homens mais ricos de Stuttgart – uma

¹⁷ “He attended synagogue only on important Jewish holidays and had nothing against working on the Sabbath otherwise”.

incorporação das promessas do capitalismo liberal que vinha se desenvolvendo rapidamente na Alemanha nas últimas décadas do século XIX (Abromeit, 2011, p. 19).

Sua mãe, Babetta Horkheimer, era uma “tradicional dona de casa burguesa” (Abromeit, 2011, p. 21) e extremamente devotada aos cuidados do filho, que ela via como um menino profundamente sensível e carente de proteção. Seu amor descomedido, somado a um medo excessivo do mundo exterior ao núcleo familiar, a levaram a adotar um comportamento acentuadamente superprotetor. Horkheimer acreditava ter herdado dela esse receio e essa insegurança em relação ao mundo, tendo formado uma personalidade que, além de profundamente sensível, era também bastante vulnerável, de modo que ele careceu de amortecedores e proteção contra a rispidez do mundo até a maturidade, transferindo esse papel de uma pessoa para a outra ao longo dos anos (Jay, 2008, p. 45; Abromeit, 2011, p. 21).

Norbert Elias nasceu na cidade de Breslau – que hoje é parte da Polônia, mas à época ficava em uma região ocupada pelo Império Alemão. Nascido em 1897, uma família judaica de classe média-alta, também filho único, Elias igualmente descrevia uma infância rodeada de amor e cuidado intermináveis. Embora tenha sido uma criança muito frágil, que “pegava todas as doenças que uma criança pode pegar” (NE, p. 11), esse ambiente de carinho e proteção parece ter criado uma situação oposta à de Horkheimer: ele acreditava que esse fato o havia dotado de um sólido sentimento de segurança que o acompanharia até o fim da vida como um traço central – e talvez o mais marcante – de sua personalidade (NE, p. 76). Seu pai, Hermann Elias, não pôde ir à universidade pois, segundo o próprio Elias, sua família não tinha dinheiro suficiente – fato do qual Hermann se ressentia profundamente. Por isso, transferiu para seu único filho essa ambição: tendo crescido em condições econômicas bem melhores que as de seu pai (que havia prosperado no ramo industrial), Elias foi incentivado desde muito novo a levar os estudos a sério (NE, p. 14).

Elias relata que seus primeiros anos de formação se deram em um ambiente burguês marcado por uma *tagarelice vulgar* que desde muito cedo lhe imprimiu a sensação de estar imerso em um universo muito inferior ao seu nível intelectual (NE, p. 15). Sua segurança, nota-se, era especialmente manifesta em relação às habilidades intelectuais. Levados esses fatos em consideração, a certeza de que iria para a universidade e de que tentaria uma carreira de professor esteve clara para ele desde muito cedo.

Sendo assim, Elias perseguiu esse objetivo desde os primeiros anos de escola. O fato de que a carreira docente dificilmente era acessível para um judeu na Alemanha Imperial não parece ter arranhado sua determinação, embora estivesse plenamente consciente de tais

dificuldades. Essa determinação se deveu em parte a uma personalidade alicerçada no sentimento de segurança, mas também se baseava solidamente em perspectivas concretas de integração dos judeus na sociedade alemã. O mesmo fato é descrito tanto em relação às primeiras décadas de vida de Elias quanto nas de Horkheimer (referências): o fato de serem judeus, por muito tempo, não exerceu um papel de muito destaque em suas identidades e em seus cotidianos. Tanto na família de um como na de outro, a identidade era muito mais ligada ao fato de serem alemães do que ao de serem judeus: havia um sentimento de pertencimento em relação a uma nação de cultura humanista e cosmopolita que fez com que os judeus – confiando que essa postura cosmopolita e humanista era generalizada na cultura alemã, inclusive entre aqueles que estavam *do outro lado* – sentissem que sua estigmatização estivesse, progressivamente, se tornando um artefato do passado (Korte, 2017, p. 74).

Ao próprio Elias a intolerância antisemita sempre pareceu algo muito distante. Assim como ele descreve o ambiente familiar, ele atribui às instituições legais do Reich uma situação de proteção e uma vida solidamente segura tanto física quanto econômica e culturalmente, inclusive para os judeus, e menciona o fato – cômico, nas palavras dele (!) – de que os judeus, nessa época, se consideravam um dos pilares da cultura alemã (NE, p. 26). Assim, em sua comunidade os antisemitas eram considerados exceção e eram vistos como figuras exóticas, sem educação e incivilizadas (Korte, 2017, p. 74; NE, p. 18). Por isso não era muito fantasiosa a perspectiva de que, em um futuro próximo, a carreira acadêmica seria tão acessível aos judeus quanto a qualquer outro cidadão alemão. Tanto era assim que, ao concluir a escola, Elias imediatamente se matriculou na Universidade de Breslau para estudar filosofia e cultura alemã.

Enquanto isso, Horkheimer, de seu lado, encontrou muito mais obstáculos para a realização de um desejo que igualmente o acompanhava desde a infância. Designado desde cedo a assumir os negócios do pai, ele não chegou a completar sua formação escolar: um ano antes de terminá-la, teve que abandonar os estudos para assumir o papel de aprendiz em uma de suas fábricas. Um ano depois, em 1911, ele conheceria, em um curso de dança, o jovem Friedrich Pollock, por quem rapidamente nutriu profunda admiração. Começava ali uma amizade que duraria a vida toda, marcada por um impulso crítico em comum e interesses intelectuais afins. Horkheimer encontrou em Pollock o amigo que sempre desejara ter, com quem pudesse compartilhar seu rico e complexo universo interior. Mas Pollock desempenharia um papel ainda mais fundamental em seu desenvolvimento: foi com a ajuda dele que Horkheimer pôde se emancipar da autoridade patriarcal do pai e, ao mesmo tempo, foi ele que passou a proteger o volúvel e indefeso Horkheimer das ameaças de um mundo demasiadamente

espinhoso, assumindo o papel que fora de sua mãe (Abromeit, 2011, p. 22-5; Jay, 2008, p. 43-4; Wiggershaus, 2002, p. 74).

Também cabe nos determos mais um pouco no papel fundamental que essa amizade exerceu na formação intelectual de ambos – uma relação que, dez anos depois, seria alicerce da fundação de um *instituto de pesquisas sociais*. Horkheimer pôde finalmente compartilhar com ele as angústias que decorriam de um profundo pesar pela injustiça social da qual ele era parte privilegiada e que reputava injustificável. Seus diários e romances escritos na época – mantidos inéditos – expressam os sentimentos de um jovem muito sensível a injustiças sociais e que nutria uma profunda revolta contra as formas de dominação produzidas pelo capitalismo (Wiggershaus, 2002, p. 75; Wolin, 2020) – sentimentos que se agudizaram quando irrompeu a Primeira Guerra Mundial, que ele condenou desde o primeiro momento. Os romances que Horkheimer começou a escrever nessa época são bastante interessantes porque, muitas vezes, eram claras alegorias de sentimentos e passagens de sua própria biografia. Por meio deles é possível acessar aspectos de seu *exuberante universo interior* que não estão expressos – ao menos não da mesma forma – em seus escritos publicados, e que mostram o quanto ele era um jovem profundamente sentimental.

Com o tempo, Horkheimer passou a ter que se equilibrar entre as grandes aspirações intelectuais compartilhadas com o amigo e o trabalho exigido por seu pai, embora em nenhum momento ele tenha se resignado aos planos já estabelecidos para seu futuro. Pelo contrário: ele aproveitava cada brecha de tempo para ler ou escrever – e inclusive era encontrado de tempos em tempos escondido em algum lugar na fábrica no horário de trabalho para dedicar-se a esse expediente (Abromeit, 2011, p. 29-30). Em 1914, finalmente, ele e Pollock (também filho de um rico industrial judeu) conseguiram um acordo com os respectivos pais para viajarem para Londres como representantes comerciais de suas fábricas, e lá eles passaram a viver uma idílica imersão no conhecimento até serem abruptamente trazidos de volta à realidade obrigados a retornar para a Alemanha. Em parte, esse retorno se deu em função de um grande conflito familiar internacional que envolveu uma prima francesa e a Scotland Yard, mas houve também outro fator: o Império Austro-Húngaro havia acabado de declarar guerra ao Reino da Sérvia, dando início à Primeira Guerra Mundial (Abromeit, 2011, p. 25).

Por ora, Horkheimer foi poupado do serviço militar pois a fábrica de seu pai havia se juntado aos esforços de guerra produzindo material bélico (Abromeit, 2011, p. 29). Mesmo assim, pareceu-lhe que naquele momento seus piores pesadelos haviam se tornado realidade: uma grande guerra havia se iniciado com uma aclamação entusiasmada de grande parte da

população da Europa. Um romance terminado nessa época se encerra com um apelo universalista a seus compatriotas: “você não são primeiramente humanos e depois alemães? E, como humanos, não sentem que uma civilização que produz tais consequências ainda é imatura e bárbara?” (Abromeit, 2011, p. 27, tradução própria¹⁸). Ao mesmo tempo, seu sofrimento era agravado pela escalada de um conflito com os pais que duraria anos. À crescente revolta contra as imposições do pai e a classe que ele representava, se somou a desaprovação que Horkheimer recebeu ao namoro com Rosa Riecker, secretária de seu pai que Horkheimer conheceu em uma festa da empresa. Seu romance sobre o drama de um jovem cujos pais repreendiam por seu relacionamento com uma mulher de classe social mais baixa e por seu sonho de seguir a carreira de pianista é, certamente, uma expressão óbvia até para os leitores menos atentos da forma como Horkheimer se sentia na época. Mas a relação de devoção quase indefectível e de amor desbragado que Horkheimer viveu com Rosa Riecker – apelidada de Maidon – não ficou devendo em nada à ficção. Apesar dos protestos dos pais, ela se tornaria dez anos mais tarde sua única esposa, que ocupou, junto com Pollock, dali em diante, um pilar de sustentação de toda a vida emocional de Horkheimer. Antes disso, no entanto, o romance viveu uma abrupta interrupção quando, em 1916, Horkheimer finalmente foi convocado para o serviço militar (Abromeit, 2011, p. 33).

Elias, três anos mais novo, ainda estava na escola quando a guerra irrompeu. A princípio, o fato não o tocou particularmente. Em parte, porque, sendo ainda um menino em idade escolar que se considerava “ferozmente apolítico” (NE, p. 23), não tinha muita noção das causas que a produziram e, além do mais, ele tinha a sensação de estar ainda no escuro àquele respeito: “(...) não se conseguia vincular aquela realidade a nada, pois jamais se vivera tal coisa antes” (NE, p. 23). Mas esse sentimento também estava fundado em sua profunda indiferença em relação ao Reich e suas ambições imperiais. Apesar de amar a Alemanha e sentir-se completamente alemão, ele “odiava o que o imperador representava desde a mais tenra infância” (NE, p. 24). Seu amor pelo país e, principalmente, pela cultura germânica, jamais se traduzira em nacionalismo, que para ele era um sentimento associado aos antisemitas¹⁹. Por isso, até o fim da guerra, ele viveu um forte sentimento de ser alheio às suas causas e meandros; não era a sua guerra, portanto ele tampouco nutria qualquer interesse no resultado que ela poderia ter (NE, p.

¹⁸ “Are you not first human and then German and do you not feel as a human that a civilization, which brings forth such consequences, is still barbaric, still immature?”

¹⁹ Elias explicou sua relação afetiva com o país e sua cultura da seguinte maneira: “(...) é um velho problema alemão, e é muito difícil de explicar: poder se identificar fortemente com a cultura alemã – e esse ainda é o meu caso hoje – sem por isso ser nacionalista”, acrescentando em seguida: “sou orgulhoso de pertencer a essa tradição. Identifico-me bastante com o classicismo alemão – Goethe, Schiller, Kant, eis meus grandes homens” (NE, p. p. 25-6).

26). Suas preocupações na época estavam muito distantes disso: seu desejo era unicamente de terminar a escola e ingressar na universidade – o que efetivamente aconteceu, como mencionado, imediatamente depois. Elias se matriculou na universidade no dia 22 de junho de 1915. A história, entretanto, tinha outros planos, pois no dia primeiro de julho ele foi convocado para o serviço militar, sendo obrigado a adiar por alguns anos sua aspiração de ingressar na carreira universitária.

Foi assim que o frágil menino de dezoito anos foi obrigado a deixar uma vida rica e cercada de segurança em Breslau e passar por um rígido treinamento militar para, em seguida, ser enviado ao *front*. Mais tarde, Elias atribuiria a esse treinamento um papel fundamental no desenvolvimento de uma autodisciplina que, junto com a autoconfiança, seria pilar de uma personalidade profundamente diligente e disciplinada, que foi fundamental para atravessar uma vida marcada pela catástrofe e por décadas de ausência de reconhecimento sem nunca perder o foco e a certeza de que representaria uma grande contribuição ao saber da humanidade (NE, p. 22; Korte, 2017, p. 87; Ribeiro, 2010, p. 30). Mas, sobre a experiência no *front*, Elias falou muito pouco. Em parte, porque, para ele, era muito doloroso lembrar a barbárie que testemunhou, mas também porque grande parte desse trauma desapareceu em sua memória sob um colapso mental que fez com que Elias fosse enviado de volta pra casa.

Fato similar ocorreu também a Horkheimer. Ele passara a maior parte de seu serviço militar em Aalen, época em que, sempre que podia, escapava para Stuttgart, a 75 quilômetros dali, para encontrar Maidon. Mas nem esses momentos de suspensão individual do conflito bélico tornaram a situação toda suportável para Horkheimer: tendo sua saúde sucumbido sob a tragédia da guerra, Horkheimer foi internado, por recomendação médica, no sanatório Neu-Wittelsbach, em Munique, onde permaneceu até poucos dias antes do fim da guerra.

Tão logo reapareceram após seus momentos de colapso, tanto Elias como Horkheimer testemunharam o amanhecer incandescente de uma nova era após uma noite muito mais longa do que as mais pessimistas projeções teriam imaginado: a Alemanha iniciava, naquele momento, uma revolução. Nossos futuros sociólogos acompanharam, com um misto de receio e empolgação, o salto no escuro de mais um momento histórico: o nascimento da República de Weimar.

4.2. A queda do império guilhermino

Ao chegarem ao fim, os extenuantes anos de guerra deixaram atrás de si uma Alemanha devastada: sob bloqueio marítimo da Inglaterra e destinando os mais primordiais recursos para

os esforços de guerra, o país já havia perdido um milhão de pessoas para a fome desde o início do conflito. A tão sonhada e tão prometida vitória fora adiada mais do que os sentimentos e instituições da sociedade alemã podiam ou estavam dispostas a suportar (Figueiredo, 2018). A esse cenário caótico vieram se somar os ecos da Revolução Russa encarnados nas diversas frações do USPD²⁰, ele mesmo uma dissidência à esquerda do SPD, ou Partido Socialdemocrata Alemão. Destacava-se, em especial, a fração que possuía as aspirações socialistas mais radicais: a Liga Espartaquista, que era então liderada por três dos maiores líderes socialistas a que a história já deu vida: Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin e Karl Liebknecht. Já o antigo SPD, que nascera com tendências socialistas bastante moderadas, se tornara uma fração à direita daquilo que já havia sido, tornando-se um partido republicano considerado de centro (Jay, 2008, p. 13; Loureiro, 2005)

Apesar da exaustão e da agitação republicana a favor do armistício, a maioria dos alemães não acreditava na possibilidade de derrota: seu território não havia sido invadido nem uma vez e as derrotas não eram noticiadas para a população; pelo contrário, as notícias traziam sempre informações sobre uma vitória iminente. Mas a verdade era que no campo de batalha a Alemanha vinha sofrendo sucessivas derrotas e estava isolada – todos os seus aliados já haviam se rendido ou sido derrotados. No *Reichstag* a maioria já tratava da questão em termos mais realistas e defendia um acordo para evitar grandes danos à Alemanha. Mas, alicerçada sobre a ilusão da vitória garantida, entrou em ação contra essa maioria:

(...) Uma ala nacionalista exacerbada, pangermanista e anexionista, que apoia a continuação do conflito até a vitória (...). O alto-comando do exército e os anexionistas continuam com seus planos megalômanos, acreditando que os conflitos internos só podem ser resolvidos, e o socialismo derrotado, pelas conquistas territoriais (Loureiro, 2005, p. 49).

Isso fez com que as chances de acordos de uma paz “sem vencedores nem vencidos” fossem desperdiçadas, piorando cada vez mais as perspectivas da Alemanha. Quando o alto-comando do exército finalmente deu a guerra como perdida, só restava a possibilidade de tentar negociar uma rendição menos prejudicial para uma nação que já estava totalmente devastada, com a maioria da população entregue à miséria e à fome, e uma dificuldade cada vez maior de esconder da população a verdade sobre as perspectivas da guerra (Loureiro, 2005).

Não é surpreendente, portanto, que os ecos da Revolução Russa tenham chegado com tanta intensidade aos ouvidos exaustos da população alemã. Há muita discussão em torno do real alcance e capacidade de organização dos grupos socialistas e comunistas desse período,

²⁰ Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Partido Socialdemocrata Independente da Alemanha).

mas é certo que, nesse contexto, os movimentos de esquerda de cunho revolucionário tiveram seu auge na Alemanha. Por todo o país começam a se organizar conselhos de trabalhadores nos moldes dos soviets russos, enquanto os grandes centros urbanos se tornavam palco de greves que contavam com centenas de milhares de trabalhadores e que foram violentamente reprimidas, dando origem a mais revoltas e greves ainda maiores (Loureiro, 2005, p. 55; Gay, 1978, p. 166). Os grandes centros urbanos da Alemanha também foram palco de greves que contavam com centenas de milhares de trabalhadores e que foram violentamente reprimidas, dando origem a mais revoltas e greves ainda maiores. Tudo parecia se delinear como o caminho retilíneo para uma guerra civil.

Estava claro, então, que essa ebulição social não seria encerrada sem grandes consequências. A Alemanha não voltaria mais a ser a mesma de antes da guerra. Nesse sentido, o fim da monarquia mostrava-se cada vez mais inevitável. Foi então que as elites militares prussianas encontraram sua escada de incêndio: a abertura do poder para partidos políticos republicanos moderados. Assim, acreditavam, evitariam o fortalecimento de setores mais radicalizados que ganhavam vulto rapidamente – além do mais, dessa forma eles trataram de atribuir aos civis toda a responsabilidade pela derrota, mantendo seu próprio prestígio intacto (Loureiro, 2005; Gay, 1978), pois a rendição seria decretada não mais pelo império, mas pela República que surgiria dali, o que daria a eles o ensejo de retornarem após um período de reorganização.

Na medida em que se dissipava a ilusão de vitória, a Alemanha viu crescerem pressões internas e externas pela remoção do Kaiser Guilherme II do trono de imperador. Diante dessa realidade, o SPD e partidos de direita, que já compunham o gabinete do chanceler Max von Baden, não viam outra saída que não a renúncia do imperador. Reunidos com Baden, esses partidos transmitem a demanda de que ele convença o imperador a abdicar. Friedrich Ebert, figura central do SPD que viria a se tornar ele mesmo chanceler no futuro, argumentou naquela ocasião: “Se o Kaiser não abdicar, a revolução social é inevitável. Eu não quero essa revolução: odeio-a como odeio o pecado” (Loureiro, 2005, p. 55).

Essa declaração de Ebert se mostrou bastante realista, posto que naquele mesmo dia um movimento socialista de perfil parcialmente soviético iniciava a tomada do poder em Munique, que terminaria com a fundação da República Socialista da Baviera. Não se passaram dois dias até que a capital do império, Berlim, se visse tomada por bandeiras vermelhas, manifestações massivas e embates violentos entre grupos armados. Foi nesse dia – 9 de novembro de 1918 – que o socialdemocrata Phillip Schneidemann, ao ver a cidade tomada pelas forças vermelhas e buscando evitar que elas tomassem essa atitude antes dos socialdemocratas, correu até a janela

do *Reichstag* e declarou a queda da monarquia e a proclamação da república – sem saber que, com esse gesto, assinava o atestado de culpa e traição contra o povo alemão em nome da República. Nesse mesmo dia, o Kaiser fugiu da Alemanha e foi instalar-se na Holanda, onde passaria o resto da vida cultivando flores com tranquilidade sem nunca ter sido responsabilizado pela guerra, pela derrota ou por qualquer um de seus desdobramentos. Olhando em retrospecto, fica mais do que claro que foi nesse dia, em que a República nasceu, que foi decretado o seu triste destino: a ferida de ter sido fundada sobre o estigma da traição e da derrota não teria a oportunidade de cicatrizar.

4.3. Interlúdio democrático

A República de Weimar nasceu e morreu, como caracterizou Peter Gay (1978, p. 15), como uma “ideia buscando tornar-se realidade”. Ter sido decretada sobre os escombros de uma guerra sangrenta, para seus entusiastas, não a tornou um sonho mais opaco; pelo contrário: ela surgia como uma saída luminosa de um longo pesadelo. Elias relatou que, naquele momento, “o sentimento de ter perdido a guerra era compensado pela vantagem que constituía a partida do imperador”: “enfim, o nascimento de uma nova Alemanha era mais importante do que a derrota da antiga” (NE, p. 36-7). Era perceptível que os conflitos políticos só ascendiam, enquanto o país ia se partindo em dois lados. Entretanto, a divisão profunda em torno dos campos opostos na arena política não era a única a atravessar a Alemanha naquela época. Quando se fala do crescimento vertiginoso da violência, dos conflitos entre milícias e da esfera pública permeada pelo ressentimento e pelo revanchismo, parece impensável que uma ebulição de dimensão similar tenha se dado no terreno cultural. Mas o fato é que a República de Weimar também é conhecida por ter sido palco de uma intensa produção de arte e pensamento de vanguarda. Um olhar para essa dimensão da vida nesse período pode até dar a impressão de ser um contexto excelente para se viver – como foi, efetivamente, em muitos aspectos, mesmo para os nossos autores.

A política e a cultura, é claro, não se desenvolviam de forma autônoma uma da outra. Se, por um lado, o cenário de terra arrasada, a persistência do autoritarismo e o caos social impulsionavam as ideias e a criatividade, por outro, a agitação cultural também teve seu quinhão na alimentação do ressentimento em relação ao que se chamou, na época, de *punhalada nas costas* do povo alemão – alcunha conservadora que se referia ao conjunto de acontecimentos que abrangia a rendição da Alemanha, a proclamação da República e o Tratado de Versalhes. Tratava-se de um choque entre duas tradições que vinham se consolidando quase que

paralelamente na Alemanha: a tradição militarista, agressiva e de culto à autoridade, que remontava a tempos anteriores à unificação, tentava se defender contra o estabelecimento da outra, que cultivava um jovem espírito democrático enraizado em tradições humanísticas e cosmopolitas. Nesse choque, a parcela mais conservadora acusava a outra de estar destruindo a Alemanha, etapa de um longo processo de fortalecimento do culto a um passado glorioso no imaginário do povo alemão (Schwarcz, 2019). Como observou Walter Gropius, fundador da escola de arquitetura Bauhaus: “(...) isto é mais do que a perda de uma guerra. Um mundo chegou ao fim. Teremos que buscar uma solução radical para nossos problemas” (Gay, 1978, p. 22). De certa forma os acontecimentos de Weimar podem ser interpretados como a luta de um mundo que resistia a chegar ao fim contra um outro que tentava nascer. Àquela altura, os alemães não sabiam qual deles venceria, e por isso muitos se entregaram à ilusão de que a euforia que resultou do fim da guerra era apenas o começo de uma era em que as partes divergentes poderiam apertar as mãos e considerar se poderiam ajudar a cicatrizar as feridas da civilização – esta era, para Peter Gay, “a tarefa cultural da República de Weimar: capitalizar tão nobres sentimentos e restaurar os laços partidos” (Gay, 1978, 21-2).

O próprio fato que deu nome à República de Weimar é símbolo dessa esperança de um novo começo: a Constituição da nova República, considerada até hoje um dos principais marcos de uma modernização jurídica que consistiu na incorporação de princípios como a liberdade, a justiça social e a igualdade, foi promulgada na cidade de Weimar, longe do caos político de Berlim. E não foi por acaso que seus constituintes escolheram a pacata e distante cidade de Weimar, símbolo do renascimento cultural do século XVIII, para dar lugar à sua assembleia constituinte: fundar um país na cidade de Goethe e Schiller representava a vontade de fundar um país à imagem de Goethe e Schiller. Embora tenha falhado nessa missão, a República de Weimar foi palco das peças de Brecht, da poesia de Rilke, da comédia de cabaré, da arquitetura Bauhaus, do cinema expressionista e muitas outras vanguardas artísticas e culturais que fizeram com que esse período ficasse conhecido como *os dourados anos 20* (Gay, 1978).

No início desse período, Horkheimer esteve mais diretamente envolvido nos acontecimentos memoráveis do país do que Elias. Elias retornou a Breslau, onde ingressou na faculdade de medicina e na de filosofia ao mesmo tempo, e, apesar da empolgação com a mudança de regime e com as inovações culturais, optou por observar as coisas a uma certa distância. Quando deixou o sanatório de Neu-Wittelsbach, em Munique, Horkheimer decidiu não voltar a Stuttgart, para a fábrica de seu pai, e optou definitivamente pelo ingresso na vida acadêmica. Por isso, decidiu ficar permanecer em Munique, onde ele e Pollock alugaram um pequeno apartamento para se prepararem juntos para o *Abitur*.

Um acontecimento decisivo deu-se no início desse período: Horkheimer logo fez amizade com Germaine Krull, fotógrafa conhecida na esquerda de Munique, que o introduziu em seu círculo de amigos, onde ele conheceu importantes artistas, intelectuais e políticos de esquerda da época. Foi um período em que Horkheimer fez parte dos círculos boêmios da cidade, onde participou de debates artísticos e políticos que deram contornos mais nítidos a seus posicionamentos teóricos, de modo que às vésperas da queda do império guilhermino, tanto ele quanto Pollock haviam assumido um posicionamento abertamente marxista (Abromeit, 2011, p. 41-2). Há especulações, que datam dessa época, de que Horkheimer tenha chegado a se filiar ao KPD²¹. Isso é improvável, posto que desde cedo ele notou que “a melhor forma de perseguir seus ideais políticos era desenvolver uma compreensão rigorosa dos fatores sociais, psicológicos e políticos que tornaram uma catástrofe como a Primeira Guerra Mundial possível” (Abromeit, 2011, p. 51, tradução própria²²). Por isso, ele julgou conveniente manter certa distância das movimentações políticas dos comunistas que ele considerava, em sua maioria, equivocadas e precipitadas (Jay, 2008, p. 51).

Mas o distanciamento ficava mais difícil conforme a revolução se aproximava. Krull, que se tornara uma amiga muito próxima, participava ativamente das disputas políticas da região, e quando foi proclamada a República Soviética da Baviera, muitos dos militantes diretamente envolvidos eram amigos deles, inclusive o próprio Kurt Eisner, que se tornaria o primeiro premier da República recém proclamada. Quando, algumas semanas depois, a República começou a ser massacrada, Horkheimer e Pollock assistiram as tropas brancas tomarem a cidade da varanda de seu apartamento enquanto, do lado de dentro, Krull já estava escondida para fugir da violência que havia tomado conta da cidade. A partir daí Horkheimer e Pollock se viram envolvidos na missão de ajudar a proteger e salvar não apenas ela, mas alguns de seus companheiros. E isso não se limitava a abrigar as pessoas, mas também incluía ajudá-las a fugir quando necessário, o que os levou a serem presos duas vezes. Por isso, depois de ajudarem a própria Krull a fugir para a Rússia, eles próprios julgaram necessário deixar Munique, e foi então que eles decidiram que iriam para a universidade em Frankfurt – onde acreditavam que encontrariam uma situação bem mais calma. Foi o mais perto que Horkheimer chegou da atuação política direta. Mesmo nessa época ele já estava muito mais interessado em investigar os fundamentos do marxismo do que atuar na luta pelo socialismo – em cuja

²¹ Kommunistische Partei Deutschlands (Partido Comunista da Alemanha), fundado pelos membros da Liga Espartaquista.

²² “The best way to pursue his political ideals was to gain a rigorous understanding of the social, psychological, and economic factors that had made a catastrophe like World War I possible”.

realização ele passaria a acreditar cada vez menos conforme observava os desdobramentos da Revolução Russa e os acontecimentos políticos da República de Weimar (Jay, 2008, p. 40).

Foi logo nos primeiros dias em Frankfurt que Horkheimer e Pollock conheceram Felix Weil, um jovem que também estava muito interessado nos estudos sobre marxismo. Alguns anos mais tarde, os três fundariam o Institut graças a uma quantia generosa de dinheiro doada pelo pai de Weil, mas antes mesmo que isso acontecesse, o amigo já se tornara uma espécie de mecenas para os dois, doando dinheiro para que eles pudessem deixar a pensão humilde onde viviam e fossem viver em um casarão luxuoso em Kronberg im Taunus, um subúrbio rico a noroeste de Frankfurt, de onde saíram as primeiras ideias de um instituto de pesquisa próprio. Data dessa época um fato interessante: Horkheimer e Pollock frequentavam o curso de estética transcendental de Hans Cornelius, que mais tarde seria orientador de doutorado de ambos. Em 1920, os dois foram enviados com uma carta de recomendação de Cornelius para trabalhar com Edmund Husserl em Freiburg. Alguns meses depois, Cornelius enviou o jovem Theodor Adorno a Freiburg com a mesma recomendação, e foi então que Adorno e Horkheimer se conheceram. Mas o fato interessante é que exatamente na mesma época a assistente de Husserl recomendara a ele um jovem que ela conhecia dos círculos judaicos de Breslau, que passou a frequentar seu seminário nos meses seguintes: Norbert Elias. Na carta, ela dizia a Husserl: “(...) ele é facilmente reconhecível pelo distintivo azul e branco!” (Korte, 2017, p. 82). Apesar disso, não há registro de que os futuros colegas tenham se conhecido nessa época, que precede em dez anos a ida de Elias a Frankfurt.

Elias não falou muito deste assunto no futuro, mas o distintivo que ele carregava era símbolo de uma associação de juventude judaica da qual ele não apenas participou, mas chegou a ser uma liderança relevante. Era uma associação nos moldes das agremiações estudantis que tinham grande relevância na época, mas, em sua maioria, não permitiam a participação de judeus. A Blau-Weiß era uma organização sionista que defendia que os judeus alemães ocupassem a Palestina – ideia que Elias defendeu durante um tempo, argumentando que a busca por um lar para os judeus seria mais frutífera do que a luta por uma assimilação igualitária dos judeus na Alemanha (Korte, 2013, p. 79).

Foi por meio dessa associação que Elias aproximou-se de seu orientador de doutorado, Richard Höningwald, um filósofo neokantiano. Assim como Horkheimer, Elias escreveu uma tese de doutorado sobre a filosofia de Kant. Mas o doutorado representou para Elias o caminho de ruptura com o seu orientador e com a própria filosofia, depois de uma desavença em que Höningwald não permitiu que ele questionasse o caráter *a priori* das categorias kantianas, exigindo que ele incluísse “uma cláusula de reserva segundo a qual o valor objetivo [*Geltung*]

é eterno e escapa da corrente da História” (NE, P. 42). Elias, àquela altura, estava seguro de que essas categorias possuíam origens sociais e históricas, e passava a ver na sociologia um modo de abordagem muito mais afim com a sua visão do assunto. Foi assim que ele optou por seguir seu rumo nesta área.

A decisão de migrar para a sociologia levou Elias a ir viver em Heidelberg, onde havia frequentado o seminário de Karl Jaspers alguns anos antes, quando ainda era estudante. Heidelberg era, na época, uma espécie de meca da sociologia (NE, p. 44). Max Weber falecera havia poucos anos (Weber viveu em Heidelberg até 1920, e Elias mudou-se para lá por volta de 1925), mas sua viúva Marianne e seu irmão Alfred ainda viviam e mantinham, junto com outras figuras ilustres – como o próprio Mannheim –, um vívido ambiente de debate intelectual. O maior exemplo disso provavelmente era o salão de debates que Marianne promovia em sua casa. Elias foi convidado a fazer uma apresentação em seu salão – e a partir desse momento passou a fazer parte de seu círculo (NE, p. 43) – graças a uma indicação de Mannheim, que era um pouco mais velho que Elias e já ocupava a posição de *Privat-dozent*. A afinidade intelectual com Mannheim fez com que eles se aproximassem e se tornassem grandes amigos, e Elias passou a atuar como seu assistente.

Quando Elias descreve o clima que encontrou em Heidelberg parece inacreditável que ele esteja se referindo ao momento histórico que culminaria no nazismo poucos anos depois. Ele descreve uma cidade tomada por uma vívida esfera intelectual em que era possível participar de todo tipo de debate. Com efeito, a República de Weimar como um todo representou também esse momento de euforia cultural que aparece tanto na biografia de Elias quanto na de Horkheimer. Mannheim dizia, até pouco tempo antes de ter que fugir da Alemanha, “que os anos futuros olhariam para trás para Weimar como uma nova era de Péricles” (Gay, 1978, p. 12). Mas, como foi brilhantemente caracterizado por Peter Gay, a glória observada em Weimar se mostrou uma dança à beira do abismo. Esse clima estimulante, que também foi encontrado em Frankfurt, logo começaria a se misturar com as disputas entre milícias que ocupavam cada vez mais espaço até mesmo dentro das universidades, e a esperança de tornar-se um país à imagem de Goethe e Schiller foi sendo substituída pela violência em seu estado mais puro. Mas a geração brilhante que construiu a cultura de Weimar, e conseguiu escapar desse abismo para o qual ela se dirigia, foi posteriormente espalhar seu espírito pelo mundo: “Em carreiras importantes e com influência duradoura em laboratórios, hospitais, no jornalismo, nos teatros, nas universidades, e deram a esse espírito seu verdadeiro lar no exílio” (Gay, 1978, p. 164).

5 INDIVÍDUO E CIVILIZAÇÃO

Essa sua tendência natural na verdade não é do tipo sociável. Ainda assim, o que seria de toda a nossa educação se não estivéssemos dispostos a superar nossas tendências naturais? É uma grande tolice exigir que outras pessoas se harmonizem conosco. Eu nunca fiz isso. Consegui por esta razão desenvolver a capacidade de conversar com todas as pessoas; só assim obtemos conhecimento do caráter humano, bem como a necessária habilidade na vida. Isto porque perante naturezas opostas temos que nos controlar, se queremos nos dar bem com elas. Você deveria agir da mesma maneira. Não há como evitar isso, você tem que viver em sociedade, não importa o que diga.

Carta de Goethe a Eckermann (PCI p. 46-7).

5.1. O tripé civilizacional

Quando proponho a imagem de um tripé civilizacional, me refiro a uma ideia que tem dois aspectos principais: em primeiro lugar, entendo que se trata de um esquema conceitual que conduz tanto Horkheimer quanto Elias em seus diagnósticos da modernidade – de seus principais processos e características. Além do mais, ele também pode ser entendido como um elo entre esses dois autores. Como mencionado na introdução, ocorreu que, buscando responder às mesmas perguntas, esses autores deram a elas respostas tão diferentes quanto possível partindo de tantos pontos em comum. É como se fosse um jogo de xadrez: os dois receberam as mesmas peças para jogar sobre o mesmo tabuleiro e, com o leque de jogadas possíveis, montaram jogos bem diferentes. Nessa metáfora, as influências teóricas são as peças e o esquema lógico do tripé, o tabuleiro.

Resumidamente, um processo histórico desenvolvido sobre o tripé civilizacional é um processo conduzido pelo desenvolvimento de três formas básicas de controle: o controle da natureza, o controle social e o autocontrole. O argumento que busco sustentar aqui é que os tratamentos dados por ambos aos conceitos de indivíduo e de civilização estão majoritariamente ligados a questões advindas desse tripé – como, por exemplo, sobre o sujeito que exerce esses controles (e se ele seria o mesmo para os dois autores), qual ou quais são as formas pelas quais eles são exercidos, de que modo eles estão relacionados entre si, qual ou quais são as formas

pelas quais esses controles são exercidos, de que modo eles estão relacionados entre si, como eles surgiram etc. Essas e outras questões que emergem da definição desse tripé são elementos em comum que compõem os diagnósticos dos nossos autores.

Além de servir como esquema lógico sobre o qual os autores alicerçaram seus diagnósticos, o tripé possui outra propriedade: é por meio dele que se pode demonstrar que indivíduo e civilização são polos opostos do mesmo espectro. Ou seja: se, observado de um lado, ele revela a estrutura básica do conceito de civilização, do outro ele revela a do conceito de indivíduo. Com isso quero chamar a atenção para o fato de que, para ambos, os dois conceitos estão fundamentalmente baseados na ideia de controle – se bem que, talvez, para Horkheimer, a ideia de dominação seja mais acurada.

A ideia de um tripé civilizacional parte da leitura de *Sociedade dos indivíduos* (SI), em que Elias a formula como um modo de observação das questões humanas: em determinado momento, o autor está se referindo à relação do homem com a natureza intermediada pela pesquisa científica. Ele explica que, no longo combate entre homem e natureza que vem permeando a existência humana, a balança vem pendendo lentamente para o lado do homem na medida em que ele descobre e desenvolve formas de se proteger contra ameaças naturais. Ele acrescenta, em seguida:

Além disso, essa mudança caminhou de mãos dadas com uma alteração correspondente nas relações sociais entre as pessoas e dentro de cada pessoa. O crescente controle das forças naturais não humanas pelos seres humanos só era possível, só podia ser sustentado por um longo período, no contexto de uma sociedade altamente organizada. Essa estabilidade e essa organização, por sua vez, dependiam largamente do extenso controle das forças naturais. E, ao mesmo tempo, o crescente controle das forças naturais só era possível em conjunto com um crescente autocontrole dos seres humanos. Só podia ser mantido como auxílio de um controle bastante estável dos afetos e instintos de curto prazo, exercido em parte pelas instituições sociais e em parte pelo próprio indivíduo. Este último tipo de controle só podia desenvolver-se e ser mantido num nível bastante elevado em conjunto com uma administração ordeira dos controles sociais. O controle da natureza, o controle social e o autocontrole compõem uma espécie de anel concatenado: formam um triângulo de funções interligadas que pode servir de padrão básico para a observação das questões humanas. Um lado não pode desenvolver-se sem os outros; o alcance e a forma de um dependem dos outros; e, quando um deles fracassa, mais cedo ou mais tarde os outros o acompanham (SI, p. 116).

Nesse trecho é possível detectar uma série de questões que permeiam a tradição alemã, remetendo ainda às concepções renascentista e cartesiana de natureza e fazendo alusão à teoria do superego de Freud. Ele demonstra o uso que Elias faz desse arcabouço teórico, articulando de maneira própria as ideias de pensadores que também influenciaram profundamente o

pensamento de Horkheimer – que colocou sua concepção do processo de vida da humanidade nesses termos algumas vezes. A inter-relação entre os elementos do tripé já estava formulada em sua tese de habilitação, de 1930, *As origens da filosofia burguesa da história*. Nela, Horkheimer dedica um capítulo à concepção de história de Maquiavel, que ele critica por ser uma concepção naturalista:

O mero conceito biológico do homem corresponde em Maquiavel, como em muitos outros, a uma concepção naturalística da natureza, em que esta é encarada essencialmente como ‘envolvente’ (*umgebend*) e condicionadora dos homens e não como uma natureza condicionada, trabalhada e modificada pelo homem. Aquilo a que chamamos natureza está num duplo sentido dependente do homem: primeiro, durante o processo de desenvolvimento do homem, a natureza é constantemente modificada pelo curso da civilização; segundo, os próprios elementos conceituais de que fazemos derivar o conteúdo da palavra natureza dependem da época da humanidade que se atravessa (...). A natureza está tão dependente da vida dos homens como, inversamente, esta vida depende da natureza. O mesmo vale para a relação indivíduo-sociedade; não podemos compreender o conteúdo de qualquer destes conceitos sem reconhecer as implicações de cada um no outro; todas estas implicações não são elas próprias imutáveis, mas possuem uma história (Horkheimer, 1984, p. 39).

No caso de Horkheimer, os três elementos já estavam colocados em suas formulações desde a juventude, mas o modo como ele entendia a relação entre eles se modificou ao longo das diversas etapas de seu pensamento. Mais adiante, ficaria bem mais clara a influência da concepção de Weber de que o processo de racionalização engendrava um racionalismo da dominação do mundo, em especial em relação à natureza que *se oferecia à aventura científica feito zona de caça liberada* (Pierucci, 2003, p. 45). Para Horkheimer, a formalização da razão – que corresponde à conversão da natureza em algo abstrato, que pode ser quantificado e controlado tecnicamente (Matos, 2015, p. XV; Chiarello, 2001, p. 85) – era uma questão central: de acordo com alguns intérpretes (por exemplo Habermas, 2007; Jay, 2008; Matos, 2015; Chiarello, 2001), ela marca um ponto de virada em sua teoria, em que o eixo condutor de seus interesses se deslocou da dominação do homem sobre o homem para a dominação do homem sobre a natureza – uma mudança que teria ocorrido na passagem da década de 1930 para a década de 1940.

De acordo com Maurício Chiarello (2001, p. 83), essa virada está assentada no abandono de uma ideia central do programa do marxismo interdisciplinar: a de que a reificação era um fenômeno específico do capitalismo, mais especificamente da lógica da relação mercantil burguesa. Em 1932 (TC, p. 8), Horkheimer afirmava que, inicialmente, “a tarefa, despreocupada com considerações extracientíficas, de assinalar os fatos e determinar as regularidades reinantes entre eles fora formulada, originariamente, como uma meta parcial do processo burguês de emancipação”. Porém, essa forma de proceder da ciência teria se mostrado

um instrumento de limitação do processo científico na medida em que o interesse inicial do iluminismo por uma sociedade melhor foi sendo substituído pela busca de resultados para a indústria. Na época em que redigiu suas *Observações sobre ciência e crise* (TC, p. 9), portanto, Horkheimer ainda acreditava que a raiz das falhas da ciência não residia, absolutamente, “na ciência em si, mas nas condições sociais que impedem o seu desenvolvimento e que acabaram conflitando com os elementos racionais imanentes à ciência”.

No começo da década de 40, porém, Horkheimer afasta-se do programa de materialismo interdisciplinar assentado sobre a teoria lukacsiana da reificação que o inspirara. Aproximando-se de Adorno, ele procede a uma reformulação de sua Teoria Crítica de acordo com a qual a própria razão imperante na história da civilização, a razão instrumento de conservação, passa a ser responsabilizada em primeira instância pela reificação vigente. Invertendo a relação de dependência anterior, a forma mercadoria passa a ser entendida como a forma sob a qual essa razão manifesta-se na História, determinando as relações próprias da sociedade capitalista (Chiarello, 2001, p. 84).

De acordo com Olgária Matos (2015), essa virada em direção à relação com a natureza foi um aprofundamento de seu propósito de se afastar do materialismo mecanicista da época, um “marxismo confiante na noção de progresso e que confunde progresso nos desenvolvimentos da ciência e da técnica com o desenvolvimento da humanidade enquanto tal, ocultando as regressões da sociedade” (Matos, 2015, p. XV-XVI), o que fazia com que esse programa impossibilitasse “compreender as periódicas recaídas na barbárie, como os fascismos, o stalinismo, frutos do mesmo impulso onipotente de dominação da natureza e dos homens (...)” (Matos, 2015, p. XVI).

Essa inflexão teria representado uma radicalização da teoria lukacsiana da reificação, que, além de mudar o eixo de sua abordagem, passou a abranger toda a história da espécie humana. Por isso, é o momento, segundo Habermas, em que “terminou por se completar a viragem para uma filosofia negativista da história” (Habermas, 2007, p. 275). Nessa chave, “a relação com a natureza passa a ser vista como marcada, do começo ao fim, pela dissensão: *A civilização originou-se e evoluiu mediante a opressão violenta da natureza, mediante seu recalçamento*” (Chiarello, 2001, p. 86, destaque meu). Essa virada, portanto, consistiu em transportar a fonte da opressão para dentro da própria estrutura do pensamento. Se, inicialmente, Horkheimer acreditava que as falhas da ciência se assentavam em causas externas, ou seja, nas condições sociais de produção, ele passa a entender que elas são na verdade problemas da ciência em si, inerentes a sua própria estrutura de funcionamento.

Quando critica essa sujeição da natureza, Horkheimer está ancorado, sobretudo, em uma crítica à razão cartesiana, que “esquadrinha o espaço e domina intelectualmente o mundo”

(Matos, 1993, p. 42). Segundo ele, a visão cartesiana teria inviabilizado “qualquer equilíbrio classicista ou romântico do homem com a natureza” (Matos, 1993, p. 42). Paralelamente, ao institucionalizar a rivalidade entre o Eu e o mundo, o sujeito cartesiano propunha um dualismo intransponível entre corpo e pensamento (Matos, 1993, p. 41). Esse dualismo, é sempre prudente lembrar, também se dá sobre a própria natureza do sujeito que domina, o que produz uma conflituosa cisão interna nesse sujeito:

O ser humano, no processo de sua emancipação, partilha o destino do resto do seu mundo. A dominação da natureza envolve a dominação do homem. Cada sujeito não apenas tem de tomar parte na sujeição da natureza externa, humana e não humana, mas, a fim de fazê-lo, deve sujeitar a natureza nele mesmo. A dominação torna-se ‘internalizada’ pelo bem da própria dominação. O que é geralmente indicado como uma finalidade – a felicidade do indivíduo, a saúde e a riqueza – ganha sentido exclusivamente por sua potencialidade funcional (ER, p. 106-7).

Mas é fundamental ressaltar que, ao criticar a razão fundamentada nesse dualismo, Horkheimer não queria propor um retorno a uma conexão mística com a natureza, nem aceitava resvalar para o irracionalismo. Sua pretensão era, a princípio, fazer uma crítica da razão a partir dos próprios pressupostos da razão, demonstrando sua inviabilidade – o que inevitavelmente leva a algumas aporias (DE, p. 13; Habermas, 2007, p. 288). O modo como ele lidou com essas aporias será tratado mais adiante. Por ora, cabe frisar, para entender a estrutura lógica de sua teoria, que ela engendrava uma crítica de si mesma.

De todo modo, essa ideia trazida por Olgária Matos (2015) de uma pretensão ao equilíbrio do homem com a natureza em oposição à relação de dominação nos dá ensejo para demonstrar o quanto a concepção de natureza de Elias divergia drasticamente da de Horkheimer. Elias considerava o controle da natureza um afastamento da ameaça representada por ela, e por isso a ciência teria um papel civilizador fundamental. Em uma entrevista concedida em 1984, ele trata desse assunto com o entrevistador, Aafke Steenhuis, que faz a seguinte pergunta: “Nós, do Ocidente, moldamos o mundo com nossas próprias mãos: nós estabelecemos a indústria, o comércio, tratamentos de saúde e educação. Nós pensamos ter subjogado a natureza, mas isso agora não está se voltando contra nós? O ar, a terra, as florestas vêm sendo atacadas, e agora estão nos atacando de volta”²³. Elias responde, de forma muito sutil:

Não, o que você chama de ‘natureza’ é um frio, selvagem e desolado caos. A impressão que tenho é que você está querendo dizer que a natureza é boa quando não é domesticada (...). Eu realmente penso muito diferente nesse quesito: eu acredito que

²³ *Wir im Westen haben uns die Welt gefügig gemacht, wir haben Industrie, Handel, Gesundheitwesen und Unterricht organisiert. Wir glauben, wir haben die Natur unterworfen, aber kehrt sie sich jetzt nicht gegen uns? Die Luft, die Erde, die Wälder sind beschädigt und beschädigen jetzt ihrerseits uns.*

nós ainda não aprendemos a controlar a natureza e a nós mesmos o suficiente. Precisamos aprender a fazer isso direito. O futuro certamente não levará a um retorno às sociedades selvagens, primitivas²⁴ (Elias, 2005, p. 179. Tradução própria).

Nesse diálogo, Elias não deixa margem para dúvidas a respeito de um posicionamento que já havia sido ensaiado no último parágrafo do *Processo Civilizador*: a de que um processo que se desenvolva na direção de um incremento das formas de controle do tripé civilizacional e de um maior equilíbrio entre essas forças conduz a uma vida melhor. Quando conclui sua obra mais conhecida, Elias afirma:

Só com a eliminação das tensões e conflitos entre os homens é que esses mesmos tensões e conflitos que operam dentro dele podem se tornar mais brandos e menos nocivos às suas probabilidades de desfrute da vida. Neste caso, não precisará ser mais a exceção, talvez venha a tornar-se a regra que o indivíduo possa alcançar o equilíbrio ótimo entre suas paixões imperiosas, a exigir satisfação e realização, e as limitações a ele impostas (sem as quais continuaria a ser um animal selvagem e um perigo tanto para si mesmo quanto para os demais) – enfim, possa chegar àquela condição a que com tanta frequência nos referimos com palavras altissonantes, como ‘felicidade’ e ‘liberdade’: um equilíbrio mais durável, uma sintonia mais fina, entre as exigências gerais da existência social do homem, por um lado, e suas necessidades e inclinações pessoais, por outro (PCII, p. 273-4).

Elias parece entender que o processo civilizador, se desenvolvido de forma equilibrada, conduz ao horizonte da metafísica dos costumes de Kant: um reino em que a sociabilidade insociável dos homens se reconcilie consigo mesma. Mas, entre muitas diferenças fundamentais, que serão expostas mais adiante, há uma que cabe ressaltar aqui: durante toda a sua obra, Elias evitou cuidadosamente dotar a civilização (e qualquer outro de seus conceitos) de um conteúdo moral. Com um rigor quase asséptico, ele parece ter tentado remover cirurgicamente cada resquício de um conteúdo moral que pudesse contaminar o seu esquema interpretativo.

Essa (pretendida) descontaminação era mesmo parte fundamental de sua proposta epistemológica. Se Elias se esforçava para não misturar o ser e o dever ser em seus enunciados, não era por acreditar que valores não deveriam ser levados em consideração. Quando propunha uma abordagem *alienada* nas ciências sociais, ou seja, com o maior distanciamento afetivo que fosse possível ao cientista em relação ao objeto (em oposição ao que ele chamou de uma postura *envolvida* do cientista) ele tinha em mente a ideia de que uma ciência social rigorosa poderia

²⁴ Nein, das, was Sie Natur nennen, ist ein kaltes, wildes, wüstes Chaos. Das Bild, das sich einem bei Ihren Worten aufdrängt, ist, daß die Natur gut ist, solange man sie nicht zähmt. (...) Ich denke in dieser Beziehung ganz gewiß anders als Sie. Ich glaube, daß wir noch nicht genug gelernt haben, die Natur und uns selbst zu beherrschen, wir müssen es besser lernen. Der Weg führt bestimmt nicht zurück zu den Wilden, den primitiven Gesellschaften.

auxiliar os seres humanos na direção de uma situação em que “possam, por si mesmos, livrar-se dos perigos que constituem para os outros e para si do mesmo modo que aprenderam a eliminar, ou pelo menos a conter, muitos dos perigos com os quais a natureza não-humana os ameaçava nos tempos passados” (Elias, 1998, p. 11).

No início deste capítulo mencionei que, embora a ideia do tripé fosse formulada com base em três formas de *controle*, o termo “dominação” talvez fosse mais adequado no caso de Horkheimer. De fato, Horkheimer pressupõe o tempo todo uma expressão específica da ideia de controle (quem domina, domina um conhecimento ou uma técnica ou domina alguém, enquanto o controle não requer nenhum tipo específico de objeto). Quando concebe uma relação marcada pela dissensão, em que uma parte domina a outra, e nega a concepção cartesiana que coloca homem e natureza em lados opostos, Horkheimer confere à natureza atributos que provavelmente não constavam na concepção de Elias. Quando se refere a uma razão fundamentada no dualismo cartesiano, Horkheimer afirma que essa forma de razão institucionaliza a rivalidade entre o Eu e o mundo (ER, p. 107). Elias também concebe essa “rivalidade” na medida em que afirma que a ciência serve para proteger o homem das ameaças do mundo – mas notem que, para ele, os tipos de ameaça são diferentes. Enquanto as ciências naturais seriam uma ferramenta para proteger o homem das ameaças da natureza, as ciências humanas poderiam auxiliar na diminuição da ameaça que os seres humanos representam “uns aos outros”.

Isso demonstra uma diferença radical em um dos principais pressupostos ontológicos das teorias dos dois. Suas concepções de natureza – o que inclui a natureza humana – *parecem ser* opostas, o que inverte todo o esquema lógico sobre o qual eles alicerçam suas interpretações. Se isso é verdade, cabe questionar quais são os desdobramentos epistemológicos e teóricos que emergem dessa divergência.

5.2. A construção social do indivíduo

A diferença entre as formas como os dois autores interpretam o controle da natureza é um ponto de partida para o tratamento dos conceitos que essa ideia de controle compõe. Ficou claro que, para Elias, o modo cartesiano de se relacionar com a natureza interna e externa não engendra necessariamente uma forma de dominação. Mas isso não quer dizer que essa dualidade não deva ser criticada. Pelo contrário: ele argumenta que “é um erro aceitar sem

questionamento a natureza antitética dos conceitos de ‘indivíduo’ e ‘sociedade’ (SI, p. 129). Para ele, essas concepções do saber e da cognição – que foram primeiramente formuladas por Descartes e perduram até hoje – ocasionaram uma autoimagem do sujeito cognoscente que gerou um problema epistemológico: um hábito mental que impede que se pense na relação entre indivíduo e sociedade sem partir dessa premissa de que eles são entidades que existem efetivamente como categorias estáticas e eternas (SI, p. 91-5). A solução desse problema começaria, então, com a demonstração da gênese desse hábito mental.

Levando em consideração que os dois autores rejeitam a imanência dessa dualidade, seria incoerente com as suas próprias propostas tratar os conceitos de forma categoricamente separada. Por isso, para compreender o que são o indivíduo e a civilização para Elias e Horkheimer é necessário, antes de tudo, saber que são conceitos que se definem mutuamente, dois lados da mesma moeda. Assim, a exposição não será dividida em itens focados em cada um deles, mas sim em elementos específicos das suas definições.

Quando era ainda um integrante de uma associação de juventude judaica em Breslau, Elias publicou na *Blau-Weiss Blätter*, revista da associação, um ensaio chamado “Sobre ver na natureza” (Elias, 2006), em que trata da percepção da natureza como paisagem. Ele explica que essa percepção é fruto do surgimento de um eu que é separado de seu próprio destino e do resto do mundo: diante da paisagem, o eu se torna um espectador (Elias, 2006, p. 7). Dessa posição de espectador surge toda a gama de problemas da teoria do conhecimento que a filosofia não teria conseguido solucionar:

A prolongada discussão sobre o conhecimento girou, basicamente, em torno desta questão: será que os sinais que o indivíduo recebe através dos sentidos são inter-relacionados e processados por uma espécie de mecanismo inato, chamado ‘inteligência’ ou ‘razão’, de acordo com leis mentais comuns, eternas e preexistentes à experiência, ou será que as ideias formadas pelo indivíduo com base nesses sinais simplesmente refletem as coisas e as pessoas tais como são, independentemente de suas ideias? (...).

E esse esquema básico comum subjacente às questões estava ligado a outro esquema comum, concernente à autoconsciência e à imagem do homem, e a ideias básicas sobre o eu e sua relação com o não-eu que os pensadores aceitaram sem questionamento (SI, p. 94).

O fato para o qual Elias quer chamar atenção aí é que surge dessa separação a imagem de um sujeito que, em primeiro lugar, possui mecanismos inatos de conhecimento da realidade – como se já tivesse nascido um adulto racional que não precisou ser educado para aprender a obter conhecimento. Em segundo lugar, atribui um caráter eterno a algo que não apenas é circunscrito na história como é produzido socialmente e varia de um indivíduo para o outro. Nunca é demais ressaltar: o indivíduo, para Elias, é produto de um processo histórico. O

processo civilizador é também um processo de individualização. Ou seja, o indivíduo não é algo que existe *a priori*, que está inscrito na natureza de uma pessoa e precede a sua inserção em uma sociedade. Pelo contrário: ele só existe enquanto parte de uma sociedade que molda sua estrutura de personalidade de acordo com determinado padrão social (SI, p. 177).

Tanto sociogenética quanto psicogeneticamente, os aspectos do duplo papel das pessoas em relação a si mesmas e ao mundo em geral nada mais são do que a hipostasiação dos dois aspectos dessa dualidade “entre corpo e mente, razão, consciência ou seja lá o que for” (SI, p. 95) nos hábitos mentais e no discurso, que fazem com que eles apareçam como objetos diferentes, com um se abrigando no interior do outro “como o caroço numa ameixa” (SI, p. 91). Assim, tornou-se “quase impossível, ao falar e pensar no funcionamento e no comportamento dos seres humanos, *evitar a reificação presente em analogias espaciais como ‘vida interior’ e ‘mundo externo’*” (SI, p. 97, destaque meu).

Essa reificação é um alicerce da experiência do indivíduo no processo civilizador. Na medida em que ela cria uma estrutura de personalidade que se percebe “isolada de tudo o que se passava fora dela pelas paredes de seu continente corporal e que só era capaz de obter informações sobre os eventos externos pelas janelas do corpo, os órgãos sensoriais” (SI, p. 91). Essa personalidade se percebe separada do resto do mundo como que por um abismo, como o espectador diante da paisagem; ela não pode transpor esse abismo e pode contar apenas com as próprias percepções sensoriais para acessar o outro lado. Esse isolamento pode gerar toda uma gama de sentimentos a ele associados, como a percepção de possuir um eu interior inacessível aos outros e, conseqüentemente, uma radical solidão (SI, p. 108).

Esse tipo de experiência se assemelha muito àquele misto de exuberância interna e melancolia que Elias atribuiu aos românticos. Ele representa aquele que provavelmente é o maior legado do romantismo para a gênese histórica do indivíduo: a individualidade. Ela é um atributo central do conceito eliasiano de indivíduo (assim como do conceito horkheimeriano). Elias a define da seguinte forma:

O que chamamos ‘individualidade’ de uma pessoa, é, antes de mais nada, uma peculiaridade de suas funções *psíquicas*, uma qualidade estrutural de sua autorregulação em relação a outras pessoas e coisas. ‘Individualidade’ é uma expressão que se refere à maneira e à medida especiais em que a qualidade estrutural de uma pessoa difere da outra (SI, p. 54).

Isso quer dizer que o processo de individualização resulta de uma mudança na estrutura de personalidade marcada por um tipo de regulação refreadora das pulsões que é, ao mesmo tempo, uma disciplina constitutiva das individualidades. É na internalização dos mecanismos

de controle da sociedade, que se converte em um autocontrole, que o eu se separa do mundo. Esse aparato de refreamento é sentido pelo indivíduo como uma compressão e uma contenção da própria interioridade. E, conforme foi exposto no capítulo anterior, o controle social é condição de possibilidade desse aparato: é necessário que existam mecanismos de controle para serem internalizados. Ou seja, no processo civilizador a conduta é moldada por um grau relativamente alto de cerceamento “imposto pela *natureza da vida social* e pelo modo correspondente de criar os filhos” (SI, p. 98, destaque meu). Elias esclarece que formas de controle comportamental estão presentes em todas as sociedades humanas e variam de uma para a outra – o que é notável no processo civilizador é a combinação de graus muito altos de profundidade e abrangência:

Mas aqui, em muitas sociedades ocidentais, há vários séculos que esse controle é particularmente intensivo, complexo e difundido; e o controle social está mais ligado do que nunca ao autocontrole do indivíduo. Nas crianças, os impulsos instintivos, emocionais e mentais, assim como os movimentos musculares e os comportamentos a que tudo isso as impele, ainda são completamente inseparáveis. Elas agem como sentem. Falam como pensam. À medida que vão crescendo, os impulsos elementares e espontâneos, de um lado, e a descarga motora – os atos e comportamentos decorrentes desses impulsos –, de outro, separam-se cada vez mais. Impulsos contrários, formados com base nas experiências individuais, interpõem-se entre eles (...). Essa intervenção de impulsos contrários entre os impulsos humanos espontâneos e universais e a descarga na ação tornou-se, ao longo de vários séculos, nas sociedades europeias (...), especialmente profunda, uniforme e abrangente. Uma trama delicadamente tecida de controles, que abarca de modo bastante uniforme, não apenas algumas, mas todas as áreas da existência humana, é instilada nos jovens desta ou daquela forma, e às vezes de formas contrárias, como uma espécie de imunização, através do exemplo, das palavras e atos dos adultos (SI, p. 98).

Notem como as definições de Horkheimer se assemelham, em muitos aspectos, às de Elias sobre esses assuntos, começando pela gênese histórica do indivíduo:

Quando falamos do indivíduo como entidade histórica, não nos referimos apenas à existência sensível e espaçotemporal de um membro particular da raça humana, mas além disso, à consciência de sua individualidade como ser humano consciente, inclusive o reconhecimento de sua própria identidade (ER, p. 143).

Sua crítica da reificação também abrange o sujeito, no sentido de que a filosofia tradicional teria cultivado uma autoimagem baseada na ilusão de eternidade sobre o indivíduo (ER, p. 143). Como mencionado, ele coloca essa reificação nos termos de um processo crescente de dominação mútua: “a história dos esforços do homem para sujeitar a natureza é também a história da sujeição do homem pelo homem. O desenvolvimento do conceito de ego reflete essa dupla história” (ER, p. 118). Ele explica que a condição do indivíduo no processo civilizador é marcada, desde o nascimento, pela sujeição ao aspecto dominador da civilização, e também mostra a importância de se levar em consideração o processo de formação do indivíduo desde a infância:

Para a criança, o poder do pai parece esmagador, sobrenatural no sentido literal da palavra (...). A criança sofre ao submeter-se a essa força (...). Nessas exigências [experienciadas durante a sua formação], a criança é confrontada com os postulados fundamentais da civilização. Ela é forçada a resistir à pressão imediata dos seus impulsos, a diferenciar entre si mesma e o ambiente, a ser eficiente – em suma, para tomar de empréstimo a terminologia de Freud, a adotar um superego que encarna todos os assim chamados princípios que seu pai e outras figuras paternas sustentam para ela. A criança não reconhece o motivo de todas essas exigências. Ela obedece para não ser repreendida ou punida, para não perder o amor de seus pais, que almeja profundamente. Mas o desprazer ligado à submissão persiste e a criança desenvolve uma hostilidade profunda contra seu pai, o que, posteriormente, se traduz em ressentimento contra a própria civilização (ER, p. 123-4).

Está claro que o modelo desse aparato de refreamento das pulsões criado pela internalização de mecanismos de controle é, tanto na teoria de Horkheimer quanto na de Elias, diretamente inspirado na teoria de Freud (Bogner, 1987, p. 252) – embora, ao contrário deles, Freud tenha tratado a antítese entre indivíduo e civilização como um dado inalterável da existência humana (SI, p. 120). De todo modo, ambos atribuem a Freud a ideia de que a civilização individual consiste em aprender a adiar as gratificações instintuais por meio do que ele chamou de transformação do princípio do prazer em princípio de realidade, condição e consequência do desenvolvimento do autocontrole. Mas Freud também dá um passo importante: ele propõe que a representação das normas morais também é resultado e expressão dessas restrições sociais. Essa representação das normas morais havia aparecido na teoria de Kant como elemento da conformação de uma consciência capaz de agir moralmente – mas, ao contrário de Kant, que as ancorava em uma esfera atemporal e imutável, Freud propôs uma base concreta para o processo de formação dessa psique. Porém, sua teoria da civilização também recai em uma construção metafísica quando assenta a direção básica de seu processo na eterna luta entre Eros e Thanatos (Bogner, 1897, p. 253).

Horkheimer e Elias deram uma contribuição de certa forma original quando propuseram uma interpretação na qual esse modelo é produto da própria sociedade – das relações sociais, ou seja, da convivência entre seres humanos. A consciência moral – ou seja, que é capaz de representar as leis morais –, assim como a individualidade e o autocontrole, não é imanente à espécie humana. Ela só existe em sociedade. De acordo com esse raciocínio, a concepção de autonomia que Kant derivou dessa consciência e que condensa as promessas do Iluminismo para o indivíduo também só pode ser entendida a partir da compreensão de que esse indivíduo é social. Se o indivíduo pode ser autônomo, pode ser autor da própria história, ou não, depende das condições da formação de sua identidade e personalidade, que vão do convívio familiar às

relações internacionais. Por isso, antes de tratar dessas potencialidades, cabe expor alguns aspectos do processo que as condiciona.

5.3. Secularização e crise da razão

Horkheimer e Adorno abrem o primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento* enunciando um diagnóstico que pode ser lido como um resumo de sua crítica da razão, além de condensar boa parte de suas afiliações teóricas:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (DE, p. 17).

Que a promessa do Iluminismo era, desde o início, livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores, Elias não teria discordado. A função básica da ciência era, certamente, diminuir as ameaças à humanidade. Em linhas gerais, ele também teria concordado com as duas últimas frases. Mas há nesse diagnóstico um aspecto a ser explorado que irá divergir profundamente do de Elias: a de que a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal (a começar pelo fato de colocar a terra totalmente esclarecida como algo que já estaria realizado). Conforme ficou claro na explicação da ideia do tripé civilizacional, Elias considerava que o incremento harmonioso das três formas de controle estava levando a humanidade no sentido oposto ao de uma calamidade triunfal. Seu diagnóstico era mais complexo que isso, e o lado mais obscuro do processo civilizador não foi negligenciado por ele. Mas antes de mostrar a contraposição entre as duas teorias, cabe entender como Horkheimer e Adorno chegaram ao diagnóstico citado acima.

Vamos retroceder um pouco para reexaminar a ideia de um horizonte normativo. Até aqui, os autores expostos concordam em um ponto. Eles possuem ao menos algum grau de concordância com a ideia exposta por Elias na seguinte passagem de *Sociedade dos Indivíduos*:

A concepção do eu humano com que aí deparamos e as questões que ela implica são muito mais do que os jogos mentais de determinado filósofo²⁵. São altamente características da passagem de uma concepção dos seres humanos e do mundo solidamente alicerçada na religião para concepções secularizadas (...). Essa secularização do pensamento e da ação humanos certamente não foi obra de um ou vários indivíduos. Ligou-se a mudanças específicas que afetaram todas as relações da vida e do poder nas sociedades ocidentais. As deliberações de Descartes representam

²⁵ Aqui ele está se referindo às reflexões de Descartes que culminaram no dito “penso, logo existo”.

um passo típico nessa direção. Indicam, de maneira paradigmática, os problemas peculiares com que as pessoas se viram confrontadas, ao pensarem em si e na certeza de sua autoimagem, quando o panorama religioso do eu e do mundo se tornou um alvo aberto à dúvida e perdeu a condição de evidência. Esse panorama básico que distribuía certezas, essa ideia que as pessoas tinham de si como parte de um universo de criação divina, nem por isso desapareceu, mas perdeu sua posição central e dominante no pensamento (p. 83).

O processo de secularização, ao tirar de cena esse panorama básico, teria não apenas dado ao homem a possibilidade de escolher o próprio destino, mas também o colocado em apuros, pois essa possibilidade representou também uma obrigação. Se lembrarmos a imagem invocada por Kant para se referir ao Iluminismo, a de uma saída da *minoridade*, a questão aparece nos seguintes termos: a perda da tutela de uma autoridade superior, seja essa autoridade Deus, no caso da humanidade, ou a figura do pai, no caso do indivíduo, permite ao homem tomar decisões, mas também o deixa desamparado. Ele se vê obrigado a construir para si mesmo a própria autoridade. Em certa medida, o Estado representa esse papel, assim como o desenvolvimento do superego. Mas, sendo ambos construções do próprio homem, há sempre um grau de incerteza que subjaz essas estruturas. Elias tratou desse assunto nos seguintes termos:

As questões que mais lhes importavam diziam respeito a algo que, em princípio, não podia ser descoberto pela observação, com a ajuda dos órgãos sensoriais, nem pelo pensamento, apoiado no que as pessoas apuravam através da utilização metódica dos olhos e ouvidos. Referiam-se, por exemplo, ao destino da alma ou à finalidade dos homens e dos animais no contexto da criação divina. Para indagações dessa natureza, somente se podiam encontrar respostas com a ajuda deste ou daquele tipo de autoridades reconhecidas, escrituras sagradas ou homens bem conceituados – em síntese, através da revelação direta ou indireta (SI, p. 83).

Em resumo, a humanidade desamparada se viu diante da necessidade de encontrar uma nova fonte para suas certezas. Kant tratou disso quando propôs uma doutrina teleológica da natureza e trouxe o reino dos fins para o mundo dos homens. Afirmando que o propósito de cada ser humano seria desenvolver as faculdades a ele atribuídas pela natureza, Kant colocou no reino dos fins o lastro para esse propósito – ou seja, a motivação para que o homem persista em sua intenção moral (Lebrun, 2011, p. 85). Humboldt, da mesma forma, colocou na *Bildung* a função de formar a alma individual na direção da perfeição da humanidade – que, no entanto, só poderia ser realizada coletivamente, por isso ele associa essa formação ao caráter da nação (Pleger, 2019, p. 267). Mesmo a ideia de comunismo proposta por Marx como “enigma resolvido da história” e “verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem, a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência (...)” (Marx, 2004, p. 105) demonstra uma concepção finalista da história.

Weber, por sua vez, chamou a atenção para o fato de que essa persistência da crença de que “a história conservava uma teleologia e um ‘sentido objetivo’” (Kalberg, 2010, p. 19) era uma reminiscência das religiões de salvação, e procurou, em sua teoria, propor um esquema que não remetesse a essa dimensão especulativa.

Retornando dessa incursão pelas concepções teleológicas da história e da humanidade, estamos em melhores condições de tratar da ideia de que “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (DE, p. 17). A virada na direção de uma “filosofia negativista” (Habermas, 2007, p. 275) que marcou o pensamento de Horkheimer na passagem dos anos 1930 para os anos 1940 teve, sem dúvida, profunda influência do pensamento de Weber e seus diagnósticos da modernidade. Mas também foi fruto de um fortalecimento do “pessimismo metafísico” inspirado por Schopenhauer (Chiarello, 2001, p. 194):

Se não podemos deixar de dizer que, em conformidade com o diagnóstico weberiano, o conceito de razão instrumental horkheimeriano projeta um mundo totalmente administrado, também não podemos negar, por outro lado, que o predomínio exclusivo dessa forma de racionalidade no mundo hodierno não passa para ele de manifestação do cego instinto de autoconservação, princípio do mundo para Schopenhauer (Chiarello, 2001, p. 195).

Os aspectos incorporados das teorias desses dois autores dão o tom da crítica que Horkheimer faz ao Iluminismo no primeiro capítulo do *Eclipse da Razão* (2015). O fio condutor dessa obra é o diagnóstico de uma crise da razão. Ele começa o livro expondo a diferença entre duas visões de razão: a primeira é a razão subjetiva, que é aquela “essencialmente preocupada com meios e fins, com a adequação de procedimentos para propósitos tomados como mais ou menos evidentes e supostamente autoexplicativos” e que “dá pouca importância à questão de se os propósitos em si são razoáveis” (ER, p. 11-12). Ela é chamada de subjetiva pois serve apenas a interesses subjetivos, ou seja, de autopreservação do indivíduo singular. Em oposição a essa, ele apresenta a razão objetiva, que segundo ele teria prevalecido sobre a subjetiva durante muito tempo: “Essa visão afirmava a existência da razão como uma força não apenas na mente individual, mas também no mundo objetivo – nas relações entre seres humanos e entre classes sociais, em instituições sociais e na natureza e em suas manifestações” (ER, p. 12). Os grandes sistemas filosóficos, de Platão e Aristóteles ao idealismo alemão, teriam sido fundados sobre uma teoria objetiva da razão:

Visava-se desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus objetivos. O grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade.

Sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era a régua dos pensamentos e ações individuais (ER, p. 12).

A razão objetiva não excluía a subjetiva, mas sim a considerava uma expressão parcial da racionalidade universal. Em vez de focar nos comportamentos, ela era voltada a conceitos que hoje nos soam mitológicos, como “a ideia do bem supremo, (...) o problema do destino humano e (...) a forma de realização de fins últimos” (ER, p. 13). A crise da razão consiste, para ele, na sobreposição da razão subjetiva sobre a objetiva, expulsando valores morais e estéticos da esfera da razão, restando nessa esfera apenas seu caráter de ferramenta de autoconservação. Fica claro que aqui ele está se referindo à supressão, no pensamento ocidental, de um fundamento objetivo que salve a humanidade daquele desamparo produzido pelo desencantamento do mundo. A partir dessa crise, a razão deixa de ter prerrogativa sobre os fins da ação e as decisões sobre eles passam a ser matéria de predileção pessoal. Renunciando à tarefa de julgar as ações do homem e seu modo de vida, “a razão os entregou à sanção última dos interesses conflitantes, aos quais o nosso mundo parece de fato abandonado” (ER, p. 17).

A promessa de investir os homens na posição de senhores resultou na redução do indivíduo a um aparato que responde às situações difíceis que conformam sua vida: “um dos fatores da civilização pode ser descrito como a substituição gradual da seleção natural pela ação racional. A sobrevivência – ou, digamos, o sucesso – depende da adaptabilidade do indivíduo às pressões que a sociedade exerce sobre ele” (ER, p. 108). Isso tornou a vida do indivíduo muito mais segura, mas o aumento de suas possibilidades de autopreservação passou a fazer com que essa autopreservação se tornasse cada vez mais atrelada a “seu ajustamento às exigências de preservação do sistema” (ER, P. 109).

Isso que ele chamou de rebaixamento da razão a uma posição subordinada significou sua transformação no oposto daquilo que pretendiam os pioneiros da civilização burguesa, que, como foi mencionado no capítulo anterior, dotavam a razão de um forte conteúdo moral. Horkheimer entendia que inicialmente a filosofia burguesa ainda estava enraizada no conceito do universalmente humano (ER, p. 34) e representava o esforço de “formular uma doutrina do homem e da natureza que pudesse cumprir, pelo menos para o setor privilegiado da sociedade, a função intelectual que cumprira anteriormente a religião” (ER, p. 22). Em *Juliette ou esclarecimento e moral*, excurso da *Dialética do Esclarecimento*, essa questão é tratada mais diretamente, especialmente na teoria de Kant. Nele, os autores afirmam que:

As doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida *um motivo intelectual para perseverar na*

sociedade quando o interesse falha. Como autênticos burgueses, os filósofos pactuam na prática com as potências que sua teoria condena (DE, p. 74).

Eles afirmam que a tentativa de Kant de oferecer um fundamento racional para o dever do respeito mútuo não encontra fundamento na própria crítica e representa apenas o propósito de “dar à consideração, sem a qual a civilização não pode existir, uma fundamentação diversa do interesse material e da força” (DE, p. 74). Mas, segundo eles, “a raiz do otimismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o horror que inspira a regressão à barbárie” (DE, p. 74). Kant condenava a ideia de compaixão como sendo apenas sentimentalismo, e não uma virtude. Mas ele não teria percebido que sua própria ideia de “benevolência universal para com a raça humana” era igualmente irracional: o Iluminismo não tem como oferecer argumentos contra a perversão de si mesmo, contra a sua distorção e seu retorno ao irracionalismo, pois a formalização da razão consiste em expulsar de sua esfera, estigmatizando como mito, qualquer pretensão de verdade que não esteja associada ao cálculo dos meios em relação a fins, inclusive a ideia de bem. Em resumo, o caminho da crítica adotado por Horkheimer e Adorno os levou ao entendimento de que as promessas do Iluminismo eram irrealizáveis dentro do esquema criado por ele mesmo. Seu diagnóstico foi o de um processo de autodestruição do Iluminismo que era inerente à sua própria lógica:

Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside a nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino (DE, P. 13).

A principal implicação dessa irreflexividade do iluminismo foi a unidimensionalização absoluta do real. Trata-se de um mecanismo ideológico, que coloca a utopia iluminista como já realizada no presente. A classe operária até então havia aparecido como a classe que, enquanto principal vítima da opressão, seria responsável por derrubá-la. Porém, a ideologia cumpriu o papel de assimilar essa classe ao sistema capitalista ao fundir-se com o real. Desse modo, “a realidade não pode mais ser convocada para depor contra a ideologia, pois o pacto de aliança entre ambas já foi definitivamente selado (Rouanet, 2008, p. 72). Seu papel é a criação de uma falsa consciência pela deificação do existente, que leva à confusão do real com o irreal, fazendo com que a opressão desapareça. Desse ponto de vista, a subsunção do essencial ao existente atua como uma forma de encobrir a barbárie, ou seja, como ideologia. A crítica dessa ideologia consistiria então em desmistificar esse existente unidimensional, ou seja, “desvendar o irreal que, na cultura, se apresenta com a máscara da realidade, e desnudar a *Unvernunft* essencial de

uma ordem que se apresenta como a encarnação da razão” (Rouanet, 2008, p. 74). Isso significa “desprender o virtual, prisioneiro da razão iluminista, *liberar a dimensão (reprimida) do possível*. Desfazer a falsa consciência significa, assim, confrontar o Ego, não com o real, mas com o virtual, que esse real recalca e dissimula” (Rouanet, 2008, p. 73, destaque meu). Por isso, Horkheimer afirma que apesar de todas as críticas feitas à razão, os filósofos e políticos não podem abdicar dela, pois fazê-lo “produz uma forma muito pior de regressão, que culmina inevitavelmente na confusão da verdade filosófica com a autopreservação implacável e com a guerra” (ER, p. 141).

5.4. A síntese satânica entre razão e natureza

Quando começaram a pesquisa que deu origem à *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno tinham como propósito compreender “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (DE, p. 11). Eles estavam, é claro, se referindo à ascensão do nazifascismo, que parecia completar o ciclo vicioso que o Iluminismo tinha imposto à civilização ao não refletir sobre seus elementos regressivos. A ascensão do nazifascismo era a vitória do irracionalismo, expressão da revolta da natureza contra a civilização.

Horkheimer argumenta, a esse respeito, que a pretensão inicial do racionalismo de reconciliar o eu e a natureza teria se desdobrado em seu exato oposto: nas palavras de Horkheimer, o resultado foi uma *síntese satânica entre razão e natureza* (ER, p. 137). A crise da razão teria produzido uma consequência que já foi mencionada no início deste capítulo, mas que pode agora ser entendida de outro ângulo: para ele, o triunfo da razão formalizada é também “o triunfo de uma realidade que confronta o sujeito como algo absoluto, como um poder esmagador” (ER, p. 109): “A resistência e a repulsa que surgem dessa repressão da natureza têm assolado a civilização desde seus primórdios, tanto na forma de rebeliões sociais (...) quanto na forma do crime individual e da perturbação mental” (ER, p. 107).

Isso que Horkheimer chama de revolta da natureza, que está ligada à melancolia dos românticos, possui uma dimensão genuína. Porém, ele endossa também uma ideia que já havia sido formulada por Mannheim, de que essa rebelião sempre envolve um elemento regressivo, e por isso “ela foi desde o princípio adequada à utilização como instrumento para fins reacionários. Hoje, porém, os fins reacionários são acompanhados por uma organização estrita

e uma racionalização implacável, pelo ‘progresso’ em certo sentido” (ER, p. 135). O momento histórico que Horkheimer viveu representava a reunião da razão instrumental com essa revolta. Os desejos reprimidos do povo alemão, especialmente daqueles setores que não se beneficiaram da “desintegração da ordenação tradicional da sociedade, em consequência do racionalismo” (TBS, p. 94), foram manipulados pelos nazistas:

Quando os nazistas e seus apoiadores industriais e militares iniciaram seu movimento, eles tinham de aliciar as massas, cujos interesses materiais não eram os deles. Apelaram aos estratos mais atrasados condenados pelo desenvolvimento industrial, isto é, espremidos pelas técnicas da produção em massa. Aqui, entre os camponeses, artesãos de classe média, comerciantes, donas de casa e pequenos industriais, deviam ser encontrados os protagonistas da natureza reprimida, as vítimas da razão instrumentalizada. Sem o apoio desses grupos, os nazistas jamais teriam chegado ao poder (ER, p. 136).

Por isso, ao diagnosticar os desdobramentos do Iluminismo, Horkheimer fala em uma síntese satânica entre razão e natureza. Ele afirma que “a revolta do homem natural – no sentido dos estratos mais atrasados da população – contra o aumento da racionalidade promoveu na verdade a formalização da razão e serviu para acorrentar a natureza em vez de libertá-la” (ER, p. 137). Por isso é que, embora a razão engendre em si mesma o germe da sua autodestruição, as tentativas de oferecer um retorno à mitologia como alternativa a esse destino inevitável são na realidade formas de agravar a doença diagnosticada. Isso quer dizer que:

Pensadores conservadores que descreveram os aspectos negativos do esclarecimento, da mecanização e da cultura de massas frequentemente tentaram mitigar as consequências da civilização ou reenfatizando velhos ideais ou apontando para novos objetivos que poderiam ser buscados sem o risco de revolução. A filosofia da contrarrevolução francesa e aquela da Alemanha pré-fascista são exemplos da primeira atitude. Sua crítica ao homem moderno é romântica e anti-intelectualista (ER, p. 181).

Dito de outro modo, Horkheimer dedica a obra *Eclipse da Razão* a demonstrar o quanto a perda da dimensão objetiva da razão expressava um desamparo que conduziria a humanidade na direção da barbárie. Ele afirma que essas doutrinas que guardavam certo grau de teleologia e acreditavam em um sentido objetivo da existência humana eram “tentativas de evitar a capitulação da existência à contingência e ao acaso cego. Mas os proponentes da razão objetiva correm o risco de ficar para trás dos desenvolvimentos industriais e científicos, de afirmar um sentido que se revele ilusório e de criar ideologias reacionárias” (ER, p. 191). Assim, do mesmo modo que “a razão subjetiva tende ao materialismo vulgar, a razão objetiva manifesta uma inclinação ao romantismo” (ER, p. 191). Mas, é claro, jogar teimosamente um conceito de razão contra o outro não irá levar a lugar nenhum; o que cabe ao filósofo fazer diante desse problema é promover entre eles “uma crítica mútua e, assim, se possível, preparar no domínio intelectual a reconciliação dos dois na realidade” (ER, p. 191). Desse modo, aqui não haveria teleologia

ou orientação normativa possível. Não caberia, no estágio em que se encontrava a razão naquele momento, propor saídas para sua crise. Diante das aporias da razão, como diz a máxima de Kant, “apenas o caminho da crítica ainda está aberto” (Kant apud ER, p. 191).

Assim, seu diagnóstico a respeito da *doença* da razão é que ela advém da ânsia do homem para dominar a natureza. Essa doença não é um erro de percurso ou um momento específico de seu desdobramento histórico, mas sim está inextricavelmente ligada à razão que predomina na civilização como até agora a conhecemos (ER, p. 193). Por isso, uma crítica da razão deve desvelar as camadas mais profundas da civilização, remetendo aos pontos mais remotos de sua história.

5.5. Trem desgovernado

Retomando aquela divergência ontológica que foi identificada entre as teorias de Elias e Horkheimer, podemos imaginar o quanto Elias pode ter traçado um diagnóstico distinto a partir desse pressuposto. Como exposto há pouco, Elias subscrevia o diagnóstico weberiano da secularização e da perda de um panorama básico para as ações. Sua concepção de história também negava qualquer caráter teleológico: uma das teses fundamentais de sua teoria do processo civilizador é a de que ele é resultado do entrelaçamento de ações planejadas e intencionais que resultam em processos sociais não planejados (Van Krieken, 2003, p. 364). Ainda assim:

O processo global do desenvolvimento de uma sociedade não é de modo algum incompreensível. Por detrás dele não há quaisquer forças sociais ‘misteriosas’. É uma questão de consequências decorrentes da interpenetração das ações de inúmeras pessoas (...) que implica uma mudança parcialmente autorregulada numa configuração de pessoas interdependentes parcialmente auto-organizada e auto-reprodutora, tendendo todo o processo para certa direção. Lidamos com estados de equilíbrio entre duas tendências opostas para a auto-regulação dessas configurações: a tendência para se manter como antes e a tendência para a mudança. São muitas vezes, mas nem sempre nem exclusivamente, representadas por dois grupos de pessoas (IS, p 161).

A compreensão desse processo global, ou seja, dos mecanismos que movem o processo civilizador, não apenas é possível como também fundamental para sua manutenção. Isso porque os patamares civilizatórios atingidos pela humanidade não estão ancorados em nenhuma força supraindividual ou metafísica e nem ficam marcados na natureza humana. Eles são sempre resultados do modo específico como as pessoas se ligam às outras em determinados contextos e dependem da dinâmica dessas ligações. Por isso, mesmo que a sociedade não tenha grande

capacidade de conduzir a junção dessas intenções individuais, cabe apenas a ela garantir as condições específicas das quais dependem os padrões mais civilizados de comportamento e sentimento (OA, p. 161), e isso demanda que se tenha o entendimento correto dessas condições. Um resumo de seu entendimento a esse respeito pode ser extraído da imagem que ele cria no seguinte trecho:

Também é possível que tenhamos tão pouca capacidade de suportar as catástrofes da história que aniquilaram a vida e o sentido, e de diminuir o sofrimento que os seres humanos causam uns aos outros, justamente por não nos dispormos a abrir mão das fantasias com que tradicionalmente enfeitamos nossa existência. Na verdade, somos impelidos pelo curso da história humana como os passageiros de um *trem desgovernado, em disparada cada vez mais rápida, sem condutor e sem o menor controle por parte dos ocupantes*. Ninguém sabe aonde a viagem nos levará ou quando virá a próxima colisão, nem tampouco o que pode ser feito para colocar o trem sob controle. Será que nossa capacidade de controlar nosso destino, como pessoas em sociedade, é tão insatisfatória assim, simplesmente por sentirmos tanta dificuldade em pensar no que há por trás das máscaras com que nos sufocamos, nascidas do desejo e do medo, e nos vemos como somos? E será tão reduzida a nossa capacidade de devassar essas fantasias protetoras por ser ainda tão subdesenvolvida nossa capacidade de controlar as constantes ameaças de outros grupos aos grupos humanos no curso da história? (SI, p. 69).

É por isso que Elias, assim como Horkheimer, Weber e muitos de seus predecessores, repetia os mesmos questionamentos diante da civilização: “Para onde vamos? Onde nos leva o desenvolvimento da humanidade? Será que se orienta da ‘direção devida’ e será essa a direção dos meus objetivos e ideais?” (IS, p. 39). Na teoria de Elias a humanidade também se encontrava, em função dessas incertezas, desamparada (SI, p. 69). Conforme ficou claro no início deste capítulo, as ciências, tanto naturais quanto sociais, cumpriam a função civilizadora de diminuir o grau de medo na sociedade. Porém, as ciências sociais ainda não tinham logrado atingir a racionalidade, o respeito pelos fatos e a previsibilidade e controlabilidade dos acontecimentos que foram atingidos pelos estudos da natureza. Isso se dá, segundo Elias, porque o homem, ao recusar despojar-se das fantasias que utiliza para enfeitar sua existência a fim de torná-la mais suportável, obstrui a sua visão dos fatos concernentes à vida social. Isso dificulta que o pesquisador tenha, em relação aos problemas sociais, o distanciamento necessário para que se faça um diagnóstico adequado desses problemas:

Por conseguinte, essa ligação do pensamento e da ação a formas mágico-míticas de experiência, impregnadas de fantasia e afeto, sempre dificulta, e às vezes impossibilita, que as pessoas empreguem formas de comportamento mais realistas para reduzir a ameaça decorrente de ameaças naturais não controladas e colocá-las mais diretamente sob seu controle (SI, p. 71).

Essa recusa é um dos mecanismos propulsores do ciclo vicioso em que medo e incerteza se retroalimentam gerando um desequilíbrio dos controles civilizacionais. Por isso, Elias entendia que a função primordial dos cientistas – especialmente no caso dos sociólogos, que ainda têm um caminho mais longo a ser trilhado nessa direção – era combater qualquer tipo de mito, ou seja, esforçar-se para substituir ideias religiosas, especulações metafísicas e qualquer tipo de imagem não fundamentada na observação dos fatos por teorias verificáveis e suscetíveis de correção (IS, p. 55).

5.6. Do controle social ao autocontrole

A imagem da história como trem desgovernado levanta, ainda, um outro ponto a ser investigado. Elias tem como um dos eixos centrais de sua obra a resposta à seguinte questão: “como podemos explicar o facto de que durante todo este tempo certos mecanismos de interpenetração, embora não planeados e incontroláveis, se tenham orientado cegamente para uma humanização crescente das relações sociais?” (IS, 169). Se não podemos acreditar em harmonia pré-estabelecida do ideal e do real, como é possível que a história esteja caminhando, a longo prazo, na direção de uma melhora nas condições de vida, ou seja, da diminuição do medo e da violência? Para Elias, é nesses termos que as questões sobre a direção da história deveriam ser formuladas, e não, como tornou-se comum fazer, baseando-se nas manifestações de curto e médio prazo de aumento da violência representado pelo nazismo e pelas duas guerras mundiais.

Quando se empenham em examinar o problema da violência física na vida social de seres humanos, as pessoas fazem frequentemente o tipo de pergunta errado (...). Deveria, antes, ser redigida em termos como estes: como é possível que tantas pessoas consigam viver normalmente juntas em paz, sem medo de ser atacadas ou mortas por pessoas mais fortes do que elas, como é hoje em dia o caso, em grande parte, nas grandes sociedades-Estados (...)? (OA, p. 161).

Ou seja: provavelmente, se fosse convidado a comentar o questionamento de Horkheimer e Adorno no *Dialética do Esclarecimento* a respeito de “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (DE, p. 17), Elias teria dito que lhes faltava olhar a questão a mais longo prazo (embora, justiça seja feita, a abordagem de Horkheimer e Adorno nesse livro retome questões que conduzem o processo histórico do Ocidente desde a Antiguidade, remetendo à filosofia e à mitologia gregas). A explicação para essa divergência remete novamente ao tripé – especialmente, neste caso, ao pilar do controle social. Aqui, Elias também se inspira em

Weber quando este define o Estado “pelo específico *meio* que lhe é peculiar, tal como é peculiar a todo outro agrupamento político, ou seja, o uso da coação física” (Weber, 2011, p. 66).

O principal argumento de Elias a esse respeito é que “graças à formação de monopólios de força, a ameaça que um homem representa para outro fica sujeita a controle mais rigoroso e tornou-se mais calculável. A vida humana diária torna-se mais livre de reviravoltas súbitas de sorte” (PCII, p. 200): “Elias enfatizou constantemente o quanto o domínio dos afetos, inclusive das pulsões a usar de violência, dependia do grau de autocontrole no interior do território de sociedades estatais em vias de emergência” (Mennell, 2001, p. 167). Isso porque, como já havia sido destacado por Kant séculos antes, os membros organizados em um Estado têm suas relações reguladas por um mesmo código de normas, que é a Constituição. E, tendo suas potenciais hostilidades mediadas por essa Constituição, os indivíduos dessas sociedades são conduzidos a um estado de paz interna (Kant, 1988, p. 133). Com o controle social assim organizado, “a violência física e a ameaça que dela emanam exercem uma influência decisiva sobre os indivíduos, saibam eles disso ou não. Não é mais, contudo, a insegurança perpétua que ela trazia à vida do indivíduo, mas uma forma peculiar de segurança” (PCII, p. 200).

Uma pressão contínua, uniforme, se exerce sobre a vida individual pela violência física armazenada por trás das cenas da vida diária, uma pressão muito conhecida e quase despercebida, tendo a conduta e as paixões se ajustado desde tenra mocidade a essa estrutura social. Na verdade, foi todo o molde social, o código de conduta, que mudaram e, de acordo com as mudanças, não apenas esta ou aquela forma específica de conduta, mas todo o padrão, toda a estrutura da maneira como indivíduos pautam sua vida. A organização monopolista da violência física geralmente não controla o indivíduo por ameaça direta (PCII, p. 200).

Os graus cada vez maiores de abrangência implicam quantidades cada vez maiores de pessoas e atividades especializadas sob uma mesma autoridade central, o que aumenta proporcionalmente a necessidade de que essas pessoas possam organizar a convivência de forma pacífica. Ao mesmo tempo, a crescente divisão do trabalho que acompanha o desenvolvimento dessas sociedades aumenta a interdependência funcional entre os indivíduos que a compõem. O aumento dos níveis de integração, portanto, produz uma complexificação e adensamento do tecido das relações sociais, o que não apenas exige que exista um controle externo que medie essas relações, mas também exige do indivíduo um tipo específico de estrutura de personalidade que possa se autorregular de acordo as necessidades desse tipo de organização. É aí que aparece aquele tipo de disciplina constitutiva da personalidade que representa o pilar do autocontrole.

Em contrapartida, na medida em que os indivíduos passam a ser mais capazes de refrear suas pulsões, eles passam a representar uma ameaça menor uns para os outros, de modo que a segurança e a diminuição do medo representem para ele uma conduta mais pacífica e racional e, ao mesmo tempo, mais apática e calculista. É interessante observar como o tipo de personalidade mais estoica que é, para Kant, condição de possibilidade da moralidade, aparece no mesmo ponto das teorias de Horkheimer e de Elias com o sinal trocado. Horkheimer chama isso de “o dever da apatia”, citando as seguintes palavras de Kant: “a apatia (considerada como fortaleza) é um pressuposto indispensável da virtude” (Kant apud DE, p. 82): “Ela assinala o recuo da espontaneidade individual-humana para a esfera privada, que só então logra se constituir, assim como a autêntica forma de vida burguesa” (DE, p. 82). Ou seja: ela aparece, para Horkheimer, como fundamento do racionalismo instrumental, como traço de personalidade necessário para a dominação de si e da natureza, conforme foi explicado algumas páginas atrás. Para Elias, no entanto, o controle maior sobre as paixões representa a possibilidade de não ser controlado por elas (PCII, p. 202). Ele representa a economia das paixões e afetos necessária para o indivíduo moldado pelo processo civilizador, que viabiliza o que é chamado em sua teoria de *conduta civilizada*.

A conduta civilizada, para Elias, não é apenas a contenção de si mesmo nos moldes da *Zivilisation*, ou seja, do decoro exterior. Ela representa a condição de possibilidade da harmonia da vida social no contexto do processo civilizador, que, para Kant, possui necessariamente uma dimensão de moralidade. Para Elias, o aumento da interdependência entre os indivíduos aumenta a necessidade de que se insira a consideração pelo outro no cálculo das próprias ações. Sendo por valores morais ou puramente pragmáticos, o fato é que, para Elias, o processo de civilização individual produz tendencialmente um tipo de personalidade que internalizou a necessidade de conter suas próprias pulsões violentas e a impossibilidade de violar a integridade alheia. O processo civilizador produz ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade dessa forma de conduta.

Mas é importante chamar a atenção para o fato de que, embora Elias tenha evitado ao máximo dotar suas formulações de conteúdo normativo, a definição desse conceito está em território limítrofe. Cabe contextualizá-lo em sua obra. A ideia de uma conduta civilizada já havia aparecido no *Processo civilizador*. Mas sua definição mais completa aparece em *Os alemães*, obra em que Elias se dedica, entre outras coisas, a esboçar uma explicação da ascensão do nacional-socialismo. Na introdução da obra, ele reconhece que “o quadro de eventos elaborado por alguém que é pessoalmente afetado por eles difere usualmente, de modo

característico, daquele que se forma quando observados com a imparcialidade e o distanciamento de um pesquisador” (OA, p. 15). Como sabemos, ele havia sido diretamente atingido pela barbárie do nazismo, e como fica claro tanto nesse trecho como na exposição de sua epistemologia, esse tipo de coisa dificilmente deixa de ter implicações na obra do autor.

Isso posto, podemos entender que esse inevitável envolvimento levou a uma formulação do conceito muito próxima à que Kant quis delinear no trecho em que lamenta o vazio moral do conceito de *Zivilisation*: para Elias, o nazismo é justamente a negação absoluta da conduta civilizada, que consiste em “um núcleo de dignidade pessoal, que impede a tortura absurda de inimigos e permite a uma identificação com o próprio inimigo como sendo, em última instância, um outro ser humano, somada à compaixão por seu sofrimento” (OA, p. 276). Na atitude dos nacional-socialistas em relação aos judeus nada disso havia sobrevivido: “Pelo menos num nível consciente, o tormento, sofrimento e morte de judeus não parecia significar para eles mais do que a eliminação de moscas” (OA, p. 276). Nos termos colocados como objetos de investigação desta pesquisa, fica claro que a desumanização dos judeus é expressão da negação do tipo de conduta trazido pela teoria de Elias, o que implica o seu contrário: a humanidade universal é um fundamento elementar do tipo de personalidade formada pelo processo civilizador.

Mas, feita essa exposição, resta uma aparente lacuna: se Elias definia o processo civilizador como um processo de desenvolvimento das sociedades na direção de uma maior pacificação, como é possível, a partir de sua teoria, explicar o tipo de regressão da civilidade representada pelo nazismo?

5.7. Processos descivilizadores

Boa parte da resposta para o questionamento a respeito das notáveis regressões identificadas na história do processo civilizador já poderia ser encontrada na própria definição da estrutura lógica do tripé civilizacional. Conforme a explicação de Elias, “um lado [do tripé] não pode desenvolver-se sem os outros; o alcance e a forma de um dependem dos outros; e, quando um deles fracassa, mais cedo ou mais tarde os outros o acompanham” (SI, p. 116). A vulnerabilidade da civilização está expressa na própria dinâmica de desenvolvimento que Elias descreveu. Novamente, em suas palavras: a civilização “nunca está completa, e está sempre ameaçada. Corre perigo porque a salvaguarda dos padrões mais civilizados de comportamento e sentimento em sociedade depende de condições específicas” (OA p. 161).

É importante lembrar que em nenhum momento Elias descreveu o processo civilizador como um desenvolvimento em linha reta com um sentido e uma direção, muito menos como um progresso inevitável e de uma diminuição irreversível da violência; pelo contrário, Elias esteve sempre ciente da violência presente na pacificação interna dos territórios, assim como de sua precariedade e contingência (PCII; Mennell, 2001). Assim, processo civilizador era entendido como o entrelaçamento de processos simultâneos e multidirecionais que podem ou não andar de mãos dadas, o que o torna sujeito a processos de regressão ao barbarismo (OA, p. 275). Esse tipo de regressão foi tratado pelos intérpretes da teoria de Elias²⁶ como um processo descivilizador. Stephen Mennell o descreve da seguinte forma:

Os processos de descivilização são o inverso dos processos de civilização. Mas não podemos ater-nos a uma constatação desse tipo. Como de hábito quando se trabalha com as teorias de Elias, devemos pensar em termos de equilíbrio de tensões entre pressões conflituais (...). Com efeito, os processos de civilização nascem (como processos cegos, imprevistos) de conflitos entre indivíduos para resolver os problemas que pressões descivilizadoras lhes colocam na vida – como, por exemplo, a ameaça da violência e da insegurança (...). Toda a questão continua sendo saber quais são as forças que levam a melhor, a curto e a longo prazo: as centrífugas ou as centrípetas (...); as civilizadoras ou as descivilizadoras” (Mennell, 2010, p. 163).

Logo, a conduta e a estrutura de personalidade civilizadas estão sempre sob risco de destruição. Esse risco é exacerbado em momentos nos quais há, de acordo com a percepção dos indivíduos, um aumento de perigos incalculáveis ao seu redor, o que levaria ao aumento de medos correspondentes (Mennell, 2010, p. 167), gerando um ciclo vicioso de medo, irracionalidade e violência com forte tendência à autoescalada (OA, p. 183). Esse ciclo vicioso não tem um tipo de origem específico. Ele começa com o enfraquecimento ou a decadência de uma das formas de controle, que podem derreter muito rapidamente se os perigos por eles afastados voltassem a ameaçar a humanidade ou um grupo social. Nesses casos, a capacidade de sustentar a conduta civilizada tende a regredir (Elias, OA e PCI).

Mas o tipo de surto descivilizador que é observado em casos como o do nazismo não representa um retorno a formas anteriores de barbárie. O processo civilizador abre, dentro da dinâmica que lhe é inerente, novas possibilidades de barbárie. Nesse sentido, a posição de Elias a esse respeito não é diametralmente oposta à de Horkheimer como pode parecer de início. Elias também enxergava, no progresso técnico e na centralização de poder, o lado obscuro da viabilização de usos da violência em escala nacional e industrial. O caso das câmaras de gás talvez seja o mais

²⁶ Elias chegou a falar em “surto descivilizador” para referir-se ao nazismo (OA, p. 26). Mas, de modo geral, ele costumava usar outros termos para referir-se à dinâmica que ficou conhecida como processo descivilizador – como “barbarização” e “brutalização”.

emblemático nesse sentido. Essa nova forma de extermínio é resultado do avanço da racionalização e da burocratização. Ela é resultado de experiências que buscavam desenvolver um “método menos embaraçoso e confuso de matar, o qual, adequadamente organizado, requeria apenas um mínimo de força direta e que tornava possível, girando uma válvula, matar simultaneamente centenas de pessoas” (OA, p. 274). Além do mais, “levou algum tempo até que – somadas às técnicas materiais – adequadas técnicas administrativas fossem também desenvolvidas para o assassinato bem regulamentado de centenas de milhares de pessoas” (OA, p. 274).

A solução final só foi possível devido a técnicas e formas de controle desenvolvidas graças ao processo civilizador. Mas a ascensão do nazismo como um todo pode ser entendida a partir da teoria de Elias como resultado de um desenvolvimento desequilibrado das formas de controle na Alemanha. Isso significa que, no modelo de Elias, se por um lado ele não é um desenvolvimento *necessário* do processo civilizador, por outro ele não representa, nesse modelo, nenhuma anomalia. Ele é a manifestação de uma das muitas possibilidades abertas por esse processo. Tentativas de explicação desse acontecimento que o consideram uma “excrecência cancerosa” que resultava dos atos “de pessoas que estavam mais ou menos mentalmente enfermas” (OA, p. 270), portanto, nada mais são do que um dos mitos que cabe ao sociólogo desvelar. Isso porque esse tipo de tratamento do assunto protege as pessoas “do doloroso pensamento de que tais coisas poderia acontecer de novo, de que tal explosão de selvajaria e barbarismo poderia resultar diretamente de tendências inerentes na estrutura de modernas sociedades industriais” (OA, p. 271).

Ocorre que, em sociedades mais civilizadas, processos de brutalização e desumanização dessa magnitude teriam requerido um tempo considerável: “Em tais sociedades, terror e horror dificilmente se manifestam sem um processo social bastante longo, durante o qual a consciência se decompõe” (OA, p. 180). A rapidez com que isso ocorreu na Alemanha resulta da soma de uma série de fatores infelizes, dentre os quais está uma mudança brusca de regime que não foi acompanhada por uma mudança correspondente nas estruturas de personalidade moldadas pelo que Elias considerou o *habitus* daquele país²⁷.

²⁷ *Habitus* é um termo cujo uso remete à Antiguidade, tendo sido usado por Aristóteles, Cícero, Tomás de Aquino, Durkheim e Weber (Peters, 2020). Mas Elias deu a ele um sentido específico: o *habitus* é a versão eliasiana da ideia de caráter nacional, ou seja, é a ideia do caráter nacional como processo incorporado e construído pelos indivíduos como pontos de incidência das características de determinadas configurações sociais, como uma “segunda natureza” ou um “saber social incorporado” (Landini e Passiani, 2007). É uma concepção não essencialista e não dualista da autoimagem dos indivíduos de cada configuração – ele dá conta da busca de Elias por oferecer um aparato conceitual para uma teoria que não assuma indivíduo e sociedade como entidades separadas.

No caso do nazismo, Elias entendeu que houve um desenvolvimento descompassado dos pilares do *habitus* dos alemães. O povo desse país, que possuía uma autoimagem muito ligada à hierarquia e ao Estado autoritário, simbolizado, por exemplo, na figura do Kaiser. A abdicação repentina do Kaiser em 1918 teve como efeito, em primeiro lugar, uma repugnância “sentida por muitos alemães quando, após o seu desaparecimento, se encontraram pela primeira vez diante da tarefa de decidir, sem o supremo comandante-chefe, sem ordens vindas de cima, por quem deveriam ser governados (...)” (OA, p. 260). A reação desses alemães era, ao mesmo tempo, uma expressão do fato de que, de súbito, uma figura central na cena social com quem a estrutura da personalidade deles estava sintonizada já não estava mais ali (OA, p. 260). Em uma entrevista, Elias explica esse processo de modo que fica ainda mais evidente o tipo de dinâmica descivilizatória que ocorreu na Alemanha e como isso se relaciona com o desequilíbrio das formas de controle:

As antigas autoridades foram varridas pela derrota de 1918 e, depois do que se costuma chamar a Revolução, as pessoas se viram subitamente com uma estrutura de personalidade fundada no princípio da disciplina e da obediência em relação a um monarca poderoso, num Estado onde (...) a parte externa do supereu desaparecera. Foi assim que, sob a República de Weimar, inúmeros alemães começaram a pedir por um homem forte que lhes devolvesse a possibilidade de se controlar. Não haviam aprendido a fazer isso sozinhos (NE, p. 68).

5.8. O absurdo do destino individual

O que é importante na ideia de *habitus* é que ele não apenas representa a identidade coletiva como também condiciona a identidade individual. As relações sociais que definem o *habitus* moldam os indivíduos de forma específica, e o grau de individualização dos membros de determinada sociedade também depende dos traços com os quais o processo histórico daquela sociedade dotou a sua configuração social específica. Para entender como Elias explicou essa dinâmica, podemos partir da sua definição do processo histórico de individualização como uma “mudança na balança nós-eu”:

Desde a Idade Média europeia, o equilíbrio entre a identidade-eu e a identidade-nós passou por uma notável mudança, que pode ser resumidamente caracterizada da seguinte maneira: antes a balança entre a identidade-nós e eu pendia maciçamente para a primeira. A partir do Renascimento, passou a pender cada vez mais para a identidade-eu. Mais e mais frequentes se tornaram os casos de pessoas cuja identidade-nós enfraqueceu a ponto de elas se afigurarem a si mesmas como eus desprovidos do nós (SI, p. 161).

Logo, o grau de individualização de um membro de determinada sociedade está relacionado ao quanto a mudança do centro de gravidade da balança naquela sociedade pendeu para o lado do eu. Mas, se o processo civilizador ocorre por meio do aumento do grau de controle social sobre o indivíduo, de que modo isso pode coincidir com o aumento da individualização? A resposta está, mais uma vez, em como esse processo transforma o modo como as pessoas se ligam umas às outras. Se o aumento dos níveis de integração implica uma extensão e complexificação da teia de funções

interdependentes, isso quer dizer que aumenta também a quantidade de linhas dessa teia que incidem sobre cada indivíduo. Ou seja: ocorre uma diversificação cada vez maior do *habitus*, a composição social dos indivíduos, que “constitui o solo de que brotam as características individuais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade” (SI, p. 150). Assim a explicação se torna bem simples: se o indivíduo é o ponto de intersecção entre as várias relações que compõem a teia de funções interdependentes na qual ele está inserido, o grau de individualidade será tanto maior quanto mais diversificados forem os tipos de relação que se combinam em sua identidade – mais “personalizada” será essa combinação.

Elias dá a esse modo de formação do indivíduo o nome de “fenômeno reticular”, e é somente por meio dele que podemos entender como é possível que processos históricos se desenvolvam em “uma direção e uma ordem muito definidas, ao longo de muitas gerações, sem que seu rumo efetivo seja planejado ou sistematicamente executado por pessoas singularizadas” (SI, p. 45). Ou seja, nenhum indivíduo pode se mover sozinho na história, pois está ligado a uma rede da qual não pode se desprender e tampouco pode mover apenas pela própria vontade. Quanto mais imbricada é essa rede, mais enredado ele está. Por isso, quanto maiores são as condições de individualização de uma sociedade, maior e mais refinado é o controle social. E, quanto mais complexa é a trama dessa rede, maior é a ilusão da escolha individual: o indivíduo de uma sociedade altamente diferenciada tem uma miríade de caminhos possíveis a percorrer. Mas seu grau muito alto de individualização não permite que ele veja que esses caminhos só existem porque a configuração da sociedade em que ele vive os abriu, e que, ao escolher as linhas que irá percorrer, ele é obrigado a abrir mão de uma quantidade muito maior de outras linhas que incidem sobre ele e que ficam pelo caminho. Se ele possui uma esfera privada de sua vida, onde guarda um tempo e um espaço para si, separados da vida pública, é porque as mudanças nessa rede produziram essas duas esferas, e seu espaço privado será tanto maior quanto mais as ações individuais, em conjunto, direcionem essa configuração para um aumento dessa separação. Em suma, seu destino individual nada mais é do que a possibilidade de escolha entre caminhos que irradiam da posição social na qual ele aparece no mundo, e mesmo o mais poderoso dos indivíduos depende das formas de poder que essa teia viabiliza, e ele não pode exercê-las de forma autônoma a essa organização.

O diagnóstico de Horkheimer, embora por outros caminhos, converge com o de Elias nesse aspecto: a ideia de que um indivíduo tenha o poder de percorrer seus próprios caminhos a partir apenas da própria vontade lhe parece igualmente despropositado – especialmente no contexto em que ele escreveu a maior parte de sua obra. Aquela situação ilustrada por Elias pela imagem de um trem

desgovernado bem poderia estar neste texto da década de 1930 em que Horkheimer trata, justamente, da doutrina moral de Kant:

O mundo parece caminhar para um desastre ou, melhor, já está no meio de um desastre, que, dentro da história que nos é familiar, só pode ser comparado à decadência da Antiguidade. O absurdo do destino individual que antes já era determinado pela falta de razão, pela mera naturalidade do processo de produção, cresceu na fase atual para converter-se na marca mais característica da existência (...). Cada um está entregue ao acaso cego. O desenrolar de sua existência não guarda qualquer proporção com as suas possibilidades interiores, seu papel na sociedade atual não tem, na maioria das vezes, qualquer relação com aquilo que ele poderia produzir numa sociedade racional (TC, p. 77).

Seu diagnóstico, a esta altura, ainda via uma saída para a moralidade por meio da compaixão, por um processo em que a ciência, liberta das algemas sociais do presente, ainda pudesse servir de ferramenta para que os homens combatessem juntos suas próprias dores e doenças (TC, p. 78), mas o ponto de chegada dessa via ainda estava em uma sociedade racional. Quando a razão desaparece da teoria de Horkheimer como solução para os problemas da humanidade, o destino individual se torna ainda mais caótico. A ideia de assumir a posição de senhor da própria vida parece, então, mais distante do que nunca. A partir do diagnóstico da crise da razão, o indivíduo passa a ser visto como agente dessa crise:

A ilusão que a filosofia tradicional tem cultivado sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão de sua eternidade – está sendo dissipada. O indivíduo outrora concebeu a razão exclusivamente como um instrumento dessa autodeificação. A máquina ejetou o piloto; ela corre cegamente pelo espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e estultificada. O tema desta época é a autopreservação, embora não haja qualquer eu a ser preservado (ER, p. 143).

É com essas palavras que Horkheimer inicia, na obra *Eclipse da Razão*, o capítulo *Ascensão e declínio do indivíduo*, cuja tese já está no próprio título. Nele, Horkheimer descreve como a autoimagem do indivíduo foi moldada pelo Iluminismo como autodeificação, como a promessa de um heroísmo forjado no autossacrifício que acaba por sucumbir ao próprio ímpeto de dominação. Esse autossacrifício, como já foi explicado, está relacionado à dominação da natureza e ao comportamento mais calculista de sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome de objetivos futuros (ER, p. 144). Horkheimer não nega que em algum momento esse indivíduo possa ter de fato se mostrado como uma promessa verossímil de realização do eu e do bem comum, e que as qualidades mais estimadas, como “a independência, a vontade de liberdade, a simpatia e o senso de justiça” (ER, p. 150), estivessem no nascedouro desse indivíduo. Na realidade, ele afirma literalmente que a forma plenamente desenvolvida desse indivíduo seria a “consumação da sociedade plenamente desenvolvida” (ER, p. 150) e que “a emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade,

mas a libertação da sociedade da atomização (...) que pode alcançar seu pico em períodos de coletivização²⁸ e cultura de massas” (ER, p. 151).

Mas o indivíduo assim entendido é uma imagem de si típica da era burguesa que depende de suas condições materiais específicas para se sustentar: “Quando as vias para uma vida como essa estão bloqueadas, existem poucos incentivos para negar a si mesmo prazeres momentâneos” cuja negação é necessária para a auto deificação (ER, p. 144). Logo, em contextos ou em grupos sociais em que essas vias estão menos abertas, a individualidade é bem menos integrada e duradoura (ER, p. 144).

Ou seja, o humanismo da Renascença preservou o valor absoluto do indivíduo tal como concebido pela doutrina cristã da alma imortal, ou seja, a imagem de Deus. Porém, seguindo a própria lógica autofágica já exposta do processo que o acompanha, esse mesmo humanismo absolutizou e cristalizou o indivíduo, preparando assim a sua destruição (ER, p. 152-3). Conforme se desenvolveu, a individualidade foi sendo progressivamente subordinada à razão auto preservadora, desvencilhando-se de seus caracteres metafísicos, deixando dessa forma de possuir qualquer amparo objetivo. Assim, o individualismo burguês não foi dotado de meios para resistir à sanção última dos interesses em conflito que caracteriza o liberalismo burguês.

Quando descreve o declínio do indivíduo, que é consequência inevitável da crise da razão, Horkheimer demonstra que, embora tenha deslocado o centro de seu interesse para a dominação da natureza, ele não havia abandonado a preocupação primordial do marxismo, pois a ideologia burguesa do indivíduo heroico não se sustentou sobre uma estrutura cuja dinâmica é movida por ganância e auto interesse. Retornemos ao fato de que é próprio dessa dinâmica que o futuro do indivíduo dependa cada vez menos de sua própria prudência; no capitalismo, ele depende “cada vez mais das lutas nacionais e internacionais entre os colossos de poder” (ER, p. 156). O indivíduo burguês originário, por assim dizer, cuja autoimagem de empreendedor independente era autorizada pelos movimentos do mercado de então, perde sua base material quando seu papel é assumido por “grandes forças econômicas e sociais” (ER, p. 156) características do industrialismo, que reprimem a singularidade antes conferida aos indivíduos no processo de sua formação. A fim de continuar a existir, a individualidade foi transformada em ideologia pela moderna cultura de massas, que glorifica o mundo como ele é.

Essa ideologia tende a suplantam a fundação humanística da própria civilização que busca glorificar. Enquanto os conceitos de realização completa e de prazer irrestrito alimentaram

²⁸ Nesse caso, a coletivização é entendida não como a realização do bem comum, mas como massificação, como a perda da individualidade conquistada historicamente e que não é realizável “quando cada homem decide se virar sozinho” (ER, 150).

uma esperança que libertou as forças do progresso de suas amarras, a idolatria do progresso leva ao oposto do progresso (ER, p. 169-70).

6 HUMANISMO OU BARBÁRIE? CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há uma cena da peça *O mercador de Veneza*, de Shakespeare, em que o personagem Shylock, um agiota judeu, é confrontado devido à insistência em cobrar uma dívida considerada descabida pelos outros personagens. O preço da dívida – um quilo da própria carne – seria alto demais para o endividado e de nenhuma serventia para o credor. O interesse de Shylock, por óbvio, não estava no pedaço de carne em si, mas sim na vingança que ela representava. Àqueles que o questionam a respeito das razões agir de tal forma, ele responde com o seguinte monólogo:

Ele me humilhou, impediu-me de ganhar meio milhão, riu de meus prejuízos, zombou de meus lucros, escarneceu de minha nação, atravessou-se-me nos negócios, fez que meus amigos se arrefecessem, encorajou meus inimigos. E tudo, por quê? Por eu ser judeu. Os judeus não têm olhos? Os judeus não têm mãos, órgãos, dimensões, sentidos, inclinações, paixões? Não ingerem os mesmos alimentos, não se ferem com as armas, não estão sujeitos às mesmas doenças, não se curam com os mesmos remédios, não se aquecem e refrescam com o mesmo verão e o mesmo inverno que aquecem e refrescam os cristãos? Se nos espetardes, não sangramos? Se nos fizerdes cócegas, não rimos? Se nos derdes veneno, não morremos? E se nos ofenderdes, não devemos vingar-nos? Se em tudo o mais somos iguais a vós, teremos de ser iguais também a esse respeito.

A peça de Shakespeare, atualmente, pode ser objeto de polêmica – o personagem, avaro e vingativo, é por vezes considerado expressão de antissemitismo, e chegou a ser usado pela propaganda nazista para encorajar esse sentimento. Mas as intenções do autor ao escrevê-lo e o uso que dele foi feito pouco importam para o conteúdo do discurso, que poderia (talvez literalmente) ter sido proferido, com as devidas adaptações, por qualquer outro personagem. Exemplo disso é o fato de ele ter reaparecido cinco séculos mais tarde na fala de um personagem do cinema brasileiro que o parafraseou para responder a uma ofensa racista²⁹. A força desse discurso não está naquilo que ele tem de específico, mas, ao contrário, em sua generalidade. Ele chama a atenção para o que um judeu vivendo na Veneza do Renascimento tem em comum com um jovem negro morador de um cortiço em Salvador no século XXI.

²⁹ “Eu sou negro, sim, mas por acaso negro não tem olhos? Não tem mãos (...), não tem sentidos? Não come da mesma comida? Não sofre das mesmas doenças, não precisa dos mesmos remédios? Quando a gente sua, não sua o corpo tal qual um branco? Quando vocês dão porrada na gente, a gente não sangra igual, meu irmão? Quando vocês fazem graça a gente não ri? Quando vocês dão tiro na gente, a gente não morre também? Pois se a gente é igual em tudo, também nisso vamos ser” (Ó PAÍ, Ó. Direção de Monique Gardenberg. Salvador: Europa Filmes, 2007).

Quando iniciei o estudo que originou esta dissertação, tinha em mente uma questão que ia mais na direção da fala de Shylock do que na de um ou outro conceito, teoria ou autor. Ela ia, justamente, na direção do objeto mais geral que a sociologia pudesse ter, algo que precedesse relações de classe, gênero, raça ou qualquer outro tipo de recorte dessa ordem, mas ainda assim estivesse no campo da sociologia – e aqui há uma consonância com a afirmação de Elías de que “constitui missão de toda teoria sociológica esclarecer as características que todas as sociedades humanas possíveis possuem em comum” (PCI, p. 212). Nesse sentido, tratava-se da busca de uma dessas características em comum, que servisse de fundamento para as duas versões do discurso de Shylock: como o fato de também ter mãos, órgãos, sentidos, paixões, comer a mesma comida, estar sujeito às mesmas doenças e curar-se com os mesmos remédios dava a ele o direito de esperar o mesmo tratamento de seu rival?

A questão de fundo fica ainda mais evidente trazida para os termos atuais. O preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos começa com a seguinte frase: “Visto que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo (...)”³⁰, mas não concede, para essa afirmação, nenhum fundamento – ela é uma premissa em si mesma. Ao optar por iniciar cada item do preâmbulo com “visto que”, os autores do documento demonstram considerar cada um desses itens como uma verdade autoevidente (Hunt, 2009, p. 18). Mas, visto que essa verdade, por mais que possa parecer autoevidente para alguns, não se realiza de forma absoluta na prática, ou seja, visto que ela não é uma verdade autoevidente para todos os membros da família humana, que não há aderência imediata da ideia pura ao existente na prática, essa verdade não deixa de ser um discurso e, como discurso, precisou ser proferido por alguém em algum momento. Como alerta Lynn Hunt (2009, p. 18), há um paradoxo na ideia de uma afirmação autoevidente: se ela é mesmo tão autoevidente, por que precisou ser afirmada?

³⁰ A tradução que estou citando aqui é a que consta no apêndice do livro *A invenção dos direitos humanos*, de Lynn Hunt (2009). Ela não é exatamente igual à do documento oficial, que começa com “considerando que (...)”. Porém considerei que o uso dessa tradução, levando em conta que extraí dela o argumento que vem logo em seguida, não traria prejuízo ao sentido original do documento em inglês, que começa com “Whereas (...)”. Os documentos originais estão disponíveis no site da ONU e podem ser acessados, respectivamente em português e inglês, nos seguintes endereços:

https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf

https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf

Acesso em 06/02/2021.

Não se tratava, pelo jeito, de uma verdade autoevidente para o rival de Shylock. Assim como, no contexto em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos se fez necessária, estava mais do que óbvio que ela não era autoevidente para todo mundo – é possível que em nenhum momento, desde que foi concebida, a ideia de uma dignidade inerente a todos os membros da família humana tenha sido negada de maneira tão radical quanto na concepção e na execução da Solução Final. Como fica explicitado no segundo parágrafo do mesmo preâmbulo, o desrespeito e o desprezo pelos direitos humanos resultam em atos bárbaros que *ofendem a consciência da humanidade*³¹. Mas decorre da mesma lógica dos parágrafos anteriores que a ideia de barbárie e a assim chamada “consciência da humanidade” não são dados absolutos da realidade. Eles possuem uma gênese que deve ser investigada para que possam ser compreendidos adequadamente. A partir daí, a escolha de estudar o sujeito desses direitos que, tendo sido colocado em xeque pelo nazismo, precisou ser afirmado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi um desdobramento lógico. A concepção de que se tratava de um dado óbvio, universal e inquestionável, que me levou a considerá-lo um fim imóvel de qualquer teoria normativa no início da pesquisa, se mostrou, por meio dela, produto de uma falsa consciência ou, no mínimo, de um hábito mental reificado. Por isso a pesquisa acabou se realizando como uma contínua reformulação dos próprios pressupostos.

Os caminhos que poderiam ter sido percorridos para me aproximar desses assuntos eram inúmeros – e desde o início era evidente que qualquer um deles seria uma gota no oceano. As razões pelas quais escolhi esses conceitos e esses autores foram expostas na introdução, mas o que ocorreu na pesquisa foi que cada passo dado trazia a necessidade de questionar as próprias perguntas que foram colocadas de saída: a formulação das questões da pesquisa era adequada para tratar das teorias dos dois autores? Ou, dito de outro modo, era razoável esperar que a comparação entre eles traria a resposta para essas questões? A redação final da dissertação expressa algum ponto intermediário desse caminho em espiral, e não traz muitas das respostas que eu buscava – embora, espero, tenha me aproximado um pouco mais das perguntas certas.

Assim, o questionamento a respeito do horizonte normativo que Elias e Horkheimer teriam em mente ao formularem suas teorias, por exemplo, me levou a investigar até que ponto era possível afirmar que eles acreditavam na própria possibilidade de um horizonte normativo

³¹ “Visto que o desrespeito e o desprezo pelos direitos humanos têm resultado em atos bárbaros que ofenderam a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos tenham liberdade de expressão e crença e a liberdade de viver sem medo e privações foi proclamado como a aspiração mais elevada do homem comum (...)” (Hunt, 2009, p. 229).

para uma teoria – ou, antes, o que significa dizer que uma teoria possui um horizonte normativo. Levou, ao mesmo tempo, a procurar entender o quanto a intenção de cada um deles de conferir determinado grau de normatividade a suas teorias se expressou efetivamente naquele mesmo grau de normatividade ou o quanto a proposta de abordagem epistemológica de cada um deles teria se desdobrado em posturas epistemológicas realmente correspondentes a essas propostas – teria a postura de Elias sido alienada como ele pretendia que fosse? Teria Horkheimer se afastado das limitações da teoria tradicional como ele pretendia se afastar ou adotado a postura crítica do próprio pensamento que ele julgava necessária?

Como Habermas (2007, p. 276) afirmou em um artigo sobre o desenvolvimento do pensamento de Horkheimer, “quando um autor tem sua obra apreciada, tem o direito de ser tomado a sério no essencial”. Esse, é claro, é um passo fundamental para abordar o pensamento de qualquer autor – mas não necessariamente o último. Como foi exposto na introdução, cabe ainda procurar em suas teorias o diálogo que eles não quiseram – ou não puderam – fazer em vida. Uma falta de diálogo, diga-se, que foi atribuída por Elias a uma dificuldade que teria acometido Horkheimer de se desprender de uma tradição autoritária e da visão restrita que essa tradição impunha (Elias, 2009, p. 87). Essa frase foi dita no discurso proferido por Elias na cerimônia em que foi premiado pelo Institut für Sozialforschung, em 1977. Elias aproveitou a ocasião para chamar a atenção para essa disputa que, aparentemente, afetou muito menos os seus adversários. Ele exemplifica essa dificuldade ao mencionar o fato de que, no ensaio em que abordam a antítese entre *Kultur e Zivilisation*, publicado em 1956, Horkheimer e Adorno (TBS, p. 93-104) demonstram não ter aprendido nada com ele. Em seguida, dá a seguinte explicação:

O fato de que minha pesquisa foi ignorada, neste como em outros casos, em detrimento da busca pelo conhecimento, não foi resultado de má vontade. Suas razões, me parecem, estão mais ligadas ao fato de que minha pesquisa não se encaixava no esquema de pensamento e valores dos destinatários (Elias, 2009, p. 88, tradução própria)³².

Mas esse comentário de Elias não deixa de ser irônico, já que fica evidente no próprio discurso o quanto ele mesmo não levou a teoria de Horkheimer e de Adorno tão a sério. O fato de que o discurso fora escrito justamente para uma cerimônia no Institut, e para um prêmio que levava o nome de Adorno, a quem seu discurso era dedicado, certamente o levou a moderar o

³² “That my research was ignored, in this and many other cases, to the detriment of the quest for knowledge, did not happen out of ill will. Its reasons, it seems to me, lay in the fact that y research did not fit into the schema of thought and values of the recipients”.

tom – o que é indicado no próprio título do discurso: “Discurso sobre Adorno: respeito e crítica” (Elias, 2009). Mas a moderação no tom não tornou as críticas menos duras (nem impediu que fossem até injustas de certa maneira): especialmente no que diz respeito à adesão supostamente dogmática ao marxismo, uma corrente de pensamento que Elias criticou em várias oportunidades, especialmente pelo apelo afetivo e de autoridade que ela costumava ter para seus adeptos (Elias, 2009, p. 85). Para ele, esse apego à autoridade de Marx era sintoma de uma “doença do intelecto” que impedia quem sofria dela de pensar por conta própria sem o uso de muletas – o que no caso de Adorno o teria levado a manter-se preso a essa tradição mesmo estando ciente de que, no curso de um processo não planejado, mesmo os marxistas vitoriosos podiam, de oprimidos, se transformar em opressores (Elias, 2009, p. 87-8). Mas essa impostura intelectual não tinha eliminado um aspecto de suas teorias que, para ele, era o que mais aproximava sua visão da de Adorno: seu humanismo crítico (embora ele soubesse que Adorno não gostava do termo). E a definição que ele dá para a ideia de um humanismo crítico sem dúvida o aproximava, também, de Horkheimer:

O *leitmotiv* que esse termo evoca em primeiro lugar pra mim é a ideia de um ser humano que, emocional e intelectualmente, está do lado dos menos poderosos, dos oprimidos, dos outsiders e dos explorados. Também sugere a ideia de uma pessoa que relaciona rigorosa e consistentemente os conceitos muitas vezes desumanizadores que usamos quando falamos ou escrevemos sobre relações sociais (...) para nos referirmos às pessoas que, juntas, formam a sociedade. No primeiro sentido do termo humanismo, Adorno e eu estamos em grande medida juntos (Elias, 2009, p. 84-5³³).

Está claro nesse trecho que Elias colocava seu pensamento à disposição de uma busca pela superação do tipo de problema social implícito nesse discurso, que é o da desigualdade. Mas há uma questão aí que provavelmente teria levado Horkheimer a acusá-lo de fazer apologia do existente: Elias adota, no tratamento das questões sociais, a postura de um médico: sem dúvida, o primeiro passo para tratar um problema, que irá definir todos os outros, é diagnosticá-lo corretamente. Quando Elias afirma que está ao lado dos menos favorecidos, está implícito nessa afirmação que seu objetivo era diagnosticar os problemas da forma mais precisa possível e colocar seu próprio diagnóstico à disposição para a solução desses problemas. Mas, ao fazer isso – e aqui me refiro não mais ao discurso, e sim à sua obra como um todo –, ele parece não dar a devida atenção a uma dificuldade específica das ciências humanas que ele mesmo já havia

³³ “The leitmotif that this term evokes first of all for me is the idea of a human being who emotionally and intellectually is on the side of the less powerful, the oppressed, the outsider and the exploited. It also suggests the idea of a person who strictly and consistently relates the often dehumanising concepts we currently use when speaking and writing about social relationships (...) to the actual people who together form societies. In the first sense of the term 'humanism', Adorno and I went a part of the way together”.

identificado. O papel do médico é diagnosticar a doença e indicar os melhores meios para tratá-lo. A rigor, não entra na relação entre o médico e o paciente um questionamento a propósito da necessidade de se tratar os problemas. Teoricamente, o paciente irá agir de acordo com o próprio interesse de livrar-se do mal diagnosticado. O propósito de se tratar um problema, ou seja, a necessidade em si de se livrar de um mal já diagnosticado não costuma ser questionada na maioria dos tipos de diagnóstico. Mas a sociedade não é um paciente que vai ao consultório em busca de um tratamento. Quando trata da diferenciação da efetividade das ciências naturais em comparação com as ciências humanas, Elias afirma que estas teriam uma larga desvantagem em relação às primeiras justamente devido ao fato de que, aparentemente, os seres humanos ainda não haviam se convencido o suficiente da necessidade de “livrar-se dos perigos que constituem para os outros e para si do mesmo modo que aprenderam a eliminar, ou pelo menos a conter, muitos dos perigos com os quais a natureza não-humana os ameaçava em tempos passados” (EA, p. 11). Em resumo, Elias parece não ter se perguntado até que ponto encontrar uma “verdade” nos fatos bastava por si só.

Quando trata do colapso da civilização em *Os Alemães* (Elias, 1997), Elias argumenta que um dos problemas da parte da população da Europa que ignorou a ameaça do nazismo, provavelmente por acreditar que a civilização não retrocederia à barbárie de forma tão radical, foi o que chamou de uma “concepção defeituosa” da civilização, que consiste em não entender como “uma condição que, para ser mantida ou aperfeiçoada, requer um esforço constante, baseado num certo grau de entendimento do modo como funciona (OA, p. 280). Ou seja:

Não podiam imaginar que, em países civilizados, qualquer coisa diferente de um sistema de crenças que seja, pelo menos, moderadamente civilizado, pudesse ser seriamente defendido por seus adeptos. Se um credo social era desumano, imoral, revoltante e comprovadamente *falso*, pensavam que não podia ser sincero (OA, p. 281, destaque meu).

Elias estava ciente de que um sistema de valores desumano poderia ocupar o lugar do fim das ações e que a crença na pura racionalidade não era suficiente para garantir a manutenção da civilização – e isso não apenas como sociólogo, mas também afetivamente como vítima direta desse sistema de crenças desumano. O que ele diz em seguida é que os líderes do movimento nacional-socialista eram “homens de escassa educação” (OA, p. 281). Isso permite extrair de suas palavras uma premissa não declarada: a de que a salvaguarda dos valores da civilização só poderia ser garantida por uma educação moral. Ora, se o processo de civilização individual é o mecanismo responsável por criar um tipo de personalidade dotado da capacidade de se conduzir de forma civilizada, e se essa conduta civilizada está alicerçada em um núcleo

de dignidade pessoal que exige a identificação dessa mesma dignidade no outro, é consequência lógica desse fato que esse núcleo de dignidade precisa estar contido no *habitus* que constitui a identidade desse indivíduo. Está claro na teoria de Elias que a humanidade como valor em si precisava ser ensinada e que a condução do processo civilizador na direção de uma generalização desse valor passava por uma reprodução na constituição da identidade de cada indivíduo. Mas, ao tratar desse assunto, Elias parece sempre bater na trave no que diz respeito ao conteúdo normativo necessário da civilização. Sua teoria não deixa de oferecer conteúdo normativo por isso. Ela *possui* um conteúdo normativo implícito, e, como foi demonstrado ao longo da dissertação, isso pode ser extraído de uma série de passagens de sua obra³⁴. Mas, por acreditar profundamente que o pensamento envolvido produzia erros de cálculo, Elias parece sempre se deter quando sua teoria atinge algum ponto limítrofe entre o ser e o dever ser.

É por essa postura asséptica que o tipo de conteúdo necessário para confirmar posicionamentos normativos de Elias devem ser buscados não no interior de sua obra teórica, mas em escritos autobiográficos ou entrevistas. Nesse caso, a questão do modo como ele relacionava sua postura científica à possibilidade de manutenção da civilização é relatada em uma entrevista concedida em 1984 (NE, p. 85). Nela, Elias afirma que a religião deu lugar a um grande vazio e que ele considerava necessário encontrar um sentido para a vida sem a religião, e que a missão do sociólogo era demonstrar essa possibilidade de uma forma que não implicasse criar novas figuras do pai ou da mãe – isso era, afinal, “um passo a mais em direção a uma humanidade tendo enfim atingido a idade adulta” (NE, p. 85). Creio ser desnecessário ressaltar o quanto isso insere seu pensamento na rota de uma tentativa de esclarecimento no sentido kantiano do termo. Mas, ao contrário de Kant, ele não considerou que era possível que um único pensador oferecesse uma saída para o vazio moral deixado pela religião e, por isso mesmo, não tentou dar conta dessa tarefa ao longo de sua obra (NE, p. 86).

Esse, creio, é o principal aspecto da convergência do pensamento de Elias com o de Horkheimer. Uma convergência que ele mesmo parece ter negligenciado. Embora tenha afirmado que Horkheimer provavelmente teria considerado o humanismo de Elias uma apologia do existente, atribuo isso não a uma incompatibilidade entre os dois esquemas interpretativos, mas sim a uma falta de confronto direto entre as duas visões de mundo. Possivelmente, se

³⁴ Como afirma Renato Janine Ribeiro na apresentação ao segundo volume do *Processo Civilizador* (PCII p. 11), “o próprio objeto de interesse de Norbert Elias aponta uma valoração moral, uma opção pelo homem; isso bem se depreende de páginas que recendem um otimismo até surpreendente, se recordarmos que a primeira edição deste *Processo civilizador* data da véspera da Segunda Guerra Mundial; (...) seu eixo é o de uma crença num civilizar do homem que, embora não tenha chegado, por enquanto, a seu termo, prossigue”.

tivessem conversado a respeito e confrontado as posições assumidas por ambos na maturidade, Elias e Horkheimer teriam encontrado mais convergências do que divergências – ao menos a respeito do conteúdo objetivo do pensamento social. Porque, ao diagnosticar uma crise da razão, e ao tentar oferecer uma saída para suas aporias, Horkheimer chegou a um ponto que, se não pode ser considerado similar ao de Elias, devido a entendimentos diferentes a respeito das possibilidades da razão, é razoavelmente compatível com ele, especialmente no diagnóstico de que o pensamento ocidental vinha, nos últimos séculos, procurando oferecer uma saída, a partir de uma forma secularizada de pensamento, para a dificuldade que as pessoas têm de se desapegar de formas de pensamento místicas que visam influenciar o curso dos acontecimentos.

A concepção da gênese do indivíduo como autodeificação (ER, p. 143) é uma forma de Horkheimer demonstrar exatamente isso. O homem encontrou na razão uma forma de assumir o papel que havia sido delegado a Deus nos séculos anteriores. A crítica ao Iluminismo, Habermas afirma, teria levado Horkheimer a um ponto em que se viu obrigado a retornar a Kant: “o indivíduo é enviado de volta a formulações gerais, tais como as kantianas relativas à meta final da história cosmopolita” (Habermas 2007 p. 277). Horkheimer percebeu que sua crítica da razão não poderia levá-lo a defender um retorno a estágios anteriores do pensamento – como foram os casos da filosofia da contrarrevolução francesa e da Alemanha pré-nazista, que haviam criticado o homem moderno de uma perspectiva romântica e anti-intelectualista (ER, p. 181).

Era necessário encontrar uma forma não resignada de tratar a razão, sem no entanto subscrever sua tendência à dominação. Assim, o que Horkheimer fez foi buscar um ponto de superação de duas tendências aparentemente contraditórias em seu próprio pensamento, ou seja, não uma negação total do iluminismo, como ele tendia a fazer no início dos anos 1940, mas uma síntese entre o iluminismo e sua crítica. No próprio final do *Eclipse da Razão* (2015), ele já dava indicações de estar tomando essa direção, pois ao diagnosticar o declínio no indivíduo ele percebera que essa era uma das intenções do fascismo: “reduzir seres humanos conscientes a átomos sociais” (ER, p. 177), para que eles não percebessem a potencialidade contida na não redução de si mesmos a batatas em um saco de batatas, para usar uma expressão de um dos autores que serviram de inspiração para esse tipo de posicionamento de Horkheimer (Marx, 2011, p. 142)³⁵. Horkheimer percebera que “a pressão social e o terror político abrandaram a

³⁵ A referência à celebre expressão de Marx foi usada aqui não apenas como ilustração para o pensamento de Horkheimer, mas porque ela foi usada, originalmente, para referir-se a uma condição que era característica do

resistência profundamente humana à irracionalidade – uma resistência que é sempre o núcleo da verdadeira individualidade” (ER, p. 177). A emancipação do homem, afinal, não significa a suposta libertação de um indivíduo que, decidindo se virar sozinho, se torna isolado e desprezado de determinações sociais. O que Horkheimer entende por emancipação é uma realização coletiva, uma libertação da sociedade da atomização crescente da sociedade de massas (ER, p. 150-1; TBS, p. 78).

A ideia de massa evoca uma concepção de retorno a condições anteriores de desenvolvimento: as doutrinas que queriam fazer girar para trás a roda da história não desejavam fazê-lo porque queriam libertar o homem de amarras sociais mas porque queriam – e nisso se diferenciam dos poetas românticos, seus coetâneos – revogar a individualidade. Desejavam não a liberdade, mas a submissão, que era inevitável em um processo de dissolução da personalidade na massa (TBS, p. 80-1). Nesse ponto é possível identificar uma grande semelhança com Elias, que também definiu essa dissolução como um dos mecanismos civilizatórios, em que o indivíduo externaliza os mecanismos de controle, delegando o autocontrole que ele não é capaz de exercer a uma autoridade externa, e passando a partir de então a projetar na coletividade que essa autoridade representa o valor supremo que antes estava ligado à própria individualidade (OA, p. 297). Nesse aspecto em comum, ambos lançam mão da teoria formulada por Freud sobre a psicologia das massas, que descreveu os mecanismos psíquicos desse processo³⁶.

modo de produção pré-capitalista e que foi superada pelo incremento da interdependência produzida pelo capitalismo. Enquanto os camponeses compunham uma massa indiferenciada que não estabelecia relações diversificadas entre si, uma vez que seu modo de vida os mantinha isolados em vez de levá-los a um intercâmbio recíproco, eles não formavam uma classe capaz de fazer valer seus interesses (Marx, 2011, p. 142). Tratava-se de um grupo de pessoas que, assim como Mannheim havia diagnosticado em sua obra sobre o pensamento conservador, tinha sido prejudicada pela desintegração de seu modo de vida sem que isso representasse para elas as melhorias de qualidade de vida que havia representado para as populações das cidades. Compunham então os estratos mais atrasados da população, “protagonistas da natureza reprimida, as vítimas da razão instrumentalizada” (ER, p. 136). Esse grupo, mobilizado por Luís Bonaparte, tinha o tipo de identidade que o nazismo e o fascismo buscaram suscitar no século XX, emulando o retrocesso defendido pelo pensamento conservador anti-iluminista do século XVIII.

³⁶ Freud afirmava que a dissolução da individualidade produz efeitos em cadeia que se iniciam com um retorno à condição de uma criança mal educada, a formação de uma concepção a respeito da natureza dessa massa, com a qual o indivíduo desenvolve vínculo afetivo e a formação de tradições, costumes e disposições que ocupam na autoimagem desse indivíduo o lugar da consciência de si, da autoestima e do senso de responsabilidade que produziam sua individualidade. Uma massa assim constituída não apenas é mais fácil de dirigir e intimidar, como também, por essa rasa identidade coletiva, tende a se colocar em relação a outras massas semelhantes em uma posição de rivalidade (Freud, 2011, p. 37-8). Nesse último ponto é possível também identificar o quanto a massificação está relacionada (no sentido oposto) ao mesmo processo descrito por Kant em sua tese sobre a paz perpétua (1988a), que propunha integração e pacificação como processos interligados.

Horkheimer estava, afinal, consciente de que a crítica da razão não poderia levar a uma supressão da individualidade produzida pelo nível de integração atingido pelo progresso que ele criticava. Tratava-se de uma convicção que ele herdara de Kant (Jay, 2008, p. 88) e que não abandonou até o retorno a Kant na fase tardia de sua obra. Quando Habermas afirma que Horkheimer retorna a Kant na maturidade, especificamente a suas reflexões a respeito da meta final da história cosmopolita (2007, p. 277), ele está, ao fim e ao cabo, afirmando que Horkheimer deteve sua crítica da razão no ponto em que ela beirou o irracionalismo, com o intuito de preservar a possibilidade de “crença na realização da ideia de civilização ocidental em um futuro próximo, e, contudo, responder por esta ideia – sem contar com a Providência, sim, contra o progresso por ela prescrito” (Habermas, 2007, p. 289). Isso representou uma tentativa de proteger a razão contra o próprio processo de autodestruição em que ela havia caído quando o egoísmo do indivíduo burguês se sobrepôs à ideia kantiana de autonomia.

Com o declínio do indivíduo, as leis morais haviam perdido seu destinatário, por isso a saída não poderia ser outra que não o retorno ao indivíduo em uma sociedade pós-burguesa, em que fosse resgatada “a promessa de uma razão substancial normativa” (Habermas, 2007, p. 281). Mas, conforme já ficou evidente nas próprias palavras de Horkheimer, a esperança otimista em que o dever moral possa ter apelo diante do interesse era para ele “o horror que inspira a regressão à barbárie” (DE, p. 74). Tratava-se de um beco sem saída ao qual a crítica da razão havia conduzido Horkheimer. Que saída poderia ser oferecida para a moral com a perda da autoridade religiosa, afinal? Seu pensamento tardio orbita em torno dessa aporia sem, no entanto, que Horkheimer tenha logrado oferecer uma saída para ela. Habermas explica a situação de Horkheimer da seguinte maneira:

O último Horkheimer não retornou, como podemos constatar, à crença religiosa; mas a religião aparece agora como a única instância que permitiria distinguir (caso bastasse apenas o reconhecimento) o verdadeiro do falso, o moral do imoral – somente ela poderia emprestar à vida um sentido transcendente à pura autoconservação. No seguinte apontamento, que bem podemos ver como uma continuação tardia de sua correspondência com Walter Benjamin de meados dos anos 30, lemos: ‘O ato aterrador que cometo, o sofrimento que deixo subsistir, subsistem tão-somente no instante em que têm lugar no íntimo da consciência humana que os recorda, e extinguem-se com ela. Não tem sentido algum dizer que depois disso seriam ainda verdadeiros. Não mais são, não são mais verdadeiros: ambas as coisas são uma só. A menos que tenham sido salvaguardados em Deus. Pode-se admitir isto e não obstante levar a sério uma vida sem Deus? Esta é a questão da filosofia’ (Habermas, 2007, p. 288).

Esse é o ponto em que argumento que o diagnóstico final de Horkheimer a respeito da civilização como lócus de realização do indivíduo não é incompatível com o de Elias. Ambos

acabam por concordar que o processo civilizador produz os meios de realização da autonomia sem, no entanto, ser capaz de garanti-la por si mesma. É necessário um fundamento objetivo – a razão não basta. Embora tenha sido oficialmente declarada como uma verdade universal em 1948, a dignidade humana precisa ter um fundamento mais concreto do que o de uma verdade autoevidente. Em que consiste esse fundamento, no entanto, Elias e Horkheimer não responderam, e muito menos poderá responder um estudo sobre suas teorias que se encerra com mais questões em aberto do que respostas. Mas, como as próprias lógicas internas das teorias de ambos deixam estabelecido, é apenas por meio da crítica e da investigação desses fundamentos que talvez, em algum momento, essa resposta poderá ser encontrada.

BIBLIOGRAFIA

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

ADORNO, Theodor. **Introdução à Sociologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

ARON, Raymond. **German Sociology**. New York: The Free Press of Glencoe, 1964.

BARBOZA, Amalia. Duas sociologias frankfurtianas: sociologia do conhecimento versus teoria crítica? **Civitas**. Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 107-125, jan.-abr. 2012.

BERLIN, Isaiah. **The roots of romanticism**. Princeton (EUA): Princeton University Press, 2013.

_____. **As raízes do romantismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOGNER, Artur. Elias and the Frankfurt School. **Theory, Culture, and Society** 4 (2-3). Londres: Sage Publishing, 1987, p. 249-285.

CHIARELLO, Maurício. O conceito de natureza no Horkheimer tardio e Apêndice: A síntese satânica entre razão e natureza. In: _____. **Das Lágrimas das Coisas: Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação**. Fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

COMPARATO, Fábio K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2008.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. **O processo civilizador**. Vol. 1: uma história dos costumes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **O processo civilizador**. Vol. 2: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. **Os Alemães**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. “Wir haben noch nicht genug gelernt, uns selbst und die Natur zu beherrschen”. Interview von Aafke Steenhuis. In: _____. **Norbert Elias gesammelte Schriften**. Band 17: Norbert Elias Autobiographisches und Interviews. Editado por WALDHOFF, Hans-Peter e FISCHER, Michael. Amsterdam: Suhrkamp, 2005. p. 176-188.

_____. On seeing in nature. In: _____. **The Collected Works of Norbert Elias, vol. I: Early writings**. Editado por Richard Kilminster. Dublin: University College Dublin Press, 2006.

_____. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. Address on Adorno: respect and critique. In: _____. **The Collected Works of Norbert Elias, vol. 16: Essays III: On sociology and the humanities**. Editado por Richard Kilminster e Stephen Menell. Dublin: University College Dublin Press, 2009. p. 82-93.

ELIAS, Norbert. & BENJAMIN, Walter. *Correspondência completa*. Tradução de Leopoldo Waizbort. **Plural**; Sociologia – USP, São Paulo, n. 5: 176-184, 1º semestre 1998.

FERREIRA, André. Educação moral como autocontrole e racionalização: lendo Durkheim sob o olhar de Norbert Elias. In: SOUZA, Edílson e SIMÕES, José Luis. **Escritos a partir de Norbert Elias**. Recife: Editora universitária UFPE, 2011.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Obras completas vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Obras completas vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GAY, Peter. **Cultura de Weimar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: _____. **A Religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GOMES NETO, Jayme. Uma breve defesa do trabalho (meta)teórico em sociologia. In: _____. **Por uma reconstrução da tradição durkheimiana**. Relatório de qualificação (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 50 p.

HABERMAS. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: _____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Observação sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 21, n. 42, p. 273-293, jul./dez. 2007.

HAHN, Gregor. An interview in Bloomington, Indiana (1982) with Gregor Hahn. *Human Figurations: long-term perspectives on the human condition*. Disponível em: <<https://quod.lib.umich.edu/h/humfig/11217607.0002.208?view=text;rgn=main>>. Acesso em 04/02/2020.

HEERIKHUIZEN, Bart. Unidade 8.5: *The importance of Norbert Elias de The Massive Open Online Course* – curso desenvolvido pela Universidade de Amsterdam e ministrado em 2015 por meio de vídeos, disponíveis em <https://www.youtube.com/watch?v=u2Y1E354Tt4&feature=youtu.be>. Acesso em 04/10/18.

HEINICH, Nathalie. **A sociologia de Norbert Elias**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. Five misunderstandings of Elias's thought. In: DÉPELTEAU, François & LANDINI, Tatiana (orgs.). **Norbert Elias and Social Theory**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013. p. 76-90.

HELD, David. **Escola de Frankfurt: A formação do Instituto para Pesquisa Social**. Blog do Sociofilo, 2017. Disponível em: <https://blogdosociofilo.com/2017/04/28/escola-de-frankfurt-a-formacao-do-instituto-de-pesquisa-social/>. Acesso em 12/09/2019.

HELLER, Agnes. **O Homem do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

_____. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Editora Unesp, 2015a (ER).

_____. **Teoria Crítica I**. São Paulo: Perspectiva, 2015b (TC).

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973 (TBS).

_____. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 (DE).

JAY, Martin. Por uma filosofia histórica: a crítica do Iluminismo. In: _____. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KALBERG, Stephen. **Max Weber: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KANT, Immanuel. A paz perpétua. In: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1988a.

_____. Resposta à pergunta: Que é Iluminismo? In: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1988b.

_____. **Manual dos cursos de lógica geral**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2011a (FMC).

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b (IHU).

KORTE, Hermann. **On Norbert Elias: becoming a human scientist**. Munique: Springer, 2017.

_____. Elias und der jüdische Wanderbund Blau-Weiß. In: **Biografische Skizzen zu Norbert Elias**. Wiesbaden: Springer VS, 2013

LAHIRE, Bernard. Elias, Freud and the Human Science. In: DÉPELTEAU, François & LANDINI, Tatiana (orgs.). **Norbert Elias and Social Theory**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013. p. 76-90.

LANDINI, Tatiana e PASSIANI, Enio. Jogos habituais – sobre a noção de *habitus* em Pierre Bourdieu e Norbert Elias. SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR, X, 2007, Campinas.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LOUREIRO, Isabel Maria. **A Revolução Alemã**. 1918-1923. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

MACEDO JÚNIOR, O método de leitura estrutural. **Cadernos direito FGV**. São Paulo, v. 4 n. 2. Março, 2007.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de S. (Org.). **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: Hucitec, 1986.

MATOS, Olgária. Introdução. In: HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica I**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MENNELL, Stephen. O reverso da moeda: Os processos de descivilização. In: GARRIGOU, Alain & LACROIX, Bernard. **Norbert Elias: A política e a história**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MENNEL, Stephen, e DUNNING, Eric. Prefácio à edição inglesa. In: ELIAS, Norbert. **Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MOCELLIM, Alan. **Ciência, técnica e reencantamento do mundo**. Tese (doutorado em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014. 243 p.

NOBRE, Marcos. Max Horkheimer – A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. 3ª ed. Campinas: Papirus, 2013.

OLIVEIRA FILHO, José Jeremias. **Reconstruções Metodológicas de Processos de Investigação Social**, 28ª reunião da SBPC. Brasília, 1976.

OPPENHEIMER, Franz. Tendencies in recent german sociology. **The Sociological Review**. Vol. XVII. Nº 1. Janeiro, 1932. 13 p.

PERROT, Michelle. Introdução ao capítulo *Bastidores*. In: _____. **História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PETERS, Gabriel. Norbert Elias e suas afinidades com Pierre Bourdieu: relacionismo, agonismo e o conceito de habitus. Blog do Labemus, 2020. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/07/30/norbert-elias-e-suas-afinidades-com-pierre-bourdieu-relacionismo-agonismo-e-o-conceito-de-habitus/>. Acesso em 30/07/20.

PIERUCCI, Antônio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PLEGER, Wolfgang. **Manual de antropologia filosófica** – os conceitos mais importantes de Homero a Sartre. Petrópolis: Vozes, 2019.

PORFÍRIO, Francisco. **Utilitarismo**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/filosofia/utilitarismo.htm>. Acesso em 06 de fevereiro de 2020.

RIBEIRO, Luci. **Processo e Figuração: Um estudo sobre a Sociologia de Norbert Elias**. Tese (doutorado em sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2010. 281 p.

RINGER, Fritz. **O Declínio dos Mandarins Alemães**. São Paulo: Edusp, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SALVE MELHOR JUÍZO #88. República de Weimar. Apresentação: Thiago Hansen. Entrevistados: Andrew Traumann, Fernando Nagib e Lívia Sudare. Anticast, 02/09/2019. Episódio de podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/5t4MpBQNSyvs3uahdOv6ka?si=yXe5N6cdSd2AdWxGFdsT0w>

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHNEEWIND, Jerome. A invenção da autonomia e Kant na história da filosofia moral. In: _____. **A invenção da autonomia**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

SCHWARCZ, Lília. A República de Weimar foi ontem e é hoje. **Nexo Jornal**. São Paulo, 12 de agosto de 2019. Disponível em:

<https://www.nexojornal.com.br/colunistas/2019/A-Rep%C3%BAblica-de-Weimar-foi-ontem-e-%C3%A9-hoje>. Acesso em 20/10/2020.

SELL, Carlos Eduardo. Introdução. In: _____. **Sociologia Clássica** – Marx, Durkheim e Weber. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. In: SOUZA, Jessé & ÖELZE, Berthold (Orgs.) **Simmel e a Modernidade**. Brasília: Editora UnB, 1998. p. 109-17.

VANDENBERGHE, Frédéric. Metateoria, teoria social e teoria sociológica. **Cadernos do Sociófilo**, v. 3, p. 15-48, 2013.

VAN KRIEKEN, Robert. Norbert Elias and process sociology. In: **Handbook of social theory**. RITZER, George e SMART, Barry (eds.). Londres: Sage Publications, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. A concepção moderna do homem. In: _____. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

WEBER, Max. **Ciência e política – duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2011.

WEISS, Raquel. Durkheim: um ‘intelectual’ em defesa do ‘ideal humano’. In: CONSOLIM, Márcia; OLIVEIRA, Márcio e WEISS, Raquel (orgs.). **O Individualismo e os Intelectuais: edição bilíngue e crítica**. São Paulo: Edusp, 2016.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt** – História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WOLIN, Richard. Max Horkheimer. Encyclopædia Britannica. 2020. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Max-Horkheimer>. Acesso em 22/07/2020.

XAVIER, Leyserée. **O imperativo categórico e o superego freudiano**. Dissertação (mestrado em filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2008. 169 p.