



Horkheimer crítico de Weber: autoridade, razão e emancipação social

Caio Vasconcellos¹

Resumo: Este artigo propõe uma interpretação de contraposições de Max Horkheimer com a sociologia weberiana. Se as abordagens mais tradicionais circunscrevem a análise dessa problemática ao período da *crítica da razão instrumental* e privilegiam supostas aproximações do frankfurtiano com Weber, este artigo perscruta as rupturas presentes em seus diagnósticos de época e em suas reflexões sobre a natureza do conhecimento sociológico e do papel do intelectual, nos ensaios publicados por Horkheimer nos anos 1930.

Palavras-chave: Sociologia alemã; Teoria crítica; Max Horkheimer; Max Weber; Autoridade moderna; Razão ocidental.

Horkheimer critique of Weber: authority, reason and social emancipation

Abstract: *This article explores Horkheimer's critique of Weber's sociology. Although the dominant analyzes focus on the critique of instrumental reason, my purpose is to focus on the essays published by Horkheimer during the 1930s. The Weberian social theory reveals to be an important interlocutor both in Horkheimer's diagnosis of modernity as in his reflections on the nature of sociological knowledge and the function of the intellectual. In addition, if hegemonic readings point to Horkheimer's proximity to Weberian concepts, the 1930s essays reveal major ruptures between the authors.*

¹ Doutor em Sociologia pela USP (2014) – caiovascon@hotmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-2147-0162>

Keywords: *German sociology; Critical theory; Max Horkheimer; Max Weber; Modern authority; Western reason.*

Horkheimer crítico de Weber: autoridad, razón y emancipación social.

Este artículo propone una interpretación de las contraposiciones de Max Horkheimer con la sociología weberiana. Si las lecturas más tradicionales circunscriben el análisis de esta problemática a el período de la *crítica de la razón instrumental*, y llaman atención para supuestas aproximaciones del frankfurtiano con Weber, este artículo escruña las rupturas en sus diagnósticos de época y en sus reflexiones sobre la naturaleza del conocimiento sociológico y el rol del intelectual en los ensayos publicados por Horkheimer en los años 1930.

Palabras clave: Sociología alemán; teoría crítica; Max Horkheimer; Max Weber; autoridad moderna; razón occidental.

Introdução

A relação de Horkheimer com a sociologia de Weber é tema clássico entre comentadores da obra do frankfurtiano. Abarcando análises de diferentes matrizes, os principais trabalhos se circunscrevem no período da *crítica da razão instrumental*, momento no qual certa aproximação de Horkheimer de conceitos weberianos seria índice de antinomias internas ao seu pensamento (Benhabib, 1999; Habermas, 2021 [1981]; Honneth, 1985; Postone, 2014). Se, na fase do *materialismo interdisciplinar*, o frankfurtiano alinhavava suas reflexões teóricas com investigações de recorte empírico, a publicação de *Dialética do esclarecimento* desencadearia rupturas profundas no seu pensamento. Distanciado do marxismo e da própria perspectiva sócio-histórica, Horkheimer deixava escapar a dinâmica concreta das sociedades no pós-guerra europeu, refugiando-se em um pessimismo quase religioso.

Todavía, os diálogos travados por Horkheimer com o pensamento weberiano remontam ao início de sua trajetória intelectual. Por vezes, as referências diretas são pontuais, mas são todas bastante significativas. Elementos centrais para a composição de seu diagnóstico de época, Horkheimer se contrapõe a Weber em suas interpretações sobre: (1) as relações entre a razão ocidental e a nova fisionomia dos grupos dominantes na modernidade tardia; (2) transformações no moderno conceito de autoridade; e, ainda, (3) a natureza do conhecimento sociológico e do papel do intelectual.

O objetivo deste artigo é reconstruir esses diálogos de Horkheimer com a sociologia weberiana². Embora me concentre nos ensaios publicados pelo frankfurtiano nos anos 1930³, e meu propósito principal seja trazer à tona elementos do diagnóstico de época do frankfurtiano articulados em sua crítica a Weber, este recorte também permite perceber certas movimentações nos alvos e no modelo de crítica de Horkheimer. Longe de uma ruptura com os pressupostos do marxismo ao qual se filiava, a reconstrução dos passos desses diálogos revela o esforço do frankfurtiano em seguir o curso do capitalismo tardio e atualizar a sua crítica, algo característico de uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal.

Assim, em um primeiro momento, apresentarei aspectos da interpretação de Horkheimer sobre transformações sócio-históricas que marcam a passagem do capitalismo liberal à modernidade tardia. Em seguida, reconstruo o diálogo do frankfurtiano com Weber acerca do moderno conceito de autoridade, além de aprofundar essa discussão a partir do contraste entre conceito weberiano de sofrimento imerecido e as problematizações de Horkheimer sobre a disjunção entre mérito e felicidade. Por fim, recomponho as contraposições que Horkheimer estabelece entre sua versão de teoria crítica e pressupostos metodológicos da sociologia weberiana.

A racionalidade ocidental ante novos interesses

Se os problemas das sociedades capitalistas são centrais na obra de Weber (Cohn, 2003: 118), o conceito de razão ocidental pode ser considerado sua principal contribuição para a interpretação da peculiaridade histórica da modernidade (Schluchter, 1980: 09). Com gênese reportada sobretudo ao processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, a moderna disposição de promover moderação racional ao impulso irracional de ganho ilimitado se sustentava em condições socioeconômicas não negligenciadas por Weber. Não se trata de encarar as éticas econômicas das religiões universais como reflexo de interesses materiais mais essenciais. O objetivo é ressaltar a maneira pela qual a sociologia weberiana compreendia o entrelaçamento entre ideias religiosas e condições de vida associadas a determinados estratos sociais.

2 A pesquisa de doutorado que forneceu subsídios para a elaboração deste artigo foi financiada pela Fapesp (processo n. 2010/00422-4). Agradeço a Rafaela Pannain pela leitura e sugestões ao texto e aos pareceristas anônimos pela avaliação.

3 Para uma interpretação das relações entre Horkheimer e outros autores da teoria crítica com a sociologia weberiana, ver Vasconcellos (2014); para uma discussão a respeito das críticas de Marcuse, ver Vasconcellos (2018).

Se as visões de mundo orientam os interesses – ideais ou materiais – a certos atalhos ou descaminhos, as mais sublimes elaborações teológicas também estão enredadas às condições de vida – i.e., *para que se viva bem e muitos anos sobre a Terra* (Weber, 2004 [1905]: 279). Do mesmo modo, para compreender o tipo específico de razão sedimentado no Ocidente, é essencial recobrar as afinidades entre elementos materiais e ideais que constituíram a modernidade ocidental, recompondo as mediações entre fenômenos socioculturais distintos, personagens e atores sociais variados (Schluchter, 1980: 12).

De acordo com Weber, as camadas burguesas se mostrariam afeitas a condutas religiosas baseadas em um racionalismo prático e cotidiano. Contrariamente aos camponeses, cuja atividade econômica se mantém mais dependente das intempéries da natureza e, portanto, tenderiam a desencadear uma religiosidade carregada de elementos mágico-ritualísticos, os comerciantes, os artesãos, os profissionais liberais sempre desconfiaram de que as causas de seu bem-estar material pudessem ser reportadas a alguma potência misteriosa. Ademais, diferentemente da camada dos guerreiros belicosos, o burguês típico nunca sentiu necessidade de devotar suas preces contra a irracionalidade de seu destino. Face às fantásticas aventuras e aos insondáveis desafios que um herói enfrenta durante sua existência, a capacidade de dominar racionalmente o mundo por meio do trabalho é bem pouco atraente, quando não desprezível. Por outro lado, ante o caráter ordinário da forma de existência de um comerciante, a parcimônia sempre foi melhor conselheira em suas batalhas do dia a dia.

Comum a todos estes tipos foi a tendência à racionalidade prática do estilo de vida, condicionada pelo maior alheamento da dependência econômica da natureza. Sua existência inteira repousa sobre a dominação e o cálculo técnico ou econômico da natureza e dos homens, por mais primitivos que sejam seus meios. Também entre eles pôde a técnica de viver herdada se estereotipar no tradicionalismo, como continuamente tem ocorrido por todas as partes. Mas sempre subsistiu entre eles, ainda que fossem em graus muito distintos, a possibilidade de que surgisse uma regulamentação ética racional da vida, em conexão com a tendência ao racionalismo técnico e econômico (Weber, 2000 [1922]: 256-257).

Weber aponta para diferenças importantes nas condutas religiosas das frações das classes burguesas. Quando constituída em estrato profundamente privilegiado, a grande burguesia se filiaria a tipos de religiosidade similares às das camadas guerreiras. Seus membros podiam ser fervorosamente religiosos, mas

a natureza de sua devoção era alheia a revelações proféticas. As elaborações teológicas a respeito do além passavam tão distantes de sua religiosidade quanto o ordenamento ético e sistemático de suas atividades econômicas.

Os grandes comerciantes da Antiguidade e da Idade Média, os portadores de fortunas exorbitantes, os magnatas mercantis, distinguiam-se por um modo específico de ganhar dinheiro. A multiplicação de suas reservas se realizava pelo financiamento de mercadores, pela concessão de crédito durante o capitalismo colonial, e não por um empreendimento contínuo e formalmente pacífico. Mesmo quando contemporâneo às modernas seitas protestantes, a conduta econômica típica da burguesia abastada se vinculava mais às exigências do capitalismo politicamente orientado.

Algo distinto se verifica com a pequena-burguesia urbana. Portadora de novos e modestos capitais, apenas um comportamento sóbrio e racionalizado possibilitaria a ampliação de seus recursos. Dedicada às incipientes indústrias ou ao comércio, a nascente pequena-burguesia não possuía fundos – nem disposição – de tomar parte em empreendimentos coloniais, na pirataria, grande agiotagem ou em guerras (Weber, 2004 [1905]: 138). Os riscos de tais empreendimentos lhe pareciam um crasso contrassenso. Como se fosse um mandamento religioso, o lucro possível só poderia ser conquistado por uma contabilidade intransigente, e a velha fome por ouro é temperada para se manter estável até queimar *a última porção de combustível fóssil* (Weber, 2004 [1905]: 165).

A parcimônia com os negócios se traduzia em termos religiosos. A vida sacra e temente a deus se articula por uma racionalização ética – sistemática e pormenorizada –, cujos princípios foram revelados em profecias. Fundamentada em um peculiar ascetismo intramundano, a conduta religiosa dos pequeno-burgueses se media como o serviço de um operário ao reino de Deus (Weber, 2004 [1905]: 108) – i.e., uma profissão/vocação (*Beruf*) a ser observada sem nenhum descanso. Entre esses estratos, a possibilidade de o protestantismo encontrar seguidores foi diretamente proporcional à sua caçada contra a influência de concepções mágicas no trato com o divino.

Mas a classe pequeno-burguesa tende efectivamente, como se compreende, com relativo vigor – e, na verdade, por razões que se prendem com o seu modo de vida económico – para a religiosidade de ética racional, sempre que se encontrem reunidas as condições da respectiva génese. É evidente que a vida do pequeno-burguês, sobretudo do artesão e do pequeno comerciante urbanos, está muito mais longe da sujeição à Natureza que a dos camponeses, de modo que, para aquela, a dependência da influência mágica exercida

sobre os espíritos irracionais da Natureza não pode desempenhar o mesmo papel que para os rurais. E que, pelo contrário, as suas condições de existência económica têm um carácter essencialmente mais racional, isto é, são mais acessíveis ao cálculo e à influência exercida com finalidades racionais (Weber, 2000 [1922]: 141).

Posto isto, convém voltar a Horkheimer. Se Weber correlaciona a forma de religiosidade típica do protestantismo aos modos de vida da nascente burguesia urbana, com o frankfurtiano, a questão se desloca para um momento histórico posterior. Transformação decisiva na passagem do capitalismo liberal ao monopolista, a intensa dinâmica de concentração e centralização do capital não mudou as regras do jogo, mas exacerbou a impessoalidade de seus processos.

Conquanto os produtos do trabalho humano continuem a realizar o seu valor no mercado sem planejamento prévio, houve uma alteração importante na fisiologia dos grupos beneficiados pela dominação social. O pequeno empresário do liberalismo fora suplantado por camarilhas de *racket*⁴ que usurparam os postos de comando nos grandes trustes industriais e estados nacionais. Ainda que concentrem os destinos em suas mãos, esse diminuto grupo de dirigentes não controlam efetivamente suas escolhas, posto que suas ações são orientadas – de maneira sempre crescente – pelo imperativo de um capital sempre aumentado.

Esse cenário se impõe por um progressivo descolamento entre os valores forjados com o nascimento da burguesia e o comportamento típico dos sujeitos no capitalismo tardio. Para Horkheimer, as ideias e formas de conduta dos primeiros momentos da modernidade já eram em si ideológicas. Em sentido forte, espelhavam uma aparência socialmente necessária, que iludia os indivíduos sobre seus interesses e reais condições de reprodução da vida social, mas correspondia de forma imediata à dinâmica da sociedade.

Na aurora do capitalismo moderno, a crença do empresário em sua capacidade individual, sua experiência no mercado e seus conhecimentos sobre a situação política dos países não eram infundadas para garantir o sucesso de seus negócios.

Contudo, se o pequeno comerciante do liberalismo já transparecia ser simples personificação do capital, esses outros dirigentes nem mais trazem traços

4 Embora reflexões sobre transformações socioeconômicas que demarcariam o fim do capitalismo liberal já se fizessem presentes nos ensaios de Horkheimer dos anos de 1930, apenas a partir da década seguinte essas discussões foram aprofundadas entre os frankfurtianos. Para uma erudita reconstrução destes debates e uma instigante interpretação sobre o conceito de *racket* e seu papel do diagnóstico de época na *Dialética do esclarecimento*, veja Pagliuso (2015).

de alguma personalidade legítima. Concomitante ao descolamento entre a propriedade jurídica dos meios de produção e o controle efetivo sobre os rumos dos negócios, o poder pessoal de ingerência dos antigos senhores foi coisificado. O preço a ser pago pela manutenção de seus privilégios foi aceitar como legítima a reificação de suas condutas de vida.

Entre os dominados, as consequências são distintas. Na aurora da modernidade, a formação de trabalhadores livres foi inseparável de execuções maciças de seres humanos. O indivíduo que a filosofia iluminista apresentava como sujeito autônomo, livre e cujo comportamento deveria se basear no uso exclusivo da razão; quando pobre, morria mais de trabalho do que de qualquer doença (Horkheimer, 1990 [1936]: 203). Pelo menos como ameaça, os horrores da manufatura e do trabalho em minas continuavam a assombra-los.

Todavia, ainda que a violência aberta não fosse um aspecto superado, a forma de dominação na modernidade tardia atua por mecanismos mais fugidios. Os indivíduos não apenas devem se curvar ante as instâncias de poder, mas precisam reconhecer nesta irrefletida obediência algum tipo de satisfação subjetiva.

Um consórcio de inúmeras instituições sociais cria os pressupostos socio-culturais e materiais necessários para os sujeitos se submeterem – e de bom grado – a uma figura objetivada de autoridade. Mesmo que se erija pela confluência irracional de processos sociais não controlados, o ordenamento social é aceito como o único possível por indivíduos das mais distintas frações de classe⁵. Fazer nascer nas massas o reconhecimento da legitimidade de tal situação é o ponto de partida para perpetuar uma ordem social que já ameaçava recair na barbárie.

Na decisão sobre a sorte das pessoas, sobre recrutamento e demissão das massas operárias, arruinamento dos camponeses de comunas inteiras, desencadeamento de guerras etc., o lugar do despotismo não foi eventualmente ocupado pela liberdade, mas pelo cego mecanismo econômico, um Deus anônimo que escraviza os homens e a quem invocam aqueles que, se não têm poder sobre ele, têm pelo menos o benefício dele. Os donos do poder cessaram de agir como representantes de uma autoridade mundana e celeste e tornaram-se, portanto, funções da legitimidade de suas fortunas. Os empresários, aparentemente livres, são motivados por uma dinâmica econômica desalmada e não por seu íntimo, como se afirma, e não têm meios de se opor a este estado de coisas, a

5 Puzone (2008) apresenta uma leitura bastante erudita das análises de Horkheimer sobre diversas transformações sócio-históricas a que o proletariado foi submetido nas primeiras décadas do século XX, ressaltando dois eventos fundamentais: (1) a derrota do movimento operário organizado e (2) a ascensão de movimentos nazifascistas nos países do centro do mundo moderno.

não ser pela renúncia à existência. A mais completa adaptação possível do sujeito à autoridade efetiva da economia é, ao mesmo tempo, a forma da razão na realidade burguesa (Horkheimer, 1990 [1936]: 202).

O conceito moderno de autoridade

Segundo Horkheimer, a história do amansamento de populações é longa e sempre dependeu de ensinamentos religiosos. Mesmo antes de Lutero, o cristianismo creditava à família a tarefa de inculcar nos jovens um comportamento conformista. Se Santo Agostinho aspirava pela formação de um bom cidadão para estabelecer uma relação harmônica entre Estado e igreja, as lições do protestantismo cresceram em clareza e virulência – fazer brotar nas consciências uma disposição para suportar uma realidade que não reserva espaço para a felicidade.

O frankfurtiano perscruta as causas que repõem os mecanismos de autoridade propagados pelo protestantismo na modernidade tardia – a rija crosta de aço que já pesara como leve manto mostra nova constituição de chumbo. Assumindo a forma de um deus absoluto e transcendente, o espírito do capitalismo se marcou nos indivíduos, preparando o terreno para a ascensão de formas autoritárias de governo e para o recrudescimento geral das sociedades. Das situações mais corriqueiras ao centro do poder político, o deus do calvinismo emprestou a sua forma coisificada de autoridade para perpetuar vínculos hierárquicos injustificáveis.

Justamente este conceito objetivado de autoridade é aplicado, na moderna teoria política da autoridade, ao chefe político. O fato de ele, no protestantismo, ficar reservado para a transcendência – o que, sem dúvida, é religiosamente decisivo – não anula a verdade de que ele, como conceito religioso e político, emana da mesma prática social e de a sinceridade para ele, como uma categoria fundamental da interpretação do universo, é produzida necessariamente pelas condições da mesma pequena família patriarcal (Horkheimer, 1990 [1936]: 218).

A noção de família nuclear burguesa é elemento-chave para interpretar esses desdobramentos. Tal como a concepção protestante de divino, o poder paterno é absoluto e injustificado. Para Horkheimer, o lastro dessa figura de autoridade se assenta em dois aspectos. Não se obedece ao pai por ser digno de respeito, mas por ele ser fisicamente mais forte e quem ganha dinheiro. A obrigação de amor devotado pela criança faz com que a postura complacente diante das arbitrariedades da força e da riqueza se transubstancie em uma relação

moral, perpetuando para muito além da infância a condição de menoridade dos primeiros anos de vida.

No seio da família nuclear burguesa, os indivíduos são educados para reproduzir os caracteres exigidos para a conservação da ordem social – i.e., para não se desesperarem ante a dura disciplina do trabalho. A nova forma de autoridade condiciona os sujeitos a agir pelo uso da razão. Porém, isso não significa transformar a sociedade em algo substancialmente racional. As crianças aprendem que os bons modos correspondem à incondicional submissão aos desmandos do pai. Reconhecer com a força do intelecto que as desigualdades sociais e a recorrente injustiça são condizentes com o único ordenamento possível da vida coletiva é uma lição a ser aprendida mesmo antes dos bancos escolares. Longe de aspirar pela realização de um juízo moralmente superior, as atitudes e condutas estimuladas são aquelas que melhor se adaptam às circunstâncias.

A objetivação da autoridade encontra sua expressão imediata na concepção protestante de Deus. Não é porque Deus é sábio e bondoso que os homens lhe devem veneração e obediência. Interpretada dessa maneira, entender-se-ia a autoridade como uma relação na qual um se subordina racionalmente ao outro em virtude de sua superioridade objetiva; ela compreenderia a tendência a anular-se a si próprio, porque a obediência afinal libertaria o inferior da inferioridade. Todavia, esta opinião contradiz a prática social reinante, na qual, ao contrário, a aceitação da dependência conduz ao seu contínuo aprofundamento. Na consciência da atualidade, a autoridade também não aparece absolutamente como uma relação, mas como uma qualidade inevitável do superior, como uma diferença qualitativa (Horkheimer, 1990 [1936]: 217).

Do sofrimento imerecido a uma nova fraternidade

Ainda que enxergasse certo declínio de sua função negativa no capitalismo tardio, Horkheimer não deixou de tematizar sobre momentos nos quais a família moderna desempenharia um papel contraditório ao *status quo* (Jay, 1984: 126). A disputa no interior da cultura, esse feixe complexo de elementos que atuam para a manutenção ou para a dissolução dos regimes sociais, era a aposta do frankfurtiano para disparar o rastilho. Fazer valer seus aspectos progressistas, orientar seus procedimentos por princípios substancialmente racionais e fomentar o debate intransigente acerca de tudo que seja tido como natural são condições necessárias para uma sociedade justa, politicamente harmônica e culturalmente diferenciada.

Para enfrentar essas questões, convém apresentar uma contraposição entre o conceito weberiano de *sofrimento imerecido* e as problematizações de Horkheimer sobre a disjunção entre *mérito e felicidade*, que caracterizaria a modernidade tardia.

Assim, embora o alvo não seja Nietzsche, mas certa psicologia de seu tempo, para Weber, a análise sociológica dos fenômenos religiosos não pode se fundamentar no conceito de ressentimento. Se a irmandade surgida por meio da sublevação dos escravos – certa vingança dos desfavorecidos – seria plausível para seitas e dogmas específicos, os fenômenos religiosos de variadas civilizações abarcam um conjunto mais intrincado de circunstâncias.

As múltiplas torções pelas quais a noção de sofrimento passou ao longo da história das religiões universais, além do fenômeno subjacente das racionalizações religiosas, permaneceriam ininteligíveis sob essa perspectiva. Para Weber, o que se deve ter em vista são as diversas reações teológicas ante a recorrente disjunção entre o que é oferecido pelas religiões de salvação e aquilo que os seus fiéis clamam. Os efeitos das inúmeras concepções teológicas nas condutas de vida se tornam compreensíveis apenas por essa via.

Da atitude inicial de considerar o acometido de enfermidades ou desgraças duradouras como um possuído, cuja participação nos cultos da comunidade deveria ser impedida, passando por experiências glorificadas de mortificações do corpo como meio de despertar estados sagrados, até se chegar à noção pela qual o pecado é entendido como falta de fé no profeta ou em seus mandamentos, um conjunto de práticas rituais e elaborações teológicas foi constituído para regular as relações entre os sujeitos e poderes sobrenaturais, buscando conferir algum sentido ao mundo.

Todavia, esses processos de racionalização religiosa sempre esbarraram em um substrato social arredio a seus pressupostos. Weber parece mirar algo que se realiza quase a contrapelo. O mais importante seria o que se dá às margens dessas respostas. Diante de um mundo sustentado por relações de dominação, as religiões da salvação se viam obrigadas a formular justificativas teológicas cada vez mais complexas para se manterem fieis a alguma coerência lógica – ao mesmo tempo, sempre se mostrando incapazes de oferecer algo plenamente satisfatório.

O sofrimento imerecido se manifesta, portanto, não apenas como polo propulsor de ações mágico-religiosas, mas como o elemento que escancara seus limites. Diante da constância da manifestação desse núcleo irracional, uma das mais recorrentes alternativas oferecidas erigiu uma concepção dualista de mundo, divisada entre uma moralidade interna e outra externa. Vínculos de piedade

eram reservados às relações instituídas no interior do círculo comunitário-religioso, e as relações com os demais eram condenadas a observar a frieza da lei ou o quente da força.

Na aurora da modernidade, a disjunção entre os compromissos de fraternidade e os requisitos da vida mundana reposicionou sua antinomia em níveis mais elevados. O comportamento econômico do mercado, a responsabilidade do Estado moderno, questões concernentes à avaliação e ao gosto estético, o desatino do amor sexual e as regras do conhecimento intelectual se descolaram da necessidade de libertação do sofrimento, a qual, em outros contextos e momentos, era sistematizada pelas religiões da salvação.

É como se a diferenciação dessas esferas dilacerasse a sociedade e os indivíduos por suas reivindicações e recompensas, por vezes, antagônicas. A velha tensão entre a ética fraternal e as ordens do mundo se internalizou nos indivíduos. Fundamentalmente moderno – ou seja, desencantado –, trata-se da emergência de um novo *politeísmo de valores*, o qual todo indivíduo moderno deve se mostrar capaz de suportar.

O grandioso racionalismo do modo de vida ético-metódico, que brota de qualquer profecia religiosa, destronou o politeísmo para privilegiar a “única coisa necessária” e então, diante das realidades da vida exterior e interior, viu-se compelido àquelas concessões e relativizações que todos nós conhecemos da história do cristianismo. Hoje, no entanto, isso pertence à “rotina comum do cotidiano” da religião. Os vários deuses antigos, desencantados e com isso assumindo a forma de poderes impessoais, erguem-se de seus túmulos, ambicionam poder sobre nossa vida e recomeçam sua luta eterna entre si. O que, porém, se torna precisamente tão difícil para o homem moderno, e difícilíssimo para a geração mais jovem, é ser capaz de enfrentar tal cotidiano. Toda busca obstinada pela “experiência vivida” advém dessa fraqueza. Pois é fraqueza não ser capaz de encarar a face sisuda do destino do tempo em que se vive (Weber, 2013 [1915-20]: 149).

É interessante notar como Horkheimer encaminha uma discussão bastante semelhante, mas constrói um diagnóstico radicalmente distinto. Porque, se já houve um período no qual a distribuição entre o mérito e a felicidade pudesse ser mais equânime, ao promover a cega sentença da economia como critério único de justiça, o capitalismo tardio exacerba as diferenças entre as classes e condena a maior parte da população a uma miséria injustificada. Recoberta pelo manto de uma necessidade natural, a injustiça já não é mais censurável por

ameaças de uma vida perdida e nem compensada por promessas de redenção (Horkheimer, 1990 [1936]: 210). Os requisitos de uma existência confortável na Terra se desprenderam dos esforços individuais, refugiando-se na boa sorte de uma herança generosa, nas incongruências do mercado de trabalho e no caráter fortuito das bolsas de valores.

Ante essa recorrente distribuição desigual entre mérito e felicidade, Horkheimer se debruça sobre o sentido que tal repartição pode assumir para os indivíduos. O papel da cultura é fundamental. A forma pela qual os sujeitos vivenciam a experiência do sofrimento também assume uma posição-chave para sua interpretação das relações entre as bases econômicas e as esferas culturais no capitalismo tardio.

Para indicar como uma forma cultural, depois que se difundiu uma vez, é conservada sempre resistente a partir de uma nova fonte, basta aqui um breve testemunho. “O que, no fundo, causa revolta contra o sofrimento não é o sofrimento em si, mas a falta de sentido do sofrimento”. Estas circunstâncias levam, segundo Nietzsche, à descoberta da origem da religião. As terríveis diferenças no modo de trabalho e de existência em que se desenvolve o processo indiano de vida, aquela sociedade interpretou através da ideia da migração das almas, segundo a qual o nascimento dentro de uma casta superior ou inferior seria consequência de ações de uma vida anterior. Resulta daí, para as camadas inferiores, uma razão especial para não desejar qualquer mudança do sistema. Por mais que o pária possa dizer a si mesmo que obedece fielmente aos preceitos, ele espera também elevar-se, na próxima reencarnação, à casta dos brâmanes e gozar de seus privilégios (Horkheimer, 1990 [1936]: 187).

As formações culturais prestam serviço indispensável à conservação das relações dominantes. Ao contribuir para a legitimidade da crença em figuras e formas de autoridade, as esferas culturais surgem como um obstáculo às demandas de transformação radical das sociedades. A maneira de reproduzir a vida é plasmada em costumes e práticas sociais. No lugar de uma atitude puramente consciente, o medo de se libertar dos limites de um mundo antigo que desempenha papel proeminente. Apavorados pelas incertezas do novo, os indivíduos tendem a desejar a realidade com a qual convivem diariamente – mesmo que as recompensas prometidas não satisfaçam a ninguém, ou se encontrem postergadas para muito além do túmulo. Isso se dá, porém, por um lado.

Por outro, as incontáveis renúncias infligidas pelo processo de trabalho e pela distribuição de riquezas são espelhadas pelas esferas culturais. Também como sedimento de antigas e de novas esperanças, de anseios postergados, mas nunca silenciados, a religião, a arte e a filosofia adquirem certa autonomia em relação às condições materiais das sociedades, sendo capazes de apontar para um horizonte distinto. Afora raros momentos nos quais a decadência dos grupos dominantes se sustenta apenas pelas armas, examinar as esferas culturais como componentes ativos nos processos sociais não significa um posicionamento socialmente contemplativo.

Os grupos sociais que se devem arranjar com a realidade existente e esperam melhorar sua posição dentro dela mantêm a fé na necessidade desta relação fundamental, mesmo que ela há tempos se tenha transformado numa algema. Deve haver uma autoridade “qualquer”, e com isso se referem não tanto à verdadeira autoridade que se baseia nos bens pessoais, mas à autoridade pública, que os força à subordinação ao Estado e lhes tira a decisão. O esforço para manter esta convicção e estendê-la tanto quanto possível à população inteira ocupa todas as esferas da vida espiritual. Seu resultado, a afirmação da hierarquia social estabelecida e do modo de produção no qual ela se esteia, assim como todos os impulsos psíquicos e formas de consciência ligados a esta afirmação se incluem entre aqueles elementos espirituais pelos quais a civilização se mostra como argamassa de um edifício social com fortes rachaduras (Horkheimer, 1990 [1936]: 212).

Esses esforços não devem se limitar a uma crítica superficial às formas culturais dominantes. Para superar esse estado de coisas, é preciso desassociar concretamente as funções diretivas e executivas da sociedade da relação entre as classes e da maneira de distribuir a riqueza material. No lugar de perpetuar injustiças e garantir a continuidade da dominação, as relações de autoridade se estabeleceriam por meio de interesses substancialmente racionais em uma sociedade emancipada. Somente assim não se estará à mercê de uma economia que concentra dinheiro e poder nas mãos de poucos, enquanto o restante se vê obrigado, por sua pobreza, a se submeter a uma injustiça sem sentido.

Isso porque, além de condicionar os homens ao princípio de autoridade vigente, a família moderna também representa a esperança de uma condição humana melhor. As saudades da infância, momentos das relações entre a mãe e os filhos, os afetos e o amor na relação conjugal são não apenas um conforto à brutalidade do cotidiano, mas uma alternativa – frágil e incerta – ao descalabro

da situação reinante⁶. Para ser verdadeira, a transição a uma sociedade emancipada precisa enxergar nesses aspectos a dignidade de algo racionalmente superior. Mesmo sendo incipiente e precário, vínculos fraternos que sobrevivem em meio às relações familiares assentam as promessas de *felicidade concreta* em momentos nos quais o cotidiano se despega de sua funcionalidade.

No entanto, ao contrário do que acontece na vida pública, o homem, dentro da família onde as relações não se processam por intermédio do mercado e os indivíduos não se enfrentam como concorrentes, sempre teve a possibilidade de atuar não só como função, mas também como pessoa. Enquanto a vida burguesa o interesse comum, mesmo quando não é mediado por acordo, como em catástrofes naturais, guerras ou o abafamento de revoluções, ostenta um caráter essencialmente negativo e se manifesta na defesa contra perigos, ele adquire uma forma positiva no amor sexual e, sobretudo, no carinho materno (Horkheimer, 1990 [1936]: 225-226).

A (in)verdade da teoria tradicional

Espécie de balanço crítico dos primeiros anos de produção dos frankfurtianos (Musse, 1996), “Teoria tradicional e teoria crítica” também pode ser pensado como um programa de problematizações futuras. Especificamente sobre a relação com Weber, há um deslocamento da crítica de Horkheimer em direção aos fundamentos teórico-metodológicos de sua sociologia. Se, em “Autoridade e família”, o objetivo era perscrutar as bases de legitimação do poder de mando no capitalismo tardio, o frankfurtiano se volta aos pressupostos de uma prática intelectual entrincheirada como defesa de amarras forjadas pela ordem jurídica, política e cultural⁷. Lançando mão de um mecanismo de abstração para poder calcular e prever eventos e condutas humanas, essa ciência replica o feitiço que ata os indivíduos e as sociedades presos às *forças imprevisíveis do destino* (Horkheimer, 1983 [1937]: 144).

6 Embora saliente a preocupação de Horkheimer em analisar certo papel disruptivo desempenhado pelas mulheres no interior das relações familiares, Benjamin (1978) identifica um limite importante em seu pensamento. Ao centrar suas atenções na figura paterna e seu vínculo com o tipo de autoridade moderno, Horkheimer deixaria de perceber as especificidades das formas de sociabilização infantil feminina e o potencial utópico assentado na solidariedade das filhas com a situação de mãe. Hewitt (1992) parte de uma avaliação bastante similar do pensamento de Horkheimer para fundamentar instigante crítica feminista ao projeto de *Dialética do esclarecimento*.

7 De Maria e Pissardo (2018) apresentam uma interessante leitura das críticas de Horkheimer à razão e à ciência modernas, explicitando o vínculo interno entre essas reflexões e seu diagnóstico materialista do capitalismo tardio, em uma crítica ao caráter fetichista da ciência e do positivismo da época.

O frankfurtiano abre “Teoria tradicional e teoria crítica” classificando a sociologia de Weber entre as correntes do pensamento que compreendem a teoria em seu sentido tradicional. Segundo Horkheimer, o seu conceito de *possibilidade objetiva* transportaria para a interpretação sócio-histórica o modelo das ciências da natureza. Ignorando uma reflexão mais aprofundada sobre o seu entrelaçamento ao processo vital da sociedade, a sociologia assim concebida se acomodaria à função relegada no quadro da atual divisão do trabalho. Por deduções baseadas em operações matematizantes, essa teoria tradicional acredita estar de posse de um saber que conseguiria amplo acesso à ordem do mundo.

Ainda que se imagine eterno, o modo de funcionamento da teoria tradicional já não mais atende à função real e nem corresponde ao significado da ciência para a existência humana – i.e., opor-se a uma *práxis* social desumana, que torna desumano tudo o que ocorre na realidade (Horkheimer, 1983 [1937]: 140). Ainda que seja inseparável dos reais progressos técnicos da era moderna, o pensamento tradicional se contenta com o conjunto desordenado de facticidades que se avoluma ante a observação imediata.

Segundo esse autor, do mesmo modo que para o especialista em direito penal, a explicação para o historiador não consiste na enumeração mais completa possível de todas as circunstâncias aí presentes, mas em destacar a conexão entre certos componentes do acontecimento, para a continuação do processo histórico, e, por outro lado, os processos individuais determinantes. (...) A afirmação de uma determinada causa histórica implica sempre que, no caso de sua não-realização, devido a regras de experiência conhecidas, e sob as circunstâncias vigentes, ocorreria um outro determinado efeito. As regras da experiência, neste caso, não são outra coisa que formulações do nosso saber a respeito dos nexos econômicos, sociais e psicológicos. Com sua ajuda construímos o percurso provável, omitindo ou incluindo a ocorrência que deve servir para explicá-lo. Opera-se com preposições condicionais, aplicadas a uma situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, e, d, deve-se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como ao da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional (Horkheimer, 1983 [1937]: 129).

Para o frankfurtiano, o conhecimento nas ciências sociais traria, a princípio, resultados mais confiáveis do que a investigação de processos naturais. Se não são, se a sociologia tem de lidar com as contradições entre suas asserções

teóricas e o curso das sociedades, esse descompasso deve ser pensado como expressão de uma cisão que caracteriza as formas de sociabilidade existentes.

Ainda que sua forma de expressão se modifique historicamente, o velho e persistente antagonismo entre os indivíduos e a sociedade atravança as legítimas aspirações científicas pela predição de eventos futuros. Para que fosse possível e segura, o ordenamento social pode continuar à mercê de escolhas limitadas à prosaica equação entre meios e fins. A razão e a vida social se tornarão transparentes na medida em que os homens não mais ajam como membros de um organismo irracional (Horkheimer, 1983 [1937]: 139), e a sociedade se transforme em resultado da espontaneidade consciente de indivíduos livres.

Enquanto continuar a reboque de uma economia que multiplica crises e exacerba diferenças sociais, a consonância entre a teoria sociológica e os fenômenos sociais será sempre precária e inautêntica.

Precária porque as sociedades modernas não são organizadas a partir de critérios racionais. A administração da economia e da política, a formação subjetiva dos indivíduos, as esferas culturais, isto é, todos os momentos que compõem a totalidade da vida coletiva sofrem pelas incoerências daquilo que foi constituído como formalmente racional.

Ao descrever o enredo dessa rústica razão, vertentes tradicionais da sociologia conseguem captar aspectos essenciais dessas sociedades. Porém, elas são surpreendidas por fenômenos que não se comportam conforme os parâmetros de sua trama conceitual. Ainda que a própria gnosiologia dominante tematize sobre a recorrente disjunção entre suas considerações teóricas e a empiria, essa ciência ordenadora se ilude com uma insossa superfície ao pressupor como supra-histórico o atual desarranjo entre sujeito, objeto e teoria, apenas expressando de maneira fiel o mundo miserável que se apresenta aos cientistas por suas categorias coisificadas.

O desemprego e a malversação de forças produtivas, as crises econômicas, a militarização das nações e o atual estado das massas são pensados como algo natural, e não como desfecho das inadequadas condições da estrutura social de produção. Período histórico no qual os indivíduos se converteram em apêndices de ferramentas e maquinarias, a expansão desbragada do poder humano se confundiu no trote de suas pernas. A possibilidade de determinar racionalmente o curso dos acontecimentos deu lugar a uma prática intelectual que se jacta em registrar em pormenores aquilo que lhe rodeia, mas se cala diante da tarefa de transformar o mundo.

Inautêntica porque o pressuposto da convergência entre a teoria e a empiria é a ilegitimidade do papel ativo de sujeito assumido pela sociedade. Tal

harmonia não é um simples acaso metafísico, mas se erige em bases sociais falsas. Seus momentos mais cintilantes, aqueles nos quais as indagações científicas entram em ressonância quase perfeita com o senso comum, não se livram da opacidade que acompanha toda e qualquer atividade no interior do ordenamento social.

Um consórcio inconsciente de práticas sociais e de atividades econômicas fomenta a síntese da experiência comum a todos os indivíduos. Sem nenhuma coordenação prévia, a racionalidade resultante do trabalho social é onipresente, condicionando tanto o objeto da ciência quanto o sujeito cognoscente. A aparência de universalidade é reforçada pela percepção subjetiva cotidiana. Os homens são cercados de mercadorias por todos os lados, e sua capacidade de imaginação se estiola diante de uma realidade formada por indústrias, conglomerados habitacionais, agências administrativas e departamentos de entretenimento.

As dificuldades internas que acompanham os conceitos mais elevados da filosofia kantiana, principalmente o Eu da subjetividade transcendental, a percepção pura ou original e a consciência em si testemunham a profundidade e sinceridade de seu pensamento. O duplo caráter destes conceitos kantianos, que mostram por um lado a máxima unidade e orientação, e, por outro lado, algo de obscuro, de inconsciente, de intransparente, define exatamente a forma contraditória da atividade humana nos últimos tempos. A ação conjunta dos homens na sociedade é o modo de existência de sua razão; assim utilizam suas forças e confirmam sua essência. Ao mesmo tempo este processo, com seus resultados, é estranho a eles próprios; parece-lhes, com todo o seu desperdício de força de trabalho e vida humana, com seus estados de guerra e toda miséria absoluta, uma força imutável da natureza, um destino sobre-humano (Horkheimer, 1983 [1937]: 135-136).

Ainda assim, essa correspondência não consegue esconder o caráter cindido do todo. A antiga ilusão liberal de que os indivíduos isolados, ao buscarem a realização de seus interesses egoístas, manteriam a vida social em parâmetros razoáveis de civilidade já não é verossímil. O ocaso do período liberal adiciona um grau ainda maior de irracionalidade à ordem social. A dinâmica que acumula assombrosamente riqueza material e poder político é responsável também pela esterilidade dos últimos tempos. Sob condições capitalistas, o trabalho produz não apenas mercadorias, mas também a realidade que escraviza a classe dos trabalhadores e aterroriza a sociedade pela miséria e violência de forma crescente.

Prenhe de enlevo e de ardil, a modernidade tardia é vista pelo prisma da totalidade. Para além das correias da especialização acadêmica, o pensamento crítico deve ser capaz de interpretar a articulação sistêmica entre o processo socioeconômico e o tecido social. Junto a outros esforços de superação dessa paralisia, a teoria crítica não se limita a descrever o caos por detrás da aparente normalidade, mas participa ativamente – enquanto teoria – da luta por sua superação.

O trabalho social constitui a essência da sociedade. Conquanto não seja desempenhado conforme um plano consciente, os homens não se esquecem de que a sociedade fora construída a partir da sua atividade. Porém, a reação mais trivial é o estranhamento entre a ação humana e seus resultados. O mundo se afigura em sua imediaticidade como produto do capital, e não como consequência da vontade coletiva da associação de seres racionais. Irrompe-se como os movimentos de um autômato, cujo objetivo não se coaduna com anseios humanos, mas com a produção ampliada de mais-valia. Sem desprezar seus preceitos reguladores, as sociedades capitalistas conduzem a humanidade a um destino cego. Fruto dessa constelação, um novo período inumano se prenunciava.

O especialista “enquanto” cientista vê a realidade social e seus produtos como algo exterior e “enquanto” cidadão mostra o seu interesse por essa realidade através de escritos políticos, de filiação a organizações partidárias ou beneficentes e participação em eleições, sem unir ambas as coisas e algumas outras formas suas de comportamento, a não ser por meio da interpretação ideológica. Ao contrário, o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito de homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade. Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a práxis social dada, que dá forma ao modo de ser (Dasein), é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na realidade (Horkheimer, 1983 [1937]: 140).

Considerações finais

Os diálogos travados por Horkheimer com Weber ao longo dos anos 1930 permitem recompor aspectos centrais de seu diagnóstico de época, além de

perceber algumas movimentações em seu pensamento. Pela crítica à sociologia weberiana, o frankfurtiano interpreta uma transformação importante na fisionomia das classes dominantes na passagem do capitalismo liberal à modernidade tardia como contemporânea a um processo de impessoalização da dominação social. Inspiradas pela intransigência e frieza do protestantismo, as modernas relações de autoridade se replicam na organização da família nuclear burguesa, preparando terreno para o recrudescimento das sociedades e para formas autoritárias de dominação política.

Em primeiro momento, o frankfurtiano aposta no potencial disruptivo das esferas culturais para sustentar suas expectativas de transformação social. Acompanhando o florescimento de uma racionalidade histórica substantiva no interior dos vínculos familiares, a proposta era lançar as bases para um domínio verdadeiramente racional sobre os resultados das atividades humanas. Os elementos progressistas inscritos na razão e na cultura seriam os antídotos contra a dominação e opressão econômica do capitalismo tardio – aspecto decisivo não apenas para compreender as condições de manutenção da ordem coletiva, mas também para alicerçar movimentos de emancipação social.

Ao final da década, Horkheimer traduziu esse compromisso ético em termos metodológicos, esboçando certa reorientação ao seu pensamento. Da crítica e do combate a figuras ideológicas que conformam condutas adaptativas ao mundo social, o frankfurtiano se dirige aos pressupostos internos da ciência tradicional. Manipulando de maneira irrefletida ferramentas abstratas, o problema desta prática intelectual não é sua alienação em relação aos desafios do tempo histórico presente, mas de coagir o espírito humano a reconhecer como racional aquilo que confirma o curso da dominação.

Nesse movimento, é possível perceber também certo redirecionamento no modelo de sua crítica. Porém, longe de preannunciar uma ruptura em direção a uma contradição performativa, o pensamento do frankfurtiano parece vibrar em outro diapasão. Mesmo antes de se conhecer o planejamento racional e a lógica industrial dos campos de extermínio, apostar nos aspectos progressistas da razão e da cultura modernas não se afigurava mais como alternativa possível. O desafio seria compreender os fundamentos e a mecânica de certo *reencantamento fetichista* que desencadearia a iminente recaída à barbárie – e, ao mesmo tempo, desvelar as potencialidades de construção de uma sociedade emancipada represadas no presente histórico. Em *Eclipse da razão*:

Agora que a ciência nos ajudou a superar o temor do desconhecido na natureza, somos escravos das pressões sociais que nós mesmos criamos. Quando

somos chamados a agir de modo independente, imploramos por padrões, sistemas e autoridades. Se por esclarecimento e progresso intelectual entendemos a libertação do homem da crença supersticiosa em forças malévolas, em demônios e fadas, no destino cego – em suma, a emancipação do medo –, então a denúncia daquilo que hoje se chama razão é o maior serviço que a razão pode prestar (Horkheimer, 2015 [1947]: 204).

Referências:

- BENHABIB, Sheyla. A crítica da razão instrumental. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1999, pp. 71-96.
- BENJAMIN, Jessica. Authority and the Family Revisited: Or, a World without Fathers? *New German Critique*, n. 13, Winter 1978, pp. 35-57.
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo. Racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo, Editora Martins Fontes, 2011 [1981].
- HEWITT, Andrew. A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited. *New German Critique*, n. 56, Spring 1992, pp. 143-170.
- HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
- HORKHEIMER, Max. Autoridade e família. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica. Uma documentação. Tomo I*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1990 [1936], pp. 175-253.
- _____. *Eclipse da razão*. São Paulo, Editora Unesp, 2015 [1947].
- _____. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: *Textos Escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1983 [1937], pp. 117-154.
- JAY, Martin. *Marxism and Totality*. Berkeley, University of California Press, 1984.
- MARIA, Fábio de; PISSARDO, Carlos Henrique. O fetichismo na ciência e a crise da razão. *Tempo social*, São Paulo, v. 30, n. 3, 2018, pp. 103-122.
- MUSSE, Ricardo. Marxismo: Ciência Revolucionária ou Teoria Crítica?. In: ANTUNES, Ricardo; WALNICE, Rêgo. (Org.). *Lukács – Um Galileu no Século XX*. São Paulo, Boitempo, 1996.
- PAGLIUSO, Ricardo. Do capitalismo monopolista ao processo civilizatório. Tese de doutorado, PPGS-FFLCH-USP, São Paulo, 2015.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2014.
- PUZONE, Vladimir. Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Max Horkheimer. Dissertação de mestrado, PPGS-FFLCH-USP, São Paulo, 2008.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980.

VASCONCELLOS, Caio. A teoria crítica e Max Weber. Tese de doutorado, PPGS-FFLCH-USP, São Paulo, 2014.

_____. Marcuse crítico de Weber. A política no capitalismo tardio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 33, n. 97, 2018, pp. 01-14.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004 [1905].

_____. Ciência como vocação. In: BOTELHO, Andre. (Org.). *Sociologia Essencial*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2013 [1915-20], pp. 139-151.

_____. Sociologia da religião (Tipos de relação comunitárias religiosas). In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Volume 1*. Brasília, Editora da UnB, 2000 [1922].

Recebido em: 17/06/2020

Aprovado em: 06/03/2021

Como citar este artigo:

VASCONCELLOS, Caio. Horkheimer crítico de Weber: autoridade, razão e emancipação social. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 12, n. 1, janeiro - abril 2022, pp. 199-219.