

Humanismo ou barbárie? Indivíduo e civilização nas teorias de Norbert Elias e Max Horkheimer



“La civilisation terrassant la barbarie”—Gustave Doré—1855

Por Marília Bueno (PPGSA-UFRGS)

Norbert Elias e Max Horkheimer provavelmente nunca se conheceram. Elias teria dito que, quando professor em Frankfurt, trabalhou no mesmo prédio onde funcionava o famoso Institut für Sozialforschung, mas que embora tivesse cruzado algumas vezes com membros do instituto, a interação nunca teria passado de um polido *guten Morgen* (Heerikhuizen, 2015). Pelo seu lado, Horkheimer chefiava um grupo de intelectuais de diversas áreas do conhecimento – filósofos, sociólogos, historiadores, psicólogos e antropólogos, entre outros – em uma empreitada que buscava reunir dialogicamente as contribuições de cada uma dessas áreas em uma

teoria que desse conta de alguns problemas considerados centrais, dando origem ao que ficou conhecido por teoria crítica. Elias, por outro lado, desenvolvia uma teoria que, sem que tivesse qualquer influência direta dos estudos produzidos pelo instituto, acabou por sintetizar conhecimentos das mesmas áreas, dialogando com as mesmas influências.

Naquele contexto, cada pensador tirava proveito do profícuo ambiente intelectual da República de Weimar, que era permeado por todo tipo de diálogo em uma livre circulação de ideias. Entretanto, do lado de fora do prédio, contrastando com esse ambiente, a sociedade via crescer a violência e a intolerância antissemita por meio de uma proliferação de milícias enquanto o partido nazista ascendia ao poder. Tanto Elias quanto a maioria dos membros da Escola de Frankfurt eram judeus, e apesar de viverem o clima de otimismo em relação às realizações culturais e intelectuais que estariam por vir (Elias, 2001; Voss e Stolk, 2001), logo perceberam que esse contexto nacional oferecia uma ameaça concreta a suas vidas. Diante disso, se viram obrigados a deixar a Alemanha rumo a países do eixo aliado, onde suas vidas estariam preservadas.

Atentemos, no entanto, para o que ocorreu dentro dos círculos intelectuais de Frankfurt antes dessa diáspora. Uma leitura cuidadosa de suas obras de nossos dois autores pode nos auxiliar no mapeamento das influências e mostrar que as contribuições dessas duas linhas de abordagem possuem em comum não apenas o fato de terem frequentado os mesmos círculos intelectuais e a mesma universidade, ou então o fato de dialogarem e trazerem para suas obras, muitas vezes, elementos dos mesmos autores, mas também o fato mais geral de que podem ser considerados herdeiros de uma mesma tradição de pensamento – a tradição alemã, que remete a Kant, Dilthey e tantos outros, e vai além da geração aqui abordada. Podemos dizer que em ambos a teoria psicanalítica de Freud veio se juntar às teorias sociológicas de Marx (muito menos presente na teoria de Elias do que na de Horkheimer, é claro) e Weber, dialogando com elementos principalmente das filosofias de Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche, apenas para citar as influências mais marcantes.

Podemos observar ainda que Elias e Horkheimer não apenas compartilharam o contexto histórico e intelectual, mas também debruçaram-se, muitas vezes, sobre os mesmos temas. Em suas tentativas de formular diagnósticos consistentes sobre a modernidade, ambos fundaram suas obras sobre a análise dos principais aspectos do Iluminismo (ou do Esclarecimento, a depender da tradução). No bojo dessa

análise, abordaram o desenvolvimento da subjetividade moderna, o crescimento 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, os traços de violência e barbárie ou de paz social. No entanto, para cada um desses temas, elaboraram explicações tão distintas quanto é possível de se fazer partindo de tantos pontos em comum.

A comparação que faço aqui entre esses dois autores se deve ao tratamento que deram a uma temática específica: a da gênese do indivíduo e seu lugar no processo de desenvolvimento da civilização ocidental. Sendo assim, o que proponho aqui é abordar o tratamento dado a esses conceitos por Norbert Elias e pela Escola de Frankfurt, de forma geral, mas que aqui será representada por Max Horkheimer em particular. Tal desenho de pesquisa tem como ponto de partida o objetivo de, ao examinar especificamente as interpretações elaboradas por cada um desses autores, contribuir para o entendimento 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. Assim, a proposta é entender em que medida cada um dos autores interpreta a experiência histórica do Ocidente como o sucesso ou a falência desse modelo.

Os atributos do indivíduo, que hoje nos parece ser um modelo atemporal, na verdade foram incorporados à autoimagem do homem ocidental ao longo dos últimos séculos. Partimos da noção de que esse conceito de indivíduo, desenvolvido historicamente ao longo dos últimos séculos, é uma categoria basilar para compreender a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o de civilização, para ponderar a respeito de sua viabilidade. Para dar fundamento a tal noção, podemos tomar como referência uma afirmação de Michelle Perrot que nos servirá de premissa. A autora propõe que a Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser entendida como o *triunfo 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).

Na esteira da premissa colocada por Perrot, ressalto que o indivíduo a que me refiro é a concepção em que se fundamenta a noção de direitos humanos universais – uma concepção que se desenvolve, na modernidade, a partir do Renascimento (cuja

antropologia remete à filosofia humanista), ganhando contornos mais definidos na era do Iluminismo. Henrique Vaz (1991) atribui à filosofia humanista o surgimento da concepção antropológica de homem universalmente fundamentado na noção de dignidade – observemos, por exemplo, que Pico della Mirandola apresentou ao mundo seu *Discurso sobre a dignidade do homem* em 1496. Citando Agnes Heller, Henrique Vaz afirma que, segundo a filósofa,

(...) 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 (Vaz, 2001, p. 84).

Agnes 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 o espaço para que o homem experimentasse certa autonomia para controlar seu próprio destino e, dessa forma, fazer-se a si próprio (Heller, 1982, p. 22). De acordo com Michelle Perrot, a insurgência contra disciplinas e servidões coletivas, ocorrida nessa época, teria exposto 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).

Na fase posterior da história, que ficou marcada pelo Iluminismo (ou Esclarecimento), de acordo com Vaz, o homem passa a ocupar o centro do qual irradiam as linhas de inteligibilidade, dando origem, dessa forma, à disciplina da antropologia como o estudo desse homem. A concepção já totalmente secularizada de humanidade se insere, no contexto iluminista, numa ideia de *progresso* guiado pela Razão (VAZ, 2001. p. 102). É nessa fase também que Kant afirmou, no célebre

texto de 1793 intitulado *Resposta à pergunta o que é esclarecimento?*, que a saída do homem de sua *minoridade* consistiria em tornar-se capaz de se servir do próprio entendimento sem a tutela de outro.

Estabelecidos, em linhas gerais, os principais traços e o desenvolvimento histórico dessa concepção de indivíduo, cabe então questionar, à luz das teorias dos dois autores aqui abordados, se é possível afirmar que esse indivíduo realmente triunfou. Essa é a questão de fundo que serviu de base para esta investigação. Como veremos na exposição das teorias dos dois autores, podemos dizer que eles não interpretam esse processo em que “o cidadão conquista lentamente a plenitude de seus poderes” (Perrot, 1992, p. 415) como um processo efetivamente realizado. Em outras palavras, Elias e Horkheimer não entendem o sujeito dos direitos humanos como um sujeito que se realizou de forma universal na modernidade. No entanto, eles diferem em certa medida no que diz respeito às possibilidades dessa realização.

Antes de prosseguir, ressalto que a questão aqui levantada teve também como fonte de inspiração um breve levantamento a respeito da gênese e consolidação dos direitos humanos. Grande parte da bibliografia a esse respeito (Joas, 2012, Comparato, 2001 e Bobbio, 2004, apenas para citar alguns exemplos) considera que o nascimento e afirmação dos valores engendrados na noção de direitos humanos se deu *pari passu* com a formação do Estado moderno. A formação desse Estado teria sido, por sua vez, marcada pela inversão da relação entre Estado e cidadãos:

(...) passou-se da prioridade dos deveres dos súditos à prioridade dos direitos do cidadão, emergindo um modo diferente de encarar a relação política, não mais predominantemente do ‘ângulo do soberano, e sim daquele do cidadão, em correspondência com a afirmação da teoria individualista da sociedade’ (Bobbio, 2004, p. 7).

Fica claro então que o processo de formação do Estado nacional, que deu lugar à afirmação dos direitos universais, está intrinsecamente ligado ao surgimento do indivíduo moderno tal como o abordo aqui. Entende-se portanto que “os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra os velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez” (Bobbio, 2004, p. 9). Porém, como se sabe, o surgimento dessa concepção dos

direitos universais, muitas vezes pensado por filósofos, juristas, historiadores e sociólogos, não se converte automaticamente em sua realização, não importa quão difundidos se tornem os valores que os sustentam ou quanta boa vontade para pô-los em prática possam ter os governantes. É necessário também que os arranjos sociais tornem essa realização potencialmente viável.

Sendo assim, é indispensável que se investiguem os fundamentos (antropológicos) da categoria do sujeito de direitos universais, mas é também tão ou mais importante que seja feito, junto com essa investigação, um “estudo das condições, dos meios e das situações nas quais este ou aquele direito pode ser realizado” (Bobbio, 2004, p. 16). No caso dos dois autores aqui estudados, esses temas aparecem de forma tão entrelaçada que muitas vezes se confundem. Os conceitos que optamos por analisar – ou seja, o de indivíduo e o de civilização, em cada uma das teorias – são nada mais do que a sintetização conceitual dessas duas frentes de abordagem. Estabelecidas essas bases, olhemos então para suas teorias a fim de identificar convergências e divergências no que diz respeito à questão aqui levantada.

Em primeiro lugar, lembremos que tanto Horkheimer quanto Elias se apropriam de uma série de elementos da teoria de Weber; portanto, antes da exposição de cada um deles, cabe trazer à análise algumas das proposições feitas por Weber a fim de entender o modo como aparecem nas teorias de nossos dois autores. Como ressaltou Antonio Pierucci, Weber descreveu o processo histórico de desenvolvimento da civilização como um processo de “racionalização de todos os ramos da vida cultural e da estrutura social” (Pierucci, 2003, p. 28). Esse processo de eliminação do pensamento mágico, ou *desencantamento*, ocorre de forma concomitante e relacionada com o surgimento de uma ciência que teria negado a proposição das visões de mundo filosóficas e religiosas de que a vida teria em si sentido e valor e adotado uma metodologia que pesquisa esse mundo natural desencantado como se fosse uma zona de caça liberada (Pierucci, 2003, p. 45). De acordo com Stephen Kalberg, o diagnóstico de Weber a respeito da modernidade era ambíguo, pois se por um lado ele 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 serem

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, concatenado 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, foram pontos importantes das teorias de ambos.

Começando então por Norbert Elias, podemos dizer que o autor parece ver naquilo que convencionou chamar de “processo civilizador” o terreno do desenvolvimento que entrelaça sociogênese e psicogênese, levando, tanto no plano histórico quanto no plano psíquico, ao surgimento daquele indivíduo delineado mais acima (Elias, 2011, p. 15; Heinich, 2001, p. 12). Lembremos que ele descreveu o surgimento do indivíduo como uma mudança gradual na balança entre o nós e o eu, na direção do eu. Ele afirmava que o processo civilizador era homólogo ao processo de individualização. Portanto, uma de suas principais proposições nesse sentido consiste em ressaltar o problemático hábito mental que nos leva a aceitar as categorias de “indivíduo” e de “sociedade” como se fossem de natureza antitética (Elias, 1994). Portanto, para elucidar a concepção de Elias a respeito do indivíduo, devemos sempre ter em mente que essa concepção não pode ser entendida sem que, junto com ela, elucidemos sua noção de civilização. O mesmo fator deverá ser levado em conta em seguida, na exposição da teoria de Horkheimer.

Tomando emprestada uma interpretação proposta por Weber, Elias descreveu o processo civilizador, em linhas bem gerais, como um processo que leva à concentração do uso legítimo da força física nas mãos de um Estado nacional (Elias, 1993, p. 200). Ao mesmo tempo, essa concentração teria levado ao surgimento de espaços sociais pacificados (Elias, 1993, p. 202). De acordo com esse raciocínio, a tendência é que esse poder se concentre em níveis cada vez mais altos de integração na mesma medida em que a violência seja cada vez mais afastada da vida cotidiana. De forma entrelaçada com esse processo ocorre o de individualização, que Elias define de muitas formas ao longo de sua carreira, mas que, de forma resumida, podemos dizer que ele coloca como sendo caracterizado por um deslocamento da identidade, outrora majoritariamente definida por uma identidade-nós, para uma

identidade crescentemente marcada pelo Eu (Elias, 1994, p. 107). Temos aqui o florescer do indivíduo tal como ficou definido acima.

É interessante notar esse processo de individualização é eminentemente *social*. Para existir, essa individualização depende de um solo específico de onde brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade. Esse solo, de acordo com sua teoria, seria uma sociedade alicerçada sobre uma rede de funções interdependentes altamente diferenciada – a diferenciação e a individualização aumentam, nessa dinâmica, na mesma proporção. Portanto o indivíduo, como o entendemos, não pode existir fora da sociedade. Elias ressalta diversas vezes o fato de que, ao contrário do que costumamos acreditar, a separação entre os eu e os outros não é uma maneira universal e a-histórica de autopercepção. O que um indivíduo entende hoje como sendo exclusivamente pessoal é socialmente determinado por um contexto que possibilite o desenvolvimento desses traços de personalidade (Elias, 1994).

Elias também não deixa de trazer para sua análise do processo civilizador o fato de que ele depende e viabiliza a dominação da natureza, que permitiu que o homem estivesse cada vez menos sujeito a suas inconstâncias imponderáveis. Ao se ver cada vez menos sujeito a suas ameaças, o homem simultaneamente se tornou mais capaz de ter controle e fazer um uso metódico e consciente dos processos naturais, com base no que chamamos de pesquisa científica (Elias, 1994, p. 96). Esse domínio da natureza também se volta, no mesmo processo, para o domínio da natureza interna. Me refiro aqui à internalização de mecanismos de controle que fez com que o indivíduo fosse capaz de moldar, a partir do refreamento das pulsões, o próprio comportamento. Desse modo, o homem progressivamente se tornou capaz de agir conforme seus objetivos, por meio de uma ampliação do espaço mental para além do momento presente, levando em conta o passado e o futuro, ligando os fatos em cadeias de causa e efeito cada vez mais extensas. Numa palavra, o homem passou a ser capaz de agir e pensar de modo *racional*.

O autor explica tal raciocínio de interdependência entre os três níveis de dominação do seguinte modo: se referindo ao desenvolvimento desse domínio da natureza, ele diz que

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 longo período, no contexto de uma estrutura social estável e 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 (Elias, 1994, p. 116).

Alguns críticos disseram que o nazismo teria refutado a teoria de Elias sobre os processos civilizadores na mesma época de sua concepção, atribuindo seus diagnósticos a um otimismo despreocupado ou até ingênuo. No entanto, como ressalta Stephen Mennell (2001, p. 163), “quando se trabalha com as teorias de Elias, devemos pensar em termos de equilíbrio de tensões entre pressões conflituais”. Isso significa que, para Elias, o processo civilizador não é contínuo e homogêneo e muito menos inevitável. Pelo contrário, ele depende de um equilíbrio que está constantemente sob ameaça de desagregação e, conseqüentemente, de retrocesso. Elias expressou em algumas ocasiões seu entendimento de que o autocontrole, desenvolvido em concomitância com a perda do uso legítimo da força pelo indivíduo, era um elemento da estrutura de personalidade adequada ao processo civilizador (e moldada por ele).

O crescente domínio dos afetos, entre eles o do uso da violência, para ser geral, dependia de uma determinação social, o que gerava uma condição de maior segurança na vida cotidiana e também uma percepção igualmente maior dessa segurança. Esse fator é atribuído ao fato de que, na medida em que o poder de uma autoridade central cresce, os indivíduos são obrigados a viver em paz uns com os outros e desenvolvem desse modo uma estrutura psíquica que permite o funcionamento controlado das instituições e, conseqüentemente, a calculabilidade

da vida cotidiana (Mennell, 2001, p. 166). Os indivíduos são obrigados a viver em paz uns com os outros também devido ao que o Elias chama de níveis de integração, ou seja, o grau de abrangência de uma autoridade central. Quanto mais alto for esse nível de integração, maior e mais complexa será a sociedade reunida sob aquela autoridade, e tão mais complexa e imbricada será a rede de interdependência funcional em que os indivíduos se veem enredados (Elias, 1994). Nas palavras de Stephen Mennell (2001, p. 168), “isso acarreta pressões no sentido de uma maior atenção às consequências de suas próprias ações para os outros, em relação às quais cada um se acha mais ou menos dependente, e tende, em consequência, a produzir uma intensificação da ‘identificação mútua’”.

Essa dependência também é outro fator que condiciona o surgimento de estruturas psíquicas com maior autocontrole. Ao refrear suas pulsões violentas, o indivíduo adota o que Elias chamou de *conduta civilizada*, fundamental, nesta definição, para uma vida em sociedade que seja civilizada, pois consiste na capacidade de identificar até o próprio inimigo “como sendo, em última instância, um outro ser humano, somada à compaixão por seu sofrimento” (Elias, 1997, p. 276). Aqui podemos observar aquele traço que remete ao humanismo renascentista de que o caráter de humanidade progressivamente passa a ser atribuído ao outro de forma generalizada. Ou, em outras palavras, o outro passa a ser enxergado como um ser pleno de humanidade e dignidade.

Como dissemos acima, para Elias a conduta civilizada depende da estabilidade daquele tripé civilizacional dos três níveis de controle. Em alguns contextos sócio-históricos esse tripé pode se desestabilizar de modo que outros fatores se sobreponham à camada de individualidade, levando a uma regressão ao barbarismo (Elias, 1997, p. 275) por um declínio nessa capacidade de conduta civilizada – esse teria sido, de acordo com ele, o caso do nazismo. Elias chama esses retrocessos civilizacionais de processos descivilizadores, e os entende não como uma refutação do movimento da história na direção da civilização, mas como um momento de um contínuo histórico de longuíssimo prazo que é permeado por avanços e retrocessos.

O controle social dos perigos estabelecido pouco a pouco foi uma pré-condição favorável ao desenvolvimento de modelos de conduta mais civilizados, mas, de acordo com Elias, esse controle social e a conduta civilizada poderiam derreter muito rapidamente se os perigos por eles afastados voltassem a ameaçar a humanidade ou um grupo social (Elias, 2011 e 1997). Então os medos

correspondentes fariam recuar os limites que lhe são atualmente imputados. Se o medo produzido pela elevação no nível de conflito leva a uma queda no padrão de autodisciplina, desequilibrando o arranjo daquele tripé civilizacional, essas tensões e conflitos tornam-se menos controláveis: aumenta o nível de afetividade do pensamento e amplifica a percepção da ameaça, produzindo um ciclo vicioso que muito provavelmente irá levar a uma regressão no processo civilizador (Elias, 1994, p. 173).

Partindo agora para Horkheimer, podemos de saída apontar que seu entendimento a esse respeito, que o autor expressa ao longo da obra *Eclipse da razão*, define a dinâmica histórica da civilização como a ascensão e posterior declínio do indivíduo. Esse declínio, que em certa medida ocorre junto com a regressão à barbárie, se dá não por um retrocesso ou uma inflexão no modelo de desenvolvimento da civilização, mas por fatores inextricavelmente ligados a esse modelo, e inerentes a ele desde o seu início. No que foi considerado por alguns interpretes como a fase tardia de sua obra (Jay, 2008, Brandão, 2017 e Chiarello, 2001, entre outros), Horkheimer teve como uma de suas principais orientações a noção de que o desdobramento na barbárie era algo que estava presente no projeto iluminista, de modo latente, desde a sua concepção – que remonta a épocas muito anteriores à modernidade. Esse entendimento é expresso no *Eclipse da razão* e também na obra redigida em conjunto com Adorno, *Dialética do esclarecimento*.

Desse modo, entendemos que, para Horkheimer, a razão teria se desenvolvido rumo a um beco sem saída, pois se por um lado apareceu como promessa de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores, como dizem ele e Adorno na célebre abertura do *Dialética do Esclarecimento*, a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 17). Isso porque o desenvolvimento do esclarecimento teria dado lugar ao que Horkheimer chamou de razão subjetiva, que vinha substituindo a razão objetiva. A razão subjetiva é, para Horkheimer, uma razão totalitária. Ela traz em sua própria definição a estrutura da dominação, enquanto dá aos homens a ilusão de serem senhores de si e da natureza. Nessa etapa, dizem os autores da dialética do esclarecimento, “passa-se então com suas ideias acerca do direito humano o mesmo que se passou com os universais mais antigos” (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 19). Ou seja, o esclarecimento por um lado permite a realização da humanidade universal enquanto Ideia, mas, como dizem os autores no texto *Elementos do antissemitismo*,

“ao colocar a unidade dos homens como já realizada por princípio, essa tese ajuda a fazer a apologia do existente” (Horkheimer e Adorno, 1986, p. 140).

Se Horkheimer conhece a realização do indivíduo na Ideia, portanto, o mesmo não se pode dizer da experiência existente. Nesse sentido, a humanidade universal seria fruto de doutrinas morais, que davam, nas palavras de Horkheimer e Adorno, “testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um modelo intelectual para perseverar na sociedade quando o interesse falha” (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 74). Nesse aspecto, o principal alvo da crítica dos autores é Kant. Segundo eles, a tentativa de Kant de derivar de uma lei da razão o dever de respeito mútuo nada mais é do que a tentativa usual do pensamento burguês de dar uma fundamentação diversa do interesse material e da força à consideração, sem a qual a civilização não era possível. No entanto, dizem os autores, “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 barbárie” (1985, p. 74). Isso porque a razão, nos moldes do que Horkheimer chama de razão subjetiva, traz em si mesma os elementos da barbárie: abstendo-se de legislar sobre os fins e fornecendo fundamentação apenas para os meios, a razão teria deixado de oferecer qualquer garantia contra a tirania (Horkheimer, 2015, p. 37). Esse desenvolvimento da razão, então, teria entregado os homens “à sanção última dos interesses conflitantes, aos quais nosso mundo parece de fato abandonado” (Horkheimer, 2015, p. 17).

Ainda no *Eclipse da Razão*, Horkheimer chama a atenção para o fato de que essa razão, que teria se apresentado como uma forma de realizar os anseios dos homens de dominação sobre a natureza e, conseqüentemente, de realização do Eu, acabou se tornando uma forma de dominação sobre o Eu e sobre a sociedade. A repressão da natureza pela razão retornaria ao sujeito como *revolta* da natureza interna e externa, provocando nesse sujeito uma situação de sofrimento semelhante ao exposto por Freud em 1930, na conferência *O mal-estar na civilização*. O indivíduo que vive na civilização seria, portanto, um indivíduo cindido internamente – ou seja, dividido entre a natureza e a repressão da natureza, fruto de uma cisão interna que evoluiu mediante a opressão violenta da natureza e mediante seu recalçamento, como ressalta Maurício Chiarello (2001, p. 16).

A experiência do indivíduo na civilização, portanto, seria a desse indivíduo internamente cindido, em que natureza e espírito separam-se progressivamente,

com o segundo oprimindo cada vez mais a primeira. Fazendo paralelo com a citada obra de Freud – autor que, de acordo com Marcos Nobre, teria sido a “inspiração fundamental” para que Horkheimer elaborasse sua “nova antropologia” (Nobre, 2013. p. 48) –, podemos afirmar que o indivíduo seria marcado pela formação de um superego que pode ser considerado o agente da civilização dentro desse indivíduo e que seria responsável por reprimir seus impulsos libidinais.

É aqui que podemos observar que esse diagnóstico é fruto de um deslocamento do foco de sua teoria, assim como em geral das teorias produzidas pelo Instituto de Pesquisa Social, ao longo da década de 1930 – acredita-se, em grande parte devido a uma desilusão com os rumos da União Soviética (Jay, 2008, p. 320). Esse deslocamento teria se dado pelo abandono quase que total da noção de classe e da perspectiva revolucionária do marxismo, recaindo o foco dos estudos sobre a relação entre homem e natureza, que, para Horkheimer (assim como para os outros membros do Instituto), havia sido a relação predominante durante a maior parte da história ocidental (Jay, 2008, p. 318 e Brandão, 2017, p. 42). Nessa nova perspectiva, a teoria passou a ser produzida a partir da premissa de que a nova concepção do mundo natural como um campo de manipulação e controle humanos, que havia se desenvolvido a partir do Renascimento, correspondia a uma ideia similar do próprio homem como objeto de dominação (Horkheimer, 1984), uma vez que a divisão cartesiana entre homem e natureza seria apenas aparente. Na perspectiva dialética da Escola de Frankfurt, a relação entre homem e natureza não poderia ser hierarquizada posto que um definia o outro, ao mesmo tempo que dependia dele, por isso não haveria dominação da natureza sem a dominação do homem (Jay, 2008, p. 322).

Sendo assim, retornando agora ao paralelo com Elias entendia que esse processo se desenvolvia, de modo geral, na direção do desaparecimento de tensões sociais. No momento em que tais tensões fossem, finalmente, dominadas, haveria então a possibilidade de que a regulação das paixões e conduta do homem em suas relações servisse apenas para a produção de interdições necessárias para manter “o alto nível de diferenciação e interdependência funcional, sem o qual mesmo os atuais níveis de conduta civilizada na coexistência humana não poderiam ser mantidos, e ainda menos superados” (Elias, 1993, p. 273). Sendo assim, o processo social se movia em direção a um ponto do processo histórico em que os homens atingiriam

um patamar civilizatório em que as ideias de “liberdade” e “felicidade” seriam possíveis, como coloca o autor no parágrafo final do Processo Civilizador.

Porém, o mesmo mecanismo que Elias considerou que seria um dos principais elementos que poderiam levar a um arranjo social com altos índices de conduta civilizada e com espaços sociais pacificados – a saber, o desenvolvimento regular do que chamei aqui de “tripé civilizacional” – aparece para Horkheimer como a própria fonte da barbárie. Elias assumia a possibilidade de esse arranjo resultar em barbárie, mas isso seria um retrocesso em uma tendência que, no geral, se movimenta na direção contrária, que é a da sociedade civilizada. No entendimento de Horkheimer, por outro lado, no lugar de produzir uma fundamentação do indivíduo dotado de plena humanidade, o Esclarecimento teria gerado um mecanismo de dominação da razão sobre o homem e sobre a natureza, gerando um processo que conduziria à barbárie e à dominação que, longe de deixarem de existir, apenas assumiriam formas mais refinadas de manifestação na modernidade.

Retrocesso ou não, inerente ao desenvolvimento da civilização ou não, o fato é que a humanidade, ao menos nos termos elencados aqui, está constantemente sujeita a uma regressão à barbárie. Após a incursão pelas interpretações desses dois autores, fica a noção de que, por mais consolidada que esteja a estrutura civilizacional – entendida aqui como uma estrutura de garantia de paz social – de uma sociedade, ela pode sempre vir a ruir. Sendo assim, as garantias básicas de dignidade humana estão continuamente sob a ameaça, mesmo que latente, de supressão. Estudarmos essa discussão teórica, portanto, pode nos ajudar a desenvolver um modelo que permita analisar diversas manifestações de regressão à barbárie. Uma investida contra esse indivíduo – nunca é demais ressaltar: na específica definição que expusemos aqui – seria, de acordo com esse raciocínio, um ataque à própria noção de direitos humanos. Como eu disse no início desta exposição, a ideia de que estudar o estatuto desse indivíduo serve como parâmetro para observar os direitos humanos não é fruto apenas dos estudos teóricos desses dois autores, mas sim também de um levantamento de interpretações a respeito da própria gênese e afirmação dos direitos humanos.

Sendo assim, acreditamos que estabelecer a antropologia desse indivíduo e elucidar algumas interpretações a respeito da viabilidade de sua realização pode ser um ponto de partida para analisar processos históricos de negação do *ser genérico* moderno. O aumento na intolerância em algum contexto específico, por exemplo,

pode ser observada à luz dessa interpretação. O declínio da conduta civilizada pode se expressar dessa forma, assim como no aumento da violência, decorrente dessa intolerância.

Como ressaltou Elias, um contexto de medo generalizado pode levar a uma queda no padrão de autodisciplina, desequilibrando o arranjo daquele tripé civilizacional e, conseqüentemente, as tensões e conflitos tornam-se então menos controláveis. Nesse momento, aumenta o nível de afetividade do pensamento e amplifica a percepção da ameaça, produzindo uma queda em espiral no equilíbrio do arranjo civilizatório, que passa a mover-se em direção à barbárie. O indivíduo sente então que sua autoimagem e seu lugar de segurança estão sob ameaça, perdendo a base para a conduta civilizada. Nesse momento provavelmente iremos notar que a dignidade humana se encontra protegida por instituições sociais bastante fragilizadas e que a categoria de humanidade universal abstrata está perdendo lugar na esfera pública. Esse tipo de processo pode ocorrer e continua ocorrendo de modo aparentemente inevitável. Portanto compreender seus mecanismos pode nos ajudar a identificar e interpretar suas ocorrências. Pode nos auxiliar, por exemplo, na tentativa de compreender a regressão conservadora que caminha a passos largos no Brasil neste momento.

Bibliografia:

BRANDÃO, Eduardo. *A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Max Horkheimer*. **Cadernos de Filosofia Alemã** – v. 22, nº2, jul-nov 2017. p. 39-48.

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

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, 2001.

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.

____. *Cap. 4: O colapso da civilização*. In: **Os Alemães**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

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: EDUSC, 2001.

HELLER, Agnes. **O Homem do Renascimento**. Estrada das Palmeiras: Editorial Presença, 1982.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

____. **As origens da filosofia burguesa da história**. Queluz de Baixo: Editorial Presença, 1984.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

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.

JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

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

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

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: Papyrus, 2013.

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

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

VAZ, Henrique C. de Lima. *A concepção moderna do homem*. In: **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

VOSS, A. J. Heerma Van e STOLK, A. Van. *Entrevista biográfica com Norbert Elias* In: _____. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.