

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ROBERTA DE BARTOLO MARIANO

**A dialética do pessimismo: estudo sobre a recepção do  
pensamento de Arthur Schopenhauer na obra de Max  
Horkheimer**

**Versão corrigida**

São Paulo

2022

ROBERTA DE BARTOLO MARIANO

**A dialética do pessimismo: estudo sobre a recepção do  
pensamento de Arthur Schopenhauer na obra de Max  
Horkheimer**

**Versão corrigida**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Brandão.

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M333d Mariano, Roberta de Bartolo  
A dialética do pessimismo: estudo sobre a recepção do pensamento de Arthur Schopenhauer na obra de Max Horkheimer / Roberta de Bartolo Mariano; orientador Eduardo Brandão - São Paulo, 2022.  
122 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Teoria Crítica. 2. Historicismo. 3. Pessimismo. 4. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 5. Horkheimer, Max, 1895-1973. I. Brandão, Eduardo, orient. II. Título.

## FOLHA DE APROVAÇÃO

MARIANO, Roberta de Bartolo. A dialética do pessimismo: estudo sobre a recepção do pensamento de Arthur Schopenhauer na obra de Max Horkheimer. 2022. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Aprovada em:

### **BANCA EXAMINADORA**

Prof (a). Dr (a). \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof (a). Dr (a). \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof (a). Dr (a). \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

## **Agradecimentos**

Agradeço ao meu orientador, Prof. Eduardo Brandão, pelas conversas, indicações e inestimável parceria neste percurso.

Aos professores Maria Lúcia Cacciola, Flamarion Caldeira Ramos e Rúrion Soares Melo por aceitarem participar da minha banca e também pelo peso que seus escritos tiveram neste trabalho.

Ao Prof. Luiz Repa, cujos apontamentos no meu exame de qualificação levaram a importantes reflexões e recálculo de rotas no decorrer dessa jornada.

Ao pessoal da secretaria do departamento pelo suporte concedido, principalmente nas reviravoltas causadas pelo período pandêmico.

Aos colegas “da firma” – meu trabalho fora do âmbito acadêmico – pela compreensão nas minhas ausências, imprescindíveis para conduzir o mestrado. Em especial aos amigos Kátia e Douglas, cúmplices diretos que possibilitaram minhas idas à USP no meio da tarde para cursar as disciplinas. Douglas que, além do trabalho, sempre disponibilizou seu tempo para ouvir minhas “lamúrias acadêmicas” nos cafês da região da Paulista.

Às amigas do eterno Fernão Dias em Pinheiros: Elisa, pelas soluções certeiras para os momentos de ansiedade. Marina, que, além da fraternidade que nos une, explorou Lisboa atrás de uma edição das *Origens da Filosofia Burguesa da História* em tempos de biblioteca fechada por conta da pandemia. E Samanta, por surgir nas horas certas, agindo como se tivéssemos nos encontrado no dia anterior, mesmo quando as correrias da vida nos afastavam por alguns meses.

Ao Edson, por garantir que minha alimentação fosse minimamente saudável enquanto eu estava envolta em livros, artigos e dicionários de alemão, além de me alienar sempre que necessário.

À minha irmã de coração Ana Paula, cuja vida sem sua presença eu desconheço. Ao meu irmão, Leandro, vizinho do prédio da Letras e principal interlocutor sobre futebol. E principalmente aos meus pais, que me deram a estrutura durante toda a vida para que este trabalho fosse possível.

*Mas a tristeza é necessária à vida – acudiu d. Tomásia, que abriera os olhos logo à entrada do marido. – As dores alheias fazem lembrar as próprias (...).*

*Helena, Machado de Assis*

## **Resumo**

MARIANO, Roberta de Bartolo. A dialética do pessimismo: estudo sobre a recepção do pensamento de Arthur Schopenhauer na obra de Max Horkheimer. 2022. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Nosso objetivo é mostrar os desdobramentos do pessimismo de Schopenhauer na obra de um dos fundadores da Teoria Crítica, Max Horkheimer, discutindo como se dá a transformação desse tema desde suas obras de juventude, através da análise materialista, base da Teoria Crítica, até a esperança dita metafísica da superação da situação vigente, com o retorno à teologia, exposta no fim da carreira do autor. Defendemos que esse pessimismo, como influência explícita no pensamento de Horkheimer, se apresenta como método de investigação dentro do que propõe a Teoria Crítica, ou seja, parte de um diagnóstico do presente em busca de sinais efetivos de emancipação, buscando afastar o entendimento de que a volta à teologia de seus últimos escritos seria sinal de conformismo.

Palavras-chave: pessimismo, materialismo, emancipação, razão, história

## **Abstract**

MARIANO, Roberta de Bartolo. The dialectic of pessimism: study on the reception of Arthur Schopenhauer's thought in Max Horkheimer's work. 2022. 122 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Our objective is to show the developments of Schopenhauer's pessimism in the work of one of the founders of Critical Theory, Max Horkheimer, discussing how the transformation of this theme occurs from his early works, through the materialist analysis, the basis of Critical Theory, until the metaphysical hope of overcoming the current situation, with the return to theology, exposed at the end of the Horkheimer's career. We argue that this pessimism, as an explicit influence in Horkheimer's thought, manifests itself as a method of investigation within what Critical Theory proposes, that is, part of a diagnosis of the present in search of effective signs of emancipation, seeking to remove the understanding that the return to theology in his later work would be a sign of conformity.

Key Words: pessimism, materialism, emancipation, reason, history



## Sumário

I. Introdução.....	10
II. Schopenhauer e os primórdios da Teoria Crítica: as primeiras questões pessimistas em Aus der Pubertät (1914-1918) .....	22
III. O pessimismo entre Schopenhauer e o materialismo interdisciplinar – a construção da Teoria Crítica.....	38
IV. Razão da emancipação, razão da autoridade .....	56
V. Horkheimer e o materialismo: uma decepção?.....	73
VI. O pessimismo em nosso tempo: o anseio como uma nova possibilidade de emancipação ou conformismo?.....	91
VII. Conclusão: a atualidade de Schopenhauer – a assunção de uma esquerda schopenhaueriana e os paralelos na interpretação de Horkheimer .....	113
VIII. Bibliografia .....	116

## I. Introdução

*O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar desde sempre. À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia<sup>1</sup>*

Conforme explicitado por Horkheimer na introdução de 1968 por ocasião da reedição da coletânea *Teoria Crítica*, é inegável a influência de Schopenhauer em seu pensamento. Dado que na filosofia do autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* tudo se reduz ao sofrimento, uma vez que somos apenas expressão de uma Vontade irracional com o único objetivo de manter a vida – daí a causa desse sofrimento – é fundamental destacar o papel do pessimismo metódico, creditado ao pensamento de Schopenhauer, permeando a obra de Horkheimer em sua totalidade. Podemos afirmar que essa ideia, embora sempre presente, teve diferentes desdobramentos durante a produção intelectual do pensador frankfurtiano. Partindo dos escritos fictícios de nosso autor, passando pela fase primordialmente materialista, pela razão instrumental e pela sociedade administrada, verificamos que o pessimismo atinge seu auge numa teologia que, se não é capaz de resgatar as possibilidades de emancipação social levantadas nos primórdios da Teoria Crítica, deve ser considerada como uma última saída diante das circunstâncias apresentadas no período vigente.

Nesse aspecto, não podemos deixar de abordar o tema da emancipação como um objetivo buscado pelos frankfurtianos: “O que une as diversas fases da Teoria Crítica (...) é que todos os ensaios, em sua diversidade, são abordagens da sociedade moderna do ponto de vista da emancipação”<sup>2</sup>. Também abre uma nova discussão sobre os diversos sentidos contidos no conceito de emancipação, visto que este, se analisado em um momento histórico diverso do que se apresentava no início da Teoria Crítica, precisa ser revisto sob risco de se tornar uma nova utopia.

Podemos considerar o pessimismo na fase materialista de Horkheimer como o propulsor da busca por uma sociedade mais justa; como bem observa Flamarion Caldeira

---

<sup>1</sup> HORKHEIMER, Max. *Prefácio para a reedição*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, p.4.

<sup>2</sup> MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 17.

Ramos em seu comentário introdutório ao texto *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*<sup>3</sup>, não se trata de um pessimismo catastrófico, sem saída, porém de retomar todo o sofrimento vivido no passado e ainda no presente, a fim de buscar melhorias nas condições daqueles que se encontram nesta situação. Vê-se aqui que o pessimismo pode culminar em algo positivo: o pessimismo teórico, então, traz consigo um otimismo prático.

No decorrer da década de 30 essa postura, que abarca um pessimismo como propulsor para a busca pelas mudanças sociais, sofre uma brusca alteração. Os campos de concentração, o exílio nos EUA e a situação geral do capitalismo levam ao diagnóstico do bloqueio total de qualquer possibilidade de emancipação. A análise do ponto de vista histórico é um pressuposto da Teoria Crítica e, portanto, supor a mudança radical das estruturas sociais naquele momento seria apenas crença em uma utopia, algo que o grupo multidisciplinar originado em Frankfurt descarta logo no início desse projeto. Diante disso, podemos afirmar que o pessimismo ganha peso em sentido estrito: o otimismo prático não está mais em jogo. A razão instrumental presente em *A Dialética do Esclarecimento* e *O Eclipse da Razão* dita a real situação de estagnação do período vigente.

Na conjuntura apresentada é importante frisar que se o pessimismo é um dos pontos chave para compreender a importância de Schopenhauer na obra de Horkheimer – a ponto deste afirmar em suas obras finais que Schopenhauer tinha razão sobre Marx<sup>4</sup> – nem por isso o autor concede à sua teoria a inflexível metafísica schopenhaueriana: não cabia à Teoria Crítica entregar-se a qualquer tentativa de solução que admitisse uma metafísica, ainda que naquele momento não existissem opções possíveis de supressão das injustiças. Sabe-se que a proposta dos pensadores de Frankfurt era a verificação dos meios de emancipação dentro da realidade social. Buscar uma explicação metafísica para o total bloqueio histórico iria contra as ideias fundamentais do grupo. Todo o pensamento está baseado no historicismo e, dessa forma, abandonar-se à atemporalidade da Vontade schopenhaueriana seria decretar o fim da função primordial da Teoria Crítica como verificação e superação das injustiças sociais.

Perante tal quadro, o que se vê é a criação de um prognóstico dentro dos moldes propostos pela Teoria Crítica, onde se percebe que em determinado momento histórico o

---

<sup>3</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 12, p. 99-113. Jul.-dez. 2008.

<sup>4</sup> HORKHEIMER, Max. *Marx en la actualidad*. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Peninsula, 1976, pp. 45-46.

pensamento de Schopenhauer representa a realidade social: não existe a possibilidade de emancipação, não existe possibilidade de ocorrer a revolução proletária. Dessa forma, Horkheimer enxerga uma última possibilidade: o anseio pelo inteiramente outro e a recuperação da teologia.

Para Horkheimer, o conformismo com o já instaurado traz à tona a necessidade de um anseio teológico que, de certo modo, seria o mais próximo de uma salvação da civilização. Em um momento em que a razão se vê como incapaz de encontrar uma saída para o estado de dominação em que ela mesma se colocou, a última possibilidade de evitar a barbárie completa seria manter a esperança encontrada na crença em um bem supremo, que, como antítese do mal que se apresenta no mundo e, portanto, como uma escapatória de todo este mal, sustentaria a possibilidade, se não de uma emancipação social como pensada nos anos 30, ao menos de um último resquício de humanidade diante de uma sociedade comandada por uma razão que há muito já deixou de exercer a função que lhe cabia.

Chegamos a um ponto controverso do pensamento de Horkheimer: muitos críticos de sua obra veem nesta última fase um abandono completo do que seriam seus ideais de uma sociedade igualitária e um rompimento da proposta inicial da Teoria Crítica. Segundo esses críticos, Horkheimer, na ausência de uma visão possível de emancipação social, teria se recolhido ao conforto da teologia e se resignado a uma suposta resposta idealista diante do diagnóstico verificado. Perante esse quadro, e a já exposta postura dos frankfurtianos em buscar seus prognósticos através de uma análise da história, tratar assim sua obra final, nos parece uma mera simplificação dos exames feitos por Horkheimer nessa época. Se aqui o papel do pessimismo não leva consigo uma intenção, no limite, de um otimismo prático, cabe frisar que ainda leva a marca da análise social e sua única possibilidade, se não de supressão das injustiças, ao menos de um apaziguador, através da temática do anseio pelo inteiramente outro.

\*\*\*

A expressão “pessimismo metafísico” pode soar estranha quando lidamos com um autor conhecidamente materialista, ao menos em seus escritos até a década de 30. Sendo assim, é necessário entender em que sentido o termo é empregado aqui e o que ele significa para o desenvolvimento do pensamento de Horkheimer.

Entre os comentadores é quase unânime que os escritos da década de 30 – não só de Horkheimer, mas de todos os autores que compunham a popularmente chamada “Escola de Frankfurt” – possuem uma influência primordialmente materialista, para não se falar marxista. Assim, uma das vertentes da filosofia que sofria pesadas críticas do grupo era o idealismo:

aceitar uma realidade imutável, com todas as suas dores e sofrimentos, sem prever um meio de superá-los, não era condizente com a proposta da Teoria Crítica. Porém devemos lembrar que Horkheimer expressou claramente a influência de Schopenhauer em sua filosofia e o último tem sua teoria fundamentada metafisicamente. Conforme a passagem já citada aqui, presente na introdução da coletânea *Teoria Crítica*, sobre a importância de Schopenhauer na sua relação com a filosofia, Horkheimer afirma que o pessimismo metafísico, um momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, sempre lhe foi familiar<sup>5</sup>. Uma vez que esse pessimismo claramente tem sua base no pensamento schopenhaueriano, é importante esclarecer de que maneira Horkheimer afirma a importância desse tema para o materialismo.

O materialismo tem como meta uma análise visando a melhoria das condições sociais futuras. Em nenhuma hipótese essa corrente afirmaria uma verdade absoluta, atemporal: nas teses materialistas todas as mudanças estão diretamente relacionadas às ações dos homens. Na sociedade pós-revolução industrial analisada por Marx as melhorias nas condições de trabalho e da sociedade em geral só viriam através da revolução proletária, que, por sua vez, seria consequência de uma série de fatores ligados às contradições do próprio capitalismo. Em suma, uma série de fatores que ocorreriam dentro de um período histórico, dentro de determinadas condições que se formaram nesse período. Para o materialista não há a possibilidade de definir esses fatores atemporalmente: só através da análise do passado é possível mostrar os prognósticos para o futuro. Não existe nada além da análise dos fatos ocorridos.

E é justamente através da análise dos fatos ocorridos que Horkheimer nos chama a atenção para a importância do pessimismo no materialismo. Sobre o último, Horkheimer escreve em seu artigo *Materialismo e Metafísica* que “apesar de todo o otimismo que ele possa sentir com relação à mudança das condições, apesar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e da solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista. A injustiça passada é irremediável. Os sofrimentos das gerações idas descobrem pouca compensação”<sup>6</sup>. Desse modo, um dos pilares do materialismo seria o sofrimento verificado no passado. Tal sofrimento não pode mais ser remediado; a única opção é utilizá-lo como fundamento para a manutenção da sociedade futura, impedindo, assim, a repetição de toda a dor.

Podemos identificar nessa passagem do texto escrito na década de 30 a imbricação de

---

<sup>5</sup> Horkheimer, Max. *Prefácio para a reedição*, op. cit., p.4.

<sup>6</sup> Horkheimer, Max. *Materialismo e metafísica*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, p 43.

dois elementos de grande importância no pensamento de Schopenhauer: o sofrimento – porém exposto por Horkheimer de um ponto de vista diferente de seu antecessor – e a compaixão.

Sobre o sofrimento, a posição de Horkheimer diverge de Schopenhauer devido ao primeiro não o aceitar como uma situação irremediável, sem saída; em suma, como uma verdade metafísica. O sofrimento na discussão sobre o materialismo tem como função apontar os erros cometidos pela sociedade, sempre do viés histórico, já que todo o sofrimento causado nada mais foi do que uma consequência de determinados eventos ocorridos através do tempo. O sofrimento para o Horkheimer dos anos 30 tem o papel de apontar o que deve ser alterado para proporcionar uma sociedade mais justa. Ele é o ponto de partida de toda análise que se pretenda materialista, ao passo que, para Schopenhauer, o sofrimento é inerente à vida humana: não importa o quanto nos esforcemos, o quanto lutemos pela felicidade; acima disso, o que entendemos por felicidade, nada mais é do que um eterno movimento de suprir o que nos falta momentaneamente, sem nunca ultrapassarmos a barreira que nos leva além dessa completude temporária. Por isso Schopenhauer afirma que a felicidade é negativa.

A fim de ilustrar essa relação entre os dois autores nesse momento da produção de Horkheimer, citamos a continuação da passagem do artigo *Materialismo e Metafísica*: “Todavia, enquanto o pessimismo nas correntes idealistas costuma referir-se, hoje, ao presente e ao futuro na Terra, isto é, à impossibilidade da futura felicidade universal, e costuma manifestar-se na forma de fatalismo, ou corrente de declínio, a tristeza inerente ao materialismo se relaciona com fatos do passado”<sup>7</sup>. Assim, Horkheimer deixa claro seu descontentamento em tratar o pessimismo de modo puramente metafísico quando se trata de enxergá-lo pelos olhos do materialismo. Se podemos apontar um lado positivo do sofrimento é o de nos despertar para as situações precárias dos homens em sociedade. Tal exame nos leva a explorar outro ponto já debatido por Schopenhauer, que parece ser propício a esta discussão acerca da relevância do pessimismo para uma análise materialista da sociedade: a compaixão.

Ainda que a compaixão seja discutida mais amplamente na fase final da obra de Horkheimer, entendemos que podemos encontrar sinais desse tema não só neste ponto de sua produção intelectual, mas em toda sua obra. Aqui é possível interpretar essa questão, mesmo superficialmente, do ponto de vista da compaixão para com aquele que sofre com os problemas, frutos das ações do próprio homem, no decorrer da história. A compaixão não deixa de ser, desse modo, uma peça importante na abordagem do materialismo realizada por Horkheimer,

---

<sup>7</sup> Ibid.

pois ela é um dos fatores que nos impulsiona para a análise e busca de uma solução para a situação precária vivida pelo outro.

Vale ressaltar a posição de Alfred Schmidt que caracteriza essa fase partindo de dois pontos: contra uma metafísica dogmática e contra o positivismo anti-conceitual. Especialmente no tocante à metafísica, Schmidt enfatiza o fato de Horkheimer proclamar sua impossibilidade ao mesmo tempo que no final de sua carreira a considera “a quintessência das reivindicações teológicas e racionalistas para fazer julgamentos positivos sobre um absoluto”<sup>8</sup>.

Diante da leitura de Schmidt, não consideramos essa posição de Horkheimer contraditória. Retomando a posição da Teoria Crítica, sua meta é a análise de fatos presentes buscando alternativas para a resolução dos problemas, ou seja, uma análise atual com foco no futuro. Considerando as influências marxistas, especialmente nos anos 30, nos parece ser cabível a impossibilidade da metafísica naquele momento, conforme concluiu Horkheimer, uma vez que não havia como enquadrar o pensamento metafísico nas análises das possibilidades de emancipação. Isso se mostra claramente no ensaio *Materialismo e Metafísica*, ao qual entendemos ser importante retornar para analisar a posição de Horkheimer sobre o tema.

No ensaio, Horkheimer busca eliminar qualquer intenção de ligar o pensamento materialista a uma metafísica. Ao final, tratando dos ideais perante o materialismo, afirma que mesmo considerando que pode ter êxito a realização dos ideais, o materialismo desiste de relacionar ‘aquilo que aconteceu e acontece, o único, casual e momentâneo... a uma coerência de grande valor e cheia de sentido’, como o faz a história do pensamento. Torna-se difícil, por isso, compreendê-lo a partir desta ou da metafísica em geral<sup>9</sup>.

Horkheimer exalta no texto a impossibilidade de uma leitura da tese materialista a partir da compreensão de um todo absoluto. São as ações dos homens realizadas em cada momento que constroem a dinâmica histórica, não existindo espaço, assim, para uma realidade pré-definida. Nesse sentido, entendemos que o pensador realmente nega a possibilidade da metafísica, porém diante de uma concepção do materialismo vista como herdeira da necessidade de um absoluto.

Se ao final de seus escritos Horkheimer retoma à metafísica e lhe dá fundamental importância, não podemos esquecer que estamos lidando com trinta anos de acontecimentos históricos, em que os teóricos críticos estabeleceram novos prognósticos através das observações das alterações sociais. Entenda-se que nossa intenção não é estabelecer um

---

<sup>8</sup> SCHMIDT, Alfred. *Max Horkheimer's intellectual physiognomy*. In: *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, 1993, p 28.

<sup>9</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e metafísica*, op. cit., p.58.

conformismo no pensamento do filósofo ao fim de sua produção; muito pelo contrário, concluímos que esse retorno à metafísica também é fiel aos preceitos iniciais da Teoria Crítica, uma vez que ele brota das observações e diagnósticos feitos por Horkheimer com o passar do tempo.

Nesse sentido, cabe discutir o que ocorre com o conceito de emancipação, tão visado no início da Teoria Crítica. Que a emancipação no sentido da luta de classes marxista não faz mais sentido nos anos 60, nos parece ponto pacífico. No início da carreira acadêmica de Horkheimer é certo que as possibilidades de emancipação não devem ser meros desejos ou fantasias do cientista, mas sim uma realidade observável dentro das condições que se apresentam a ele em determinado momento histórico. Não se trata, portanto, de utopia, mas de ciência, aqui, em sentido estrito, dado que a corroboração da teoria deve vir do próprio movimento social que a produz. Assim, define-se que esse movimento é dialético, uma vez que são as ações dos homens as criadoras das condições para uma possível emancipação que os impulsiona para o próprio desenvolvimento e para o desenvolvimento da sociedade como um todo.

Como é próprio da Teoria Crítica, Horkheimer não mantém uma definição estática de emancipação durante toda a sua obra. Diante desse panorama, o autor tem um entendimento de emancipação ainda no começo de seu trabalho intelectual, com derivadas consequências políticas. Posteriormente o método dialético posto na forma do materialismo histórico de influência marxista-lukacsiana de discussão sobre a razão não se apresenta mais como solução, especialmente após a análise realizada nos *Estudos sobre autoridade e família* que desemboca na aporia exposta na *Dialética do Esclarecimento*, chegando Horkheimer, junto com Adorno, até mesmo a negar qualquer potencial emancipatório em certo período. “Em face dessa aporia, crucial para a Dialética do Esclarecimento, delineiam-se as duas vertentes mais marcantes da filosofia tardia de Horkheimer: uma sustenta a aporia como insanável; outra não abandona a esperança histórica de sua resolução”<sup>10</sup>. Podemos afirmar que a esperança histórica, apesar do fracasso da razão servindo aos interesses da dominação, se mantém na retomada da teologia e do anseio religioso por Horkheimer, surgindo em um cenário em que há um crescimento da influência do pessimismo de Schopenhauer em seu pensamento. Afirmamos que, de fato, há uma mudança em relação ao método inicial: o pessimismo ganha força sobre a dialética e o materialismo histórico dos primeiros anos e é exatamente ele, de forma mais aflorada nesta

---

<sup>10</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*. Campinas: Editora da Unicamp, São Paulo: Fapesp, 2001, p. 21.



última fase, quem delineará os novos rumos de uma tentativa de emancipação com as implicações político-sociais contidas em si.

Se nos exames realizados nos anos 30 a emancipação mantém sua característica essencialmente econômica, tal qual previra Marx, é a razão como instrumento de mecanização e controle quem forçará Horkheimer a repensar o conceito. Visto que a nova função da razão é bloquear qualquer possibilidade de superação da situação social vigente, a consequência é que todas as esferas sociais se reduzem ao seu utilitarismo, como a moral e a arte. Ocorre, entretanto, que Horkheimer não afirma categoricamente o fim da razão, mas, de acordo com sua análise, a inclinação histórica mostra sua dissolução, a exemplo do que discorre Weber, resultando na perda de seu papel esclarecedor. Entretanto, enquanto ela ainda não é dissociada nas esferas da moral, da arte e da ciência e pode ser encontrada na religião que insiste em continuar no mundo moderno, ainda é possível vislumbrar a esperança futura e – por que não? – em cima disso, pensar um novo conceito de emancipação.

Isso só se dá quando Horkheimer deixa de apenas olhar com desconfiança para qualquer esperança de reconciliação dialética, decidindo por abandoná-la completamente, e mergulha no modelo da metafísica schopenhaueriana da Vontade como essência de todas as coisas; no limite, como método de investigação científica. Mais do que um impulso para a emancipação econômica das classes desfavorecidas, o pessimismo na roupagem do anseio religioso torna-se agora a única esperança para se pensar em uma libertação da situação vigente, pois o desenvolvimento de sua teoria se conclui em uma ética que traz consigo uma nova percepção de possibilidades, distintas aqui do que se via na primeira Teoria Crítica, uma vez que o decorrer histórico mostrou uma completa alteração do quadro apresentado até então, porém também vinculada à compreensão da situação humana. Do ponto de vista do materialismo e do pessimismo como motivador para mudanças, o conhecimento sobre a situação precária dos homens proporciona uma visão crítica da sociedade, objetivando a emancipação econômica dos sujeitos. Porém após a análise do momento atual, com a conclusão de que a razão não mais representa o papel que lhe devia caber, não há como afirmar quaisquer possibilidades de melhorias sociais sem cair em uma utopia. Assim, Horkheimer utiliza de um artifício de análise influenciado por essa metafísica schopenhaueriana, propondo uma possibilidade de emancipação cujo máximo alcance neste contexto será de um anseio.

Anseio de uma teologia que traz “a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é a verdade absoluta, que não é o último. Teologia é (...) a esperança de que a injustiça

que atravessa esse mundo não seja a última, que não tenha a última palavra”<sup>11</sup>. A desconfiança em relação ao método dialético causa a mudança na percepção do que se entende por emancipação. É a compreensão de seu fracasso como solução para as crises que fará Horkheimer se voltar a um método cujo núcleo investigativo é o de um anseio metafísico como possibilidade de salvação. Resta agora apenas uma promessa de que uma vida melhor virá e que todo o sofrimento visto poderá um dia ter fim.

Horkheimer justifica a necessidade desse anseio ao extremar uma questão, quando afirma que o positivismo não é capaz de desenvolver uma política moral. A instrumentalização da ciência e o papel modificado da razão não permitiram uma sociedade em que os homens pensem uns nos outros como classe, como iguais, do ponto de vista da práxis transformadora. O capitalismo tomou um rumo diverso do que previra Marx, bem como as consequências políticas de suas mudanças estruturais. Se antes a emancipação e a esfera política estavam relacionadas às alterações econômicas, agora uma possibilidade de pensá-las é através de um sentido moral: a sociedade é vista como a fraternidade entre os homens, os meios de cooperação, o conhecimento do sofrimento do outro como sendo plausível de ocorrer consigo mesmo e, principalmente, o aguardo de uma superação da situação vigente, para além do aspecto econômico. Já não se vislumbra mais, do ponto de vista materialista, uma intervenção no andamento do Estado que modificaria sua estrutura, mas também não se abandona completamente a ideia de que suas injustiças possam ser sanadas, ao menos através das relações humanas.

Reside aí a maior participação de Schopenhauer neste último Horkheimer e a verificação do pessimismo metafísico como método propriamente dito. A ética tomada do anseio religioso só é possível partindo do princípio do sofrimento como núcleo de todas as coisas; ora, até aqui, não há nenhuma alteração em relação à esperança dialética, já que esta também tem o pessimismo imbricado em si, ao menos como motivador para as alterações. Ocorre, entretanto, que Horkheimer, na fase tardia, utiliza esse pessimismo sem contar com a consequência da práxis social otimista, ou seja, o pessimismo deixa de ter um papel acessório em seu pensamento para ganhar destaque como único modelo possível de teoria, ao menos neste momento. Afinal é o pessimismo metafísico schopenhaueriano levado ao extremo como método que indica a pretensão da superação da situação vigente, já que o sofrimento como

---

<sup>11</sup>HORKHEIMER, Max. *El anhelo de lo totalmente outro – Entrevista com Helmut Gumnior (1970)*. In: *Anhelo de Justicia: teoría crítica y religión*. Edição: Juan José Sanchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 169 (tradução nossa).

fundamento da vida humana trazido por Schopenhauer, consequência da Vontade cega e incontrolável como essência do mundo, quando compreendido pelos membros da sociedade, traz à tona uma ética que não almeja ser prescritiva, mas fruto da compaixão própria de seres que sentem as dores do outro como suas<sup>12</sup>. E é nesse sentido que o pensador proclama sua filosofia como a autêntica filosofia cristã, uma vez que suas indicações remetem ao exercício da solidariedade entre os homens. Por isso o pensador pode dizer que sua ética “possui fundamento, utilidade e objetivo: em primeiro lugar mostra teoricamente o fundamento metafísico da justiça e do amor humano, e em seguida também aponta o objetivo a que estes, quando realizados com perfeição, devem conduzir”<sup>13</sup>.

Assim, o ateu Schopenhauer faz renascer no velho Horkheimer a última pretensão de afastar as injustiças sociais, ainda que essa pretensão não possa ultrapassar o limite metafísico baseado no anseio que Schopenhauer credits à religião, alcançado no uso do pessimismo como método: “Schopenhauer fundamentou filosoficamente o amor ao próximo, à criatura em geral, sem sequer tocar nas hoje questionáveis afirmações e prescrições das religiões”<sup>14</sup>.

\*\*\*

Cabe, por fim, ressaltar que o caminho em que se desenham as transformações do conceito de emancipação em Horkheimer – até mesmo no momento em que esse conceito não mais se sustenta do ponto de vista do materialismo – e a alteração de seu método de trabalho não são simples de delinear em nosso autor.

Uma característica peculiar dificulta a discussão sobre um método único em sua obra. Trata-se não só das diversas fases pelas quais o pensador passa, mas também a ausência de um método unificado que permitiria balizar cada uma dessas fases com mais propriedade. Alfred Schmidt nos chama atenção para esse ponto no texto *L’Oeuvre de Jeunesse de Horkheimer et la Naissance de la Théorie Critique*. Antes de discorrer sobre o tema do título, alerta para as dificuldades metodológicas encontradas em Horkheimer.

Isso porque diferente de outros grandes filósofos, primeiramente nosso autor não

---

<sup>12</sup> No artigo *A atualidade de Schopenhauer*, Horkheimer assim justifica a ética schopenhaueriana como produto da Vontade metafísica: “Sua doutrina é sensata, sem cair na resignação. A doutrina da vontade cega como sendo o eterno priva o mundo do fundamento equivocado e fantasioso que lhe conferia a velha metafísica. Ao expressar o negativo e conservá-lo no pensamento, ao contrário do positivismo, mostra a motivação para a solidariedade entre os homens e entre todos os seres finitos: o desamparo (HORKHEIMER, Max. *Actualidad de Schopenhauer*. In: *Anhelo de Justicia: Teoria Crítica y religión*. Edição: Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 56 – tradução nossa)”.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*. In: *Os Pensadores*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 229.

<sup>14</sup> HORKHEIMER, Max. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 12, p. 99-113. Jul.-dez. 2008, p. 29.

possui uma obra única que engloba toda a sua teoria ou, ao menos, orienta cada momento pelo qual ela passa. É típico de seu estilo os ensaios ou aforismos, fragmentos e até romances, como se constata nos seus primeiros escritos<sup>15</sup>. A própria definição de Teoria Crítica nunca foi posta numa obra específica pelo filósofo: “A Teoria Crítica nunca foi apresentada ‘em si’ pelo seu fundador, mas sempre no formato de debates (geralmente polêmicos) com outras teorias, com outras correntes intelectuais e políticas, referindo-se a cada situação social concreta”<sup>16</sup>. Tornase impossível então remeter o pensamento de Horkheimer a um conteúdo dogmático determinado.

Entretanto, devemos tratar com cuidado esse tipo de afirmação, especialmente quando levamos em conta as duras críticas feitas ao pensamento tardio de Horkheimer. Há quem assevere que a retomada da teologia é uma ruptura incompreensível na obra do autor. Habermas, por exemplo, questiona: “como se explica o disparate da filosofia tardia horkheimeriana, tal como ela se apresenta nas *Notizen* [Anotações]? Essas anotações são perpassadas por contradições”<sup>17</sup>. Sendo assim, embora exista essa dificuldade metodológica percorrendo a obra de Horkheimer, nem por isso podemos tratá-la como um apanhado de ensaios, notas e aforismos que devem ser analisados separadamente do todo. Concordamos com Mauricio Chiarello ao ressaltar que “tais contradições que crivam efetivamente essa obra fragmentária, muito além de meras contradições performativas, remetem antes a contradições que, latentes na realidade, reverberam na obra”<sup>18</sup>. Desse ponto de vista, Horkheimer não se afasta da crítica de viés histórico dos primeiros anos, mas é o próprio contexto histórico quem lhe aponta os novos caminhos por onde deve seguir sua teoria a partir de determinado ponto. Se esse curso não possui o desfecho de certo modo otimista dado pelo materialismo dos primeiros anos, também não pode ser tratado como uma jogada irresponsável do autor na ânsia de dar uma solução utópica para a sociedade estagnada que se apresentava.

Ora, sabe-se que Schopenhauer não baliza sua filosofia do ponto de vista temporal, já que tal afirmação seria contraditória à sua própria tese do mundo como conhecemos ser a representação de uma Vontade cuja essência é única e imutável. Entretanto, para Horkheimer, o fato de tomar de empréstimo de sua filosofia o papel do pessimismo não necessariamente

---

<sup>15</sup> SCHMIDT, Alfred. *L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique*. In: *The frankfurt school. Critical Assessments. Vol. II*. London: Routledge, 1994, p. 181 (tradução nossa).

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> HABERMAS, Jürgen. *Max Horkheimer: sobre a história do desenvolvimento de sua obra*. In: *Textos e contextos*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 147.

<sup>18</sup> CHIARELLO, Mauricio G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., p. 158.

exige a desqualificação do historicismo base do materialismo. A novidade do uso do pessimismo por Horkheimer em relação ao seu papel na filosofia de Schopenhauer é precisamente a aplicação da história para fundamentá-lo e fazer dele um início para repensar as possibilidades de mudanças sociais. Horkheimer, assim, une o atributo próprio do materialismo, a saber, seu aspecto histórico, com a análise sobre o sofrimento dos homens próprio do pessimismo idealista. Essa junção é a responsável por enriquecer o exame da sociedade, na medida em que é o conhecimento do sofrimento que possibilita uma última saída diante da análise da conjuntura corrente.

Defendemos assim que assumir a entrega de Horkheimer ao fatalismo de uma razão falida após a *Dialética do Esclarecimento*, ao ponto de ceder ao dogmatismo religioso por falta de um cenário de emancipação nos moldes marxistas, nos parece uma simplificação do pensamento de um autor com uma importância vital na história da filosofia do século XX. Não obstante as dificuldades metodológicas de fundamentar uma obra tão fragmentada do ponto de vista estilístico, como a de Horkheimer, a passagem que se dá entre a possibilidade de uma sociedade emancipada em termos marxistas e a esperança nostálgica baseada em uma religião como única possibilidade momentânea de salvar uma coletividade que não vê mais sentido em se superar apenas economicamente não deixa de ser uma mudança do ponto de vista do método, mas uma mudança coerente com a proposta inicial da Teoria Crítica.

## II. Schopenhauer e os primórdios da Teoria Crítica: as primeiras questões pessimistas em *Aus der Pubertät* (1914-1918)

Horkheimer teve seu primeiro contato com Schopenhauer antes mesmo do início de sua vida acadêmica. Em 1911, aos 15 anos, começou uma amizade com Friedrich Pollock que se estendeu até a morte deste, em 1970. Ambos advindos de famílias judias e instruídos para a continuação dos negócios de seus pais, durante a adolescência viajaram juntos para Bruxelas a fim de estudar francês e demais questões relativas às atividades comerciais que exerceriam no futuro.

Nessa época, Pollock já possuía uma extensa bagagem de leitura e apresentou ao amigo um livro que se mostrou decisivo para o desenvolvimento intelectual de Horkheimer<sup>19</sup>: *Os aforismos para a sabedoria de vida*. Este teria sido seu primeiro contato com a filosofia e, a partir de então, Horkheimer passou a se aprofundar na obra de Schopenhauer. Entretanto não havia ainda nenhuma intenção de seguir uma carreira universitária, visto que se mantinha a convicção, ao menos por parte de sua família, de que seus estudos estavam completamente voltados para a administração dos negócios de seu pai.

A viagem dos dois amigos, que ainda teria como destino Manchester e Londres, foi bruscamente interrompida pela eclosão da I Guerra Mundial. Assim, ambos foram obrigados a retornar a Stuttgart, onde residiam, para trabalhar nas fábricas de suas famílias, o que foi uma grande decepção para o jovem Horkheimer. Contrário à guerra, expressou sua indignação tanto pela sua situação pessoal – que compreendia o fim de uma viagem cujo crescimento intelectual lhe foi marcante – quanto pela trágica situação social trazida por ela, que observava no decorrer dos acontecimentos, colocando suas impressões através de seus primeiros escritos: o conjunto de pequenos romances que mais tarde seria publicado com o título *Aus der Pubertät*.

Ainda de forma muito subjetiva e até ingênua vemos nessas curtas narrativas personagens que refletem suas próprias angústias, um agregado de ideias cujos conteúdos trazem as desigualdades sociais, relações conflituosas entre pais e filhos, amores mal resolvidos e personagens que se compadecem das situações de seus semelhantes. Não há um pensamento esquematizado, mas a expressão de um jovem perante o mundo como ele lhe apresenta, rebelando-se contra o momento atual, protestando contra a injustiça, posicionando-se perante o sofrimento humano que conheceu através do trabalho na fábrica de sua família e na sociedade

---

<sup>19</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 24.

da época da guerra. Se ainda não há uma formulação teórica, já mostra uma atitude moral que será um recurso próprio da Teoria Crítica que se desenvolverá mais adiante<sup>20</sup>, apresentando os primeiros passos de um tema de origem schopenhaueriana: a compaixão e o sentimento de solidariedade entre os homens.

Chama a atenção que esse sentimento é expresso em situações de contraste entre as classes sociais, como pode ser observado em personagens constantes em textos como *Leonhard Steirer*, em que a personagem principal é um trabalhador de uma grande fábrica, ou *Kraft*, em que a moça de origem humilde é noiva de um industrial. Chama a atenção porque aqui ainda não havia uma posição política definida: sabe-se que Horkheimer só passou a estudar Marx com mais profundidade a partir dos anos 20, após sua ida à Universidade de Frankfurt. Sua posição política nessa fase foi formada pelos acontecimentos que vivenciou durante a I Guerra, dado que, além de suas decepções pessoais com a interrupção da viagem e o trabalho na fábrica da família, ainda presenciou as desgraças da guerra ao ser convocado para o serviço militar em 1916, atuando na assistência aos feridos. Portanto, podemos afirmar que neste período suas experiências individuais tiveram um papel marcante na construção dessa filosofia rudimentar.

Assim, rudimentar também é o cunho pessimista dessa filosofia que se apresenta sob a forma de romances. Embora as questões sociais apareçam nas descrições das situações vividas pelas personagens, ainda não se trata de pensar o sofrimento das classes menos favorecidas sob a ótica materialista, fonte da Teoria Crítica, ou seja, em seu sentido fundamental “de que não é possível mostrar ‘como as coisas são’ *senão* a partir da perspectiva de ‘como deveriam ser’<sup>21</sup> como veremos mais à frente, quando nosso filósofo estará na liderança do Instituto de Pesquisas Sociais. Por outro lado, não se pode dizer que Horkheimer se entrega a uma mera contemplação do sofrimento humano, mas sim que desenvolve uma visão trágica do mundo que, segundo John Abromeit, traz não só o desprezo pela situação momentânea, mas compaixão e amor<sup>22</sup>. Apesar da ausência de um pensamento esquematizado, de uma análise histórica acadêmica, Abromeit nos dirá ainda que Horkheimer transformou a negação do mundo constituída filosoficamente em uma crítica do “mundo como ele é” e que ele nunca renunciou a uma possibilidade de mudança<sup>23</sup>. Nessas obras de juventude se identifica algo mais próximo ao que na filosofia de Schopenhauer culminará em sua ética, consequência de uma filosofia pessimista,

---

<sup>20</sup> ORTEGA, José M. *Max Horkheimer: la teoría como teoría de la sociedad*. Prólogo. In: HORKHEIMER, M. *Ocaso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986, p. 9.

<sup>21</sup> NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p.9.

<sup>22</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 46.

<sup>23</sup> Id., p. 47

porém sem render-se a uma solução metafísica, posicionamento que manterá durante toda sua carreira. Esclareçamos aqui como se dá essa ética em Schopenhauer para, em seguida, ilustrar com os textos *Irmgard* e *Sehnsucht*, também presentes na coletânea *Aus der Pubertät* de Horkheimer, a gênese do enlace entre sofrimento e análise social sob influência schopenhaueriana.

\*\*\*

Filho de um comerciante, Arthur Schopenhauer teve sua educação voltada para a continuação dos negócios da família – curiosamente, a mesma situação pela qual passou Horkheimer. Após a morte do pai, desiste da carreira comercial que lhe foi projetada inicialmente e se dedica a uma vida de estudos. Schopenhauer, diferente da maior parte dos grandes nomes da história da filosofia, nunca teve uma efetiva carreira acadêmica, sendo famoso o episódio em que decidiu realizar uma conferência no mesmo horário em que seu contemporâneo Hegel também realizaria, resultando em uma exposição para poucos e abandono completo de uma potencial carreira acadêmica.

Nem por isso a obra de Schopenhauer teve menor importância para a história da filosofia. Sua tese de doutorado, *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, abriu caminho para aquela que seria sua maior obra, *O Mundo como Vontade e como Representação*. Nesta, o pensador aborda em profundidade o principal tema de sua filosofia: a vontade como essência do mundo aparente em que vivemos.

Schopenhauer joga com a dualidade vontade/representação, paralelo ao que Kant já havia exposto anteriormente com os conceitos de coisa-em-si e fenômeno: o mundo visível e tudo o que nele contém tem como essência essa vontade, vontade cega e livre, cuja expressão determina toda a vida aparente. Entretanto, diferente do filósofo de Königsberg, Schopenhauer indica que podemos conhecer tal essência e, através deste conhecimento, não a alterar, mas ao menos basear nossa conduta dentro do que somos enquanto sua expressão.

A percepção da coisa-em-si é possível através de uma analogia com a vontade humana: sentimos o nosso próprio corpo de maneira imediata e o consideramos um objeto distinto dos demais. E através do conhecimento da vontade particular posso afirmar que meu corpo possui uma ligação comigo mesmo não apresentada pelos outros objetos: “Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento



corporal”<sup>24</sup>. Schopenhauer conclui frisando que “O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes (...) mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes...”<sup>25</sup>. Assim, compreendendo que qualquer movimento do corpo necessariamente vem acompanhado da vontade, posso inferir que meu corpo e minha vontade são uma coisa só.

A partir desta certeza posso estender esse conhecimento para os outros corpos. Se os enxergo como representações para mim, considerá-los-ei da forma como considero meu corpo enquanto uma representação entre todas. No entanto, se ignorarmos esse aspecto, tomarei no outro apenas aquilo que lhe resta: “conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE”<sup>26</sup>. Com a exclusão de qualquer possibilidade de existir algo mais do que vontade e representação Schopenhauer pode enfim chegar a uma Vontade una, a essência de todas as coisas, cuja forma apresentada é de representação perante os indivíduos. É importante frisar a unidade da Vontade que se encontra fora das formas do princípio de razão suficiente. A Vontade enquanto essência não pode ser conhecida diretamente por nós, fenômenos subordinados àquele princípio; para chegar até ela sempre teremos que nos deparar com alguma forma de representação envolvida no processo de conhecimento. Nós apreendemos a Vontade como essência de todas as coisas por analogia à nossa própria vontade individual, ou seja, analogia à uma representação dessa Vontade essência, por sermos sujeitos limitados à temporalidade, espacialidade e causalidade. Também a apreendemos intuitivamente, a exemplo da percepção através da arte: temos o conhecimento do corpo dentro dos limites do princípio de razão suficiente, mas a maneira como se pode perceber a Vontade agindo nele é meramente intuitivo. Além disso, a Vontade de forma alguma está também sujeita às mesmas condições que nós enquanto fenômenos. Exatamente por isso não podemos conhecê-la em sua completude, mas nosso filósofo nos dá ao menos a chance de nos aproximarmos dela dentro das nossas limitações enquanto representações que somos, pelos caminhos da arte e da filosofia. Tratando-se especialmente desta última, sua função aos olhos de Schopenhauer parece ser a de trazer ao mundo fenomênico através de explicações próprias à nossa condição de representação o que captamos intuitivamente, ou seja, a Vontade agindo em nosso corpo.

Se temos a Vontade como essência de todos os seres – conclusão tirada da percepção de nossa vontade particular sobre o nosso corpo – podemos logo deduzir que ela não está

---

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p 157.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Id., p 163.

subordinada a nenhuma formalidade: ela é inteiramente livre de qualquer cadeia causal e temporalidade. Ela não sofre mudanças, pois isso só ocorre aos seus fenômenos. Assim, concluímos que a LIBERDADE é uma característica, que não pode ser contestada, inscrita na Vontade. Apenas seus fenômenos são submetidos ao princípio de razão e isso se percebe através da observação dos eventos da natureza, que sempre possuem “um fundamento do qual ele depende como consequência”<sup>27</sup>. Já a Vontade não é consequência de um fundamento, portanto, podemos denominá-la inteiramente livre.

O resultado dessa definição de liberdade é que tal conceito sempre carregará consigo um teor negativo, visto que essa liberdade é apenas a negação da necessidade, das relações de causa e consequência que regem os fenômenos, característica intrínseca só dos sujeitos que estão inscritos no princípio de razão suficiente. O fato desses sujeitos governados por relações de necessidade serem expressão dessa Vontade livre permite afirmar a conciliação de dois pontos aparentemente contraditórios. Schopenhauer assim pode denominar sua teoria como “o ponto unificador daquela grande oposição, a união da liberdade com a necessidade”<sup>28</sup>. Cada fenômeno faz parte de uma cadeia causal de fundamentos e consequências, portanto absolutamente necessários. Mas em si mesmos, enquanto manifestações da Vontade, são livres. De acordo com a Vontade o objeto poderia existir ou não, mas uma vez existente necessariamente deve seguir a série de consequências. Esta teoria terá por resultado a necessidade do caráter do homem e sua influência para a organização de uma ética proposta por nosso filósofo.

Schopenhauer nega qualquer possibilidade de uma moral prescritiva, uma vez que a Vontade sendo inteiramente livre e a essência de todas as coisas não pode sofrer qualquer influência. Ora, uma moral prescritiva implica regras que devem ser seguidas para a definição de uma ética e algo inscrito nas formas do princípio de razão suficiente não poderia orientar o que está fora, o que não está subordinado a qualquer rede causal. Tal possibilidade seria inteiramente contraditória. Mais ainda, à primeira vista, não seria concebível pensar sequer na construção de uma teoria sobre esse tema, pois tudo já teria sido definido pela Vontade; só poderíamos aceitar o que foi imposto por ela e se encontra na série de causas e efeitos conhecida por nós pelo princípio de razão suficiente. Mas não é o que ocorre: embora para Schopenhauer a virtude não possa ser ensinada e tenhamos um caráter definido por toda a vida pela Vontade,

---

<sup>27</sup> Id., p 371.

<sup>28</sup> Id., p 372.

existe uma possibilidade para o indivíduo agir da melhor maneira possível frente a uma situação que naturalmente teria sua ação conduzida para um lado não desejável. Esta possibilidade é a superioridade do conhecimento sobre o agir.

À situação que impele o homem a agir, Schopenhauer dá o nome de motivo, porém sempre afirmando que a essência do homem jamais pode ser alterada através de uma ação exterior. Ele pode decidir como deve agir perante os motivos que lhes são apresentados, por meio do conhecimento de sua natureza, mas nunca será capaz de alterar sua própria Vontade. Desse modo, o conhecimento é quem dita as regras para a melhor ação, conhecimento esse que vem do exterior. Entretanto, agir melhor não significa modificar o que ele já é. A Vontade continua soberana e mesmo a superioridade do conhecimento sobre o agir está atrelada a cadeia de causas e consequências a que está ligado todo o fenômeno ou representação.

Todo indivíduo possui seu caráter inalterável: sua vontade o define, cada homem é o seu próprio querer e não são as condições impostas que o moldam. É interessante notar a inversão de valores proposta por Schopenhauer. Enquanto a tradição dizia que o homem nasce sem um feitiço moral e o adquiria no decorrer da vida, este autor prega exatamente o contrário ao afirmar que o homem já nasce com o seu caráter determinado e apenas o conhece cada vez melhor durante sua jornada: “Ele se CONHECE, portanto, em consequência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, QUERER em consequência e em conformidade ao seu conhecer”<sup>29</sup>. Ora, se aceitasse a visão de caráter de seus anteriores, Schopenhauer entraria em contradição com seu próprio pensamento, pois estaria admitindo que o homem tem liberdade para decidir ser uma coisa ou outra, ser livre para querer. Como já foi mostrado até aqui, tal afirmação seria inconcebível.

Desse modo, o homem não pode mudar seu caráter ou a sua essência. Ele está predestinado a ser e a querer aquilo que a Vontade deseja manifestar nele. Mas aceitando isso cairíamos no risco de ver o homem isento de qualquer responsabilidade pelas suas ações, já que tudo é definido pela Vontade<sup>30</sup>. Não teríamos como pensar uma ética dentro da filosofia de Schopenhauer. Para se furtar de tal isenção, cabe introduzir a questão do conhecimento para a

---

<sup>29</sup> Ibid., p 379.

<sup>30</sup> A isenção da responsabilidade no sentido exposto aqui significaria fazer do homem um mero agente passivo da Vontade. Ora, se a Vontade é soberana e o sujeito não tem qualquer controle sobre as atitudes advindas dela, se poderia concluir antecipadamente e erroneamente que as consequências de quaisquer atos praticados por ele são justificáveis e, do ponto de vista da sociedade, perdoáveis. Mas apesar do poder da Vontade sobre o sujeito, existe um campo onde este pode agir eticamente.

melhor ação perante os motivos que se apresentam.

Reafirmamos que o homem nunca poderá mudar o seu caráter. No entanto, com o passar do tempo conhece suas inclinações e age por outro caminho, mas sempre querendo o mesmo. Em outras palavras, sua vontade não muda. O que ele pode alterar em sua conduta é como agir de modo a satisfazer esta vontade por outros meios ou até não a satisfazer em casos extremos. O fato é que seu querer é inalterável, independentemente do conhecimento acerca do seu próprio caráter: sua única alternativa é aprender sobre ele para então decidir suas ações orientadas pelos motivos. Assim, vemos que o essencial na ética de Schopenhauer é a possibilidade da mudança da ação e não da condição do indivíduo. Com o avançar do conhecimento sobre sua própria essência o homem é capaz de criar um comportamento ético e sofrer o mínimo possível com suas escolhas. Ao aprendizado total da própria individualidade Schopenhauer dá o nome de caráter adquirido. Quando o sujeito se conhece por inteiro, percebe seus pontos fortes e fracos, consegue guiar suas ações adequadamente, de acordo com suas características. Não mais titubeia ao definir suas atitudes, pois enxerga com clareza seu rumo. Também se decepciona menos, já que com o conhecimento que tem de si acaba por não tentar aquilo que sabe ser uma dificuldade.

O ponto desconfortável no tema da decisão de suas próprias ações é a questão da liberdade exclusiva do sujeito na filosofia de Schopenhauer. O homem como mera representação da Vontade não pode ter liberdade alguma. Ele sempre estará preso à cadeia de causas e consequências. Como então pensar uma liberdade de ação, se ele nada mais pode fazer do que seguir o curso do mundo? Janaway levanta esta questão e mostra um duplo pensamento do filósofo: argumentos a favor do determinismo e uma distinção entre diferentes sentidos de liberdade<sup>31</sup>. Se tomarmos o fato que não podemos mudar nosso querer, temos uma filosofia determinista, sem dúvida. Entretanto, há uma forte questão do agir de acordo com o conhecimento de nossa essência.

Ao que parece há uma linha tênue que separa a teoria do pensador alemão e a teoria do determinismo total: o que se aplica ao assunto do livro IV de *O Mundo como Vontade e como Representação* é uma certa liberdade de ação quando já se tem certeza do que é sua vontade, ou seja, admitindo o caráter adquirido. Não se trata de liberdade do querer, mas de

---

<sup>31</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 113.

conhecer sua essência, saber o que esperar dela para então tomar uma decisão sobre como agir. Seu querer é determinado sim, mas suas ações podem ser alteradas e diferem daqueles nos quais o conhecimento de suas próprias essências são escassos e agem irrefletidamente, sem um método, tendo como consequências maiores decepções e sofrimentos. Por exemplo, posso querer vingar-me de alguém que me fez mal cometendo um assassinato e minha vontade tende para isso. Mas analisando as consequências que esse meu ato terá – prisão, sofrimento de pessoas próximas a mim e ao sujeito, etc. – desisto de executar a ação. Reprimo minha vontade de certo modo, não ajo da maneira que ela exige e tenho alguma liberdade dentro do que está submetido ao princípio de razão suficiente. Desse modo, nada nem ninguém conseguiria fazer com que eu mudasse meu desejo de vingança apenas mostrando que isso é errado do ponto de vista moral. Apenas outras condições externas fizeram com que eu mudasse minha atitude, mas minha vontade permanece. *Velle non discitur*, como nos repete diversas vezes Schopenhauer durante o livro IV<sup>32</sup>.

Aprendemos assim que conhecimento e vontade são conceitos fundamentais na ética de Schopenhauer, pois é justamente a imbricação de ambos que a tornará possível. Mais ainda, é o que determinará o grau de sofrimento do homem. Também são indispensáveis para estabelecer uma posterior ligação entre a consequência dessa imbricação e o papel da compaixão no pensamento de Horkheimer. Conforme já exposto sobre a Vontade, ela é livre e sua essência jamais poderá ser alterada. O homem busca todo o tempo a satisfação dessa Vontade e não mede esforços para alcançar seu fim. A vida se torna assim um decorrer de ações que só realizam o suprimento de faltas, “pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito”<sup>33</sup>. O sofrimento é justamente a impossibilidade de atender essa Vontade que nunca está satisfeita, portanto a felicidade para Schopenhauer é sempre negativa. No limite, o homem está apto, no máximo, a alcançar um estado neutro entre o sofrimento extremo e a utópica

---

<sup>32</sup> Não só na ética schopenhaueriana, mas no conjunto de seu pensamento, apresenta-se o papel da filosofia como sendo puramente contemplativo. Vê-se uma crítica à forma histórica de filosofar, possivelmente direcionada à Hegel, em que se resolve todo o pensamento em um absoluto a que se chega através do desenvolvimento desse mesmo pensamento no tempo. Para Schopenhauer, a Vontade não pode ser vista como possuidora de um antes e depois, de um vir-a-ser em termos hegelianos, porque sua existência só pode ser concebida fora de tempo e espaço e não há regras ou preceitos que a guiem ou venham a guiá-la. Daí a impossibilidade de alterá-la também do ponto de vista ético: ela fatalmente agirá nas ações dos homens, mas a superioridade do conhecimento sobre a ação – ambas inscritas dentro do princípio de razão suficiente, portanto em âmbito teórico diferente do que se encontra a Vontade – pode sempre guiar ou alterar a conduta humana, mas nunca o seu caráter, pois esse é imutável, uma vez que é o querer como expressão da Vontade imutável.

<sup>33</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p 399.

felicidade positiva.

Há de destacar neste ponto a posição de Schopenhauer sobre a proporcionalidade entre conhecimento e sofrimento: para o filósofo quanto mais o homem conhece, mais ele sofre. Essa constatação se dá à medida que o indivíduo reconhece a identidade da Vontade em todos os seus fenômenos e já não distingue seus sofrimentos dos sofrimentos alheios. Toma todas as dores como se fossem suas, uma vez que alcançou um grau de conhecimento que lhe faz enxergar a semelhança da expressão da Vontade no próximo. Ao vislumbrar tal semelhança vislumbra também o sofrimento, consequência da busca interminável da impossível satisfação completa da Vontade em todos os viventes.

Alcançando tal grau de conhecimento o homem se vê em igualdade com os outros seres. O sofrimento deixa de ser egoísta. Não se trata mais de conservar seu bem-estar enquanto indivíduo, mas de perceber que todos têm a mesma Vontade como origem de suas dores. Ao mesmo tempo em que o conhecimento dá ao homem a dimensão maior e real do poder da Vontade sobre o fenômeno, ele traz consigo a partir da compreensão de seu próprio sofrimento e colocando as dores alheias no mesmo patamar que as suas, o sentimento de compaixão, o desejo de sanar o sofrimento do outro.

\*\*\*

Nos escritos iniciais de Horkheimer podemos verificar o posicionamento schopenhaueriano de conhecimento e compaixão na forma do romance *Irmgard*. Quase como uma alegoria da exposição sobre a caridade constante no livro IV de *O Mundo como Vontade e como Representação*, a jovem de 19 anos, filha de uma família rica, tinha em si o amor: não o amor ardente por um rapaz, nem o amor contemplativo pela humanidade, mas o amor irracional por todos aqueles que ela vira sofrer<sup>34</sup>. Todos os seus bons sentimentos eram abafados pelas convenções burguesas, tornando-a cada vez mais infeliz por não dispor de meios de aliviar o sofrimento dos mais necessitados, como moradores de rua, empregadas domésticas maltratadas por seus patrões, pessoas miseráveis com seus empregos de fome. Começa então a refletir sobre a vida abundante de parte das pessoas e por qual motivo elas não utilizam essa abundância para amenizar a falta alheia. Irrompe em uma crise de consciência, envergonhando-

---

<sup>34</sup> HORKHEIMER, Max. *Irmgard*. In: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*. Gesammelte Schriften Band 1. Frankfurt an Main: Fischer, 1988, pp. 130-135.

se de sua conjuntura, suas roupas, seus luxos.

Após analisar toda essa situação, Irmgard foge da casa dos pais. Na rua conhece um homem muito pobre e doente, que, com sua família, mora em um local humilde. Ao tentar ajudá-lo, levando-o para casa, a filha do homem e seu marido a expulsam com brutalidade. Sem rumo, procura um novo lugar para viver e encontra uma espécie de cortiço, onde começa a cuidar de uma viúva doente e seus filhos. Agradecidos, a consideram um anjo.

Em um período de internação em um hospital devido a uma doença que adquiriu por tomar uma forte chuva, a moça – além de observar outras pessoas em situação de extrema vulnerabilidade, convivendo com outras faces do sofrimento humano – conhece um rapaz que, como ela, também vem de uma família rica, mas abandonou tudo por amor a uma jovem que depois o traiu. A partir de então sua vida se tornou um fardo e Irmgard, após ouvir sua história, mais uma vez trouxe à tona seu sentimento de solidariedade com aqueles que sofrem e prometeu devolver-lhe toda a alegria. Tornaram-se amigos, se apaixonaram e, ao saírem do hospital, foram viver juntos em um pequeno apartamento, que Irmgard sustentava costurando e passando roupas para fora.

Segue assim a vida de Irmgard, até que a doença de seu parceiro o leva à morte. Desesperada, sem ter como pagar o apartamento, volta à casa da viúva a quem ela auxiliou uma vez, encontrando-a, junto com as crianças, em uma situação deplorável. Sem conseguir trabalho para ajudá-los novamente, pensando que aquelas pessoas depositavam nela as suas últimas esperanças, decide se prostituir para levar dinheiro para a família. Um dia, enquanto vivia nessa rotina, é abordada por um policial e levada para a prisão. Lá morre quando seu filho, fruto de sua relação com um cliente, nasce. Seus pais se envergonham quando descobrem a nova vida que a filha levava. Todos aqueles antes ajudados por ela a criticam e desprezam. Mas seu desejo havia se realizado: todo o amor que ela tinha pela humanidade não foi um mero sonho e ela foi um anjo para o povo.

Nesse percurso verificamos algumas referências na conduta da jovem Irmgard que se mostram paralelas às questões tratadas por Schopenhauer na exposição do livro IV de *O Mundo como Vontade e como Representação*. Para o filósofo, o homem, cujo conhecimento proporcionou a certeza da Vontade como essência do sofrimento de todos os seres, é capaz de compreender o que é justo<sup>35</sup>: “Portanto, não infligirá sofrimento a outrem para aumentar o

---

<sup>35</sup> Para Schopenhauer o conceito de justiça deve ser entendido como negação de injustiça, já que a injustiça é a afirmação da minha vontade sobre a vontade alheia, por pura e simples necessidade de impor minha própria vontade. Assim, recusar-se a ajudar alguém em situação de necessidade tendo condições para tal não pode ser

próprio bem-estar, vale dizer, não cometerá crimes, e respeitará o direito e a propriedade alheios”<sup>36</sup>. Mais ainda, examinando a fundo essa noção de justiça, pode se sentir compelido a não afirmar sua própria vontade, colocando-se à disposição de outrem:

O grau supremo dessa justiça de disposição (...) vai tão longe que a pessoa pode até questionar o próprio direito à propriedade herdada e assim desejar manter o seu corpo apenas com as próprias forças, espirituais ou físicas, sentindo todo serviço prestado por outros, todo luxo como uma repressão, inclusive podendo entregar-se por fim à pobreza voluntária<sup>37</sup>.

Como Irmgard que, após refletir sobre sua condição privilegiada, envergonha-se de si própria e abandona sua antiga vida, buscando manter-se com simplicidade, morando em locais humildes e lidando com pessoas carentes.

Isso porque o indivíduo que chegou a esse grau de abnegação de si reconhece que o *principium individuationis*, aquele guiado pelo princípio de razão suficiente, “a forma do fenômeno, não mais o enreda tão firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu”<sup>38</sup>. Isto é, ele percebe que o mundo não é puramente sua disposição no tempo e espaço como sujeito único, mas que todos padecem dos mesmos males, estabelecendo uma diferença menor entre si mesmo e os outros. Percebe que a Vontade é essência de todas as coisas e, por compreendê-lo, não ousa causar mal algum a outros seres, humanos ou mesmo animais. Sua visão se estende a ponto de não mais suportar as mazelas de outrem: ao indivíduo que chegou a esse ponto, Schopenhauer diz que já não lhe apresenta a ilusão do *principium individuationis*. Livrar-se dessa ilusão e praticar atos de amor ao próximo são a mesma coisa e é esse conhecimento da situação humana que terá como consequência tais práticas.

Se Irmgard reconheceu a situação humana para além de sua individualidade, foi mais longe sobrepondo o bem-estar alheio ao seu próprio. “Em tal caso, o caráter que alcançou a bondade suprema e a nobreza de caráter perfeita sacrifica inteiramente seu bem-estar e sua vida em favor do bem-estar de muitos outros”<sup>39</sup> e, no caso de nossa personagem, sacrificando seu conforto para ajudar os mais pobres. Assim, sendo o sofrimento a essência da vida, como já exposto, resta a quem se coloca nessa situação apenas a redução do sofrimento maior, nunca trazendo um bem positivo. Causa apenas o alívio de um sumo mal, alívio que só pode ser obtido

---

considerado um ato de injustiça, embora seja um ato cruel, pois não tento impor minha vontade, apenas me recuso a negá-la. A justiça é a negação, de minha parte, da afirmação da vontade do outro sobre mim, que, por sua vez, tenta negar minha vontade; portanto, negação da negação (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*, op. cit., p. 435).

<sup>36</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*, op. cit., p. 471.

<sup>37</sup> Id., p. 472.

<sup>38</sup> Id., p. 473.

<sup>39</sup> Id., p. 477.



a partir do conhecimento do sofrimento do outro, comparando ao seu e colocando-se no lugar dele. Esse amor puro por outrem, que não visa à saciedade do próprio sofrimento, é o que Schopenhauer considera como caridade.

É possível afirmar, ao menos nesse romance, que Irmgard teria algumas características do modelo da ascese schopenhaueriana. Nas atitudes da moça existem os momentos de reflexão e negação de sua própria felicidade, embora não se mostre na personagem um conhecimento objetivo que a levaria a uma repulsa à essência da vida, como no asceta apresentado por Schopenhauer. Podemos afirmar que o caminho trilhado por Horkheimer exalta a virtude da personagem – mesmo que os meios de expressão dessa virtude pudessem ser condenados pela sociedade, como ocorre no momento em que os pais se envergonham da conduta da filha – e um princípio ainda muito elementar de discussão acerca de diferença de classes, já que Irmgard tem uma vida tipicamente burguesa e busca entender como se dá a rotina das classes menos privilegiadas, tentando sanar sua amargura. De todo modo, tal qual no asceta, não se vê no comportamento da personagem nenhum sinal de renúncia às dificuldades que lhe apresentam, já que ela vai até o limite – sua própria morte – para ajudar seus semelhantes.

Já no romance *Sehnsucht* é justamente o surgimento desse desejo de ajudar os semelhantes que afasta a personagem principal de uma vida de contemplação, mostrando uma crítica a mera apreciação do sofrimento alheio sem qualquer tentativa de aliviá-lo, o que revela um Horkheimer já envolvido com uma crítica à resignação à situação vigente, aqui compreendida como o período da I Guerra, em que concorda com as críticas de Schopenhauer aos sistemas metafísicos ou filosofias da história, como as de Leibniz ou Hegel, que justificam o status quo como desejável, racional ou necessário. Por outro lado, também não se trata de atribuir o status de princípio metafísico a toda negatividade do mundo<sup>40</sup>. É nesse sentido que já podemos identificar, ainda como esboço, a imbricação entre o sofrimento e a possibilidade de superação, algo que será desenvolvido em sua fase universitária quando entrará em cena seus estudos sobre o materialismo, que estarão plenamente sólidos.

Em *Sehnsucht*, a personagem inicia sua jornada em um estado de pura contemplação, em uma rotina que engloba reflexões enquanto está sentado, observando o mar. Tais reflexões o instigam ao desejo de fugir das pessoas simples, dos pequenos problemas da vida cotidiana, dos hábitos, das tradições, e a passar a conviver com pessoas mais nobres, com o objetivo de

---

<sup>40</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 47.

buscar uma felicidade superior<sup>41</sup>. Não quer mais viver em seu povoado, assim sai pelo mundo buscando algo que preenchesse um anseio por coisas maiores, que nem mesmo ele sabia distinguir o que eram.

No verão conheceu uma garota, mais uma vez retratada como membro de uma família burguesa, cuja única preparação que havia recebido da família era para o casamento. Infeliz com sua situação, a jovem Helene decidiu se unir ao rapaz após se identificar com todas as aflições que o envolvia. Fugiu com ele e tiveram um filho juntos tempos depois.

Porém nem mesmo a vida familiar foi suficiente para satisfazer a falta que o jovem sentia. Pediu para que Helene escolhesse entre ele e o bebê, pois, para que eles pudessem ter uma vida superior, teriam que dedicar todo o amor um para o outro. A jovem não aceitou e ele fugiu sozinho e mais infeliz, implorando pelo fim daquela vida vazia. Nessa fuga conheceu um advogado que se tornou seu amigo. Contou a ele toda sua angústia, seu repúdio à vida cotidiana. O novo amigo prometeu ajudá-lo.

Mostrando o exemplo de um homem que foi condenado a vários anos de prisão por roubo, fala-lhe sobre a falta de liberdade que ele terá e o quão terrível é sua situação. Indiferente, o homem apenas diz que ele é o responsável pela sua própria desgraça, que não deveria ter praticado um ato ilegal. O advogado então mostra as injustiças as quais o condenado estava exposto, dizendo que seu interlocutor faria o mesmo se visse seus familiares passando fome e que é necessário ficar na vida real, lutando contra as injustiças, ao invés de buscar uma vida suprassensível. O rapaz está procurando uma mudança que lhe é desconhecida e enxerga apenas o seu próprio eu, sem satisfazer sua vontade de vida. Só através da compreensão das dores humanas, ajudando cada ser que sofre, sem julgar o tamanho de seu sofrimento, ele se sentirá completo, pois se esquecerá de si mesmo.

Desse modo, a carência que o jovem não era capaz de suprir está precisamente no sentimento de compaixão, base da ética schopenhaueriana. Há de se considerar que o “esquecer-se de si mesmo”, sugerido pelo amigo, traz consigo uma das possíveis interpretações da noção de ascese, aquela que defenderemos a frente ser próxima do posicionamento de Horkheimer. O sentimento ascético que não torna a personagem um ser meramente contemplativo, que, além de negar sua vontade individual, compreende a Vontade como essência de todo ser vivo e, posteriormente, compreende também os meios de a negar. No entanto, negar sua vontade não deve significar a impossibilidade de alteração da realidade ao redor – este, um posicionamento

---

<sup>41</sup> HORKHEIMER, Max. *Sehnsucht*. In: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*. Gesammelte Schriften Band 1. Frankfurt an Main: Fischer, 1988, pp. 135-141.

que Horkheimer tecerá críticas em sua fase tardia, já que levanta uma questão que lhe é cara, a saber, o problema da identidade, visto que essa postura do asceta que se recolhe em si mesmo, fechando-se para o mundo ao redor, conceitualmente alcança a identidade entre representação e Vontade, considerada pelo autor uma contradição na doutrina de Schopenhauer. Além de encerrar perspectivas de mudanças do cenário vigente, já que o sujeito não utilizará na sua prática o conhecimento adquirido sobre a Vontade como essência do mundo: a expressão aqui é de um sentimento de completude que reside na capacidade de minimizar o mal alheio. Entretanto, diferente de Irmgard que não cogita buscar o preenchimento de si mesma em nada além das situações que observa, mesmo que a forma de aliviar o sofrimento do outro tenha como consequência o fim de sua própria vida, o tema da fuga para uma existência superior é abordado de modo depreciativo, dado que a solução para a infelicidade da personagem só pode estar na sua entrega à busca pela felicidade do outro.

Percebe-se assim que, embora já sejam encontradas semelhanças significativas com a doutrina de Schopenhauer, que assume o sofrimento como algo inerente ao ser humano, nem por isso Horkheimer propõe respostas metafísicas para a origem desse sofrimento. Primeiro, porque se aventa a possibilidade de sanar os tormentos do próximo através de atos de caridade, algo que não acontece para Schopenhauer. A generosidade que emerge do conhecimento da situação fatalista em que se encontra o homem pode aliviar o sofrimento do outro, porém, justamente pelo caráter metafísico que envolve a origem dos males que padecem todos os seres vivos, tal sofrimento não encontra um fim: que ele esteja lá é inegável. Que não possa ser jamais aniquilado devido a uma característica intransponível que lhe é peculiar, é algo que o jovem Horkheimer já mostra como inaceitável desde o início. Através de seus romances, ele transforma o sentimento de compaixão apreendido nessa mesma ética schopenhaueriana em ponto de partida para mudanças sociais, ao utilizar esse sentimento como motor para solucionar a aflição de seus iguais.

Nesse aspecto, vale notar a importância que o conceito *Sehnsucht* ganha já nas obras de juventude de Horkheimer. A expressão será retomada ao final de sua carreira com a noção de *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, “o anseio pelo inteiramente outro”, quando repensará as novas relações entre indivíduos e história<sup>42</sup>. Isso porque esse anseio está ligado, ao mesmo tempo, a uma situação de nostalgia a uma época de felicidade passada e esperança futura de que essa felicidade retornará. Essa conexão entre nostalgia e esperança traz para o presente

---

<sup>42</sup> MIGGIANO, Patrizia. W. *Influenze schopenhaueriane nella Sehnsucht del giovane Horkheimer*. In: **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**. Santa Maria, Vol. 8, nº 1, p. 84-115. 1º semestre de 2017, p. 97.

um sentimento de insatisfação que só poderá ser alterado se colocado em prática nas ações que contribuam para mudanças. No entanto, particularmente nos textos de *Aus der Pubertät*, pode-se dizer que o termo *Sehnsucht* tem uma conotação que projeta no futuro um desejo de felicidade e emancipação; mas o teor deste conceito ainda não contém o tema materialista que será adotado mais tarde. Ademais, não engloba neste momento necessariamente uma nostalgia que se mostrará nos seus trabalhos posteriores, nostalgia essa que possuirá conotação religiosa, que resgatará a esperança de uma vida melhor proporcionada pela fé presente nas religiões, a crença de que algo superior ao que temos hoje pode acontecer. Não se tratará, como veremos adiante, de uma solução metafísica para os males do mundo, mas a retomada da motivação pelo agir melhor presente especialmente no cristianismo. Ainda não se vê uma tentativa de diagnóstico de época propriamente dita que justificaria esse sentimento religioso, mas uma melancolia<sup>43</sup>, fruto das observações das personagens acerca da realidade. O que ocorre é que essa melancolia se transforma em visão crítica do mundo, que tem como consequência as ações dos indivíduos com vistas às mudanças.

A visão crítica aliada a melancolia é o que a afasta do mero conformismo. Outro autor que tratou desse tema como fator essencial no âmbito de um pensamento de esquerda foi Walter Benjamin. Para ele, apenas a esperança sem esse impulso melancólico crítico, “ficava relegada a um horizonte distante, onde podia ser enxergado o seu brilho messiânico, porém não funcionava como mola impulsionadora para a paciente realização das tarefas políticas do dia-a-dia”<sup>44</sup>. Apesar das inúmeras críticas que recebeu por conta desse raciocínio de viés pessimista, oposto ao otimismo que se entendia como essencial para conduzir as lutas sociais, o autor afirmava que a melancolia

precisava ser de um tipo especial, para excluir o risco do efeito paralisador da *acedia* e para se combinar com o impulso ativo, transformador, do rebelde radical, do lutador. Precisava ser uma melancolia na qual reaparecia o elemento desaparecido da acepção original do termo: a *cólera*, a indignação dos justos<sup>45</sup>.

Um otimismo vazio ou, melhor dizendo, acrítico, dominado pelo entusiasmo dos atos revolucionários, mas sem uma condução racional – que seria fornecida pela melancolia não conformista – não se colocava “em sintonia com as exigências de ‘vingança’ das classes sociais tradicionalmente exploradas, estimulando-as em seus movimentos contestadores”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 116.

<sup>45</sup> Id., p. 119.

<sup>46</sup> Ibid.

Olgária Matos, em seu *Os arcanos do inteiramente outro*, toma de empréstimo essa ideia benjaminiana de “melancolia de esquerda” para afirmar que a Teoria Crítica se apropria desse conceito nos seus diagnósticos históricos ao invés do conceito de pessimismo, pois este “significaria a recaída em uma forma do dogmatismo, de *ontologia*”<sup>47</sup>. Ora, embora a definição de pessimismo possa de fato trazer a ideia de uma condição dada e inalterável a depender da ótica em que é analisada, defendemos que Horkheimer, em escritos futuros, ao se apropriar completamente desse conceito através da filosofia de Schopenhauer, agrega outros elementos que trarão um dinamismo crítico a uma filosofia que à primeira vista se mostra determinista. Como exemplo vemos a própria nostalgia, que está totalmente atrelada ao sentimento religioso, fruto do pensamento schopenhaueriano, e terá um papel decisivo para a condução da dita “ação melhor”.

Diante disso, podemos afirmar que o sofrimento visto na fase pré-acadêmica de Horkheimer será complementado com o pessimismo próprio do materialismo, que tomará forma a partir de sua ida a Universidade de Frankfurt. Pessimismo esse que sofrerá alterações de análise no decorrer histórico. Em seu artigo, Patrizia Miggiano ainda dirá que essa primeira inclinação ao anseio nos permitirá compreender as articulações posteriores no trabalho de Horkheimer: através do sofrimento será inaugurada uma reflexão sobre o humano; a dor será uma forma de rejeição à ordem dominante<sup>48</sup>. Veremos como se dará essa transposição do pessimismo com uma característica muito próxima da romântica para o pessimismo interligado àquele presente nas leituras que Horkheimer fará durante sua permanência em Frankfurt.

---

<sup>47</sup> MATOS, Olgária C. F.. *Os arcanos do inteiramente outro*, op. cit., p. 20.

<sup>48</sup> MIGGIANO, Patrizia. W. *Influenze schopenhaueriane nella Sehnsucht del giovane Horkheimer*, op. cit., p. 97.

### III. O pessimismo entre Schopenhauer e o materialismo interdisciplinar – a construção da Teoria Crítica

A reflexão sobre o ser humano e a rejeição à ordem dominante serão motivos que levarão Horkheimer a optar pela ida à universidade: percebeu que o melhor caminho para exercer seus ideais políticos era se dedicar a um rigoroso estudo dos fatores sociais, psicológicos e econômicos que culminaram na catástrofe que foi a primeira grande guerra<sup>49</sup>. Horkheimer possivelmente teve seu primeiro contato com a teoria marxista através da revista *Die Aktion*: a princípio, o que o levou a essa leitura foi seu interesse pela arte expressionista, já que as artes de vanguarda eram o foco da revista. Com o fim da guerra, porém, ela tomou um rumo estritamente político, com a publicação de textos de revolucionários russos. No decorrer do curso que a revista tomava, o futuro membro do *Institut für Sozialforschung* já desconfiava da possibilidade de ocorrer uma verdadeira revolução socialista.

Com o amigo Pollock, também estudante da Universidade de Frankfurt, Horkheimer conheceu Felix Weil, filho de um rico comerciante de cereais radicado na Argentina, que, com sua fortuna, pôde custear os eventos organizados pelo filho na Alemanha. Weil, como tantos outros estudantes do período, foi influenciado pelos debates em voga acerca do regime socialista e as consequências do pós-guerra. Muito do pensamento marxista foi retomado: em especial, o significado dos termos teoria e prática, que, no pensamento marxista, tinham como pressuposto uma relação dialética. As ações deveriam ser guiadas pela teoria, caminhando juntas dentro do processo, com vistas a alcançar um regime que se pretendia igualitário.

Contudo, esse cenário não foi visto após o fim da Primeira Guerra. Como descreve resumidamente Martin Jay:

O tanto que esse objetivo era realmente problemático tornou-se cada vez mais claro nos anos do pós-guerra, quando, pela primeira vez, houve governos socialistas no poder. A liderança soviética viu sua tarefa mais em termos de sobrevivência que de realização de metas socialistas (...). Partindo de uma perspectiva muito diferente, a liderança socialista da República de Weimar também entendia que sua meta mais imperiosa era a sobrevivência do novo governo, e não a implementação do socialismo (...). A cisão que dividiu o movimento operário na República de Weimar entre um Partido Comunista bolchevizado (o KPD) e um Partido Socialista não revolucionário (o SPD), foi um espetáculo deplorável para os que ainda sustentavam a pureza da teoria marxista (...)<sup>50</sup>.

Foi nesse contexto que surgiu a ideia de fundar um grupo independente que pudesse

---

<sup>49</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 51.

<sup>50</sup> JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 40.

discutir os rumos tomados pelos governos vigentes. O idealizador de um instituto que buscava a renovação dos conceitos marxistas através de investigações sociais foi o próprio Weil, cuja confortável situação financeira herdada de sua família foi determinante para o sucesso do instituto como órgão independente de partidos ou universidades, ainda que o mentor do futuro Instituto para Pesquisas Sociais tenha se afastado logo, devido a divergências na condução das análises.

Tal fato não ocorreu apenas com Felix Weil, mas também com o primeiro diretor do Instituto, Carl Grünberg. Ainda que almejassem a independência total do instituto, Weil e os dois amigos que abraçaram a ideia, Pollock e Horkheimer, o associaram à Universidade de Frankfurt. Para tanto, havia a necessidade de indicar um diretor que possuísse uma cátedra como professor universitário. O grupo, com membros ainda muito jovens que não cumpriam o requisito, indicou assim o professor de Direito e Ciências Políticas da Universidade de Viena, Carl Grünberg. Desse modo, nascia oficialmente no dia 3 de fevereiro de 1923 o *Institut für Sozialforschung*.

No entanto, a meta do Instituto não era uma mera retomada dos conceitos marxistas; tal medida nada mais significaria do que acatar uma ideia dada em determinado momento histórico, que definitivamente não cabia àquele contexto, já que não traria algo novo para os debates sobre as possibilidades de avanços no regime socialista. O que os então estudantes universitários absorvem de Marx é justamente sua dinâmica teórica: tal qual esta última vê as possibilidades de emancipação na própria lógica do nascente sistema capitalista, ou seja, enxerga que essas possibilidades já estão dadas na situação, faltando apenas a prática que as trará à realidade, a Teoria Crítica buscava essas mesmas possibilidades na análise dos acontecimentos de sua atualidade,

(...) a função da Teoria Crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma<sup>51</sup>.

Assim, não se tratava apenas de circunscrever os fatos observados, readquirir juízos sem considerar o contexto da época ou idealizar uma sociedade utópica, mas de ponderar sobre os avanços que já estão inscritos na realidade atual, mirando a busca por uma mudança social das classes dominadas.

O Instituto teve sua fase de maior produtividade sob o comando de Horkheimer, cuja

---

<sup>51</sup> HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e Teoria Crítica*. Trad. Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 136.

ascensão ocorreu em 1930, três anos após a renúncia de Grünberg, devido a problemas de saúde. Diferente do diretor anterior, marxista convicto, Horkheimer procurou fundamentar a análise que seria realizada pelo Instituto daí por diante na história de uma filosofia social:

A filosofia social, tal como Horkheimer a via, não seria uma única *Wissenschaft* [ciência] em busca da verdade imutável. Antes, deveria ser entendida como uma teoria materialista, enriquecida e complementada pelo trabalho empírico, do mesmo modo que a filosofia natural tinha uma relação dialética com disciplinas científicas distintas. Assim, o Instituto continuaria a diversificar suas energias, sem perder de vista as metas sintéticas, interdisciplinares<sup>52</sup>.

Nesse sentido, cabe analisar como o agora diretor do Instituto incorpora uma teoria materialista por meio de um exame social do desenvolvimento da filosofia moderna; ainda, quais são as raízes dessa interpretação. Antes mesmo de sua ascensão como diretor, Horkheimer já se dedicava a análises mais profundas sobre a sociedade, através de uma leitura materialista de sua época, o que motivou diversos aspectos metodológicos reconhecidos posteriormente nas publicações dos membros do Instituto. Como se sabe, tal leitura inicial foi influenciada principalmente por Hegel e Marx, embora as inspirações, não só para Horkheimer, mas para os demais membros do Instituto, sejam diversas, caracterizando a interdisciplinaridade do projeto:

Metodologicamente, Horkheimer, em 1925, já havia dado os primeiros passos decisivos não só além da filosofia da consciência, mas também das fronteiras disciplinares tradicionais da filosofia em geral. É claro que esses passos o levariam para o programa do materialismo interdisciplinar que ele introduziria em 1931 em seu discurso inicial como diretor do Instituto de Pesquisas Sociais<sup>53</sup>.

O resultado a que se chegou, documentado em *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais* foi possível, em primeiro lugar, graças a uma interpretação materialista da história da filosofia moderna, em que ela é concebida “como um produto e uma força ativa no desenvolvimento da sociedade burguesa”<sup>54</sup>. Com base na análise realizada por John Abromeit, procuraremos ilustrar essa interpretação materialista da história da filosofia traçada por Horkheimer, discutindo alguns pontos do período que foram abordados pelo autor, culminando nas suas próprias concepções dentro da Teoria Crítica. Nesse aspecto, averiguaremos as influências que o levaram à realização de sua tese e como esta demonstra unir uma raiz pessimista própria do materialismo e das primeiras considerações filosóficas do autor. Em síntese, podemos afirmar que essa raiz pessimista assume um papel metodológico para executar um diagnóstico de sua época.

---

<sup>52</sup> JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*, op. cit., p. 64.

<sup>53</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 89.

<sup>54</sup> *Ibid.*



Primordialmente, sua leitura da história da filosofia moderna gira em torno da interpretação de uma teoria que se desenvolveu como expressão da história burguesa da sociedade, ou, mais especificamente, na luta da burguesia para se emancipar do feudalismo e do absolutismo, bem como sua subsequente transformação<sup>55</sup>. Já se exclui aqui qualquer possibilidade de assumir uma explicação metafísica para as mudanças sociais – o que posteriormente se concretizará como uma crítica ao sistema hegeliano. Segundo a interpretação de Abromeit, Horkheimer identifica três momentos do pensamento burguês: o primeiro visa combater a hegemonia da Igreja, estabelecendo uma nova autoridade intelectual; o segundo, transforma a necessidade de unir as novas e antigas propostas de pensamento nos sistemas metafísicos do século XVII; por fim, uma fase revolucionária, em que a burguesia se reapropria de suas ideias iniciais para exterminar a antiga metafísica e estabelecer sua própria supremacia<sup>56</sup>. Com base no texto *Origens da filosofia burguesa da história* é possível retomar todo o caminho trilhado por Horkheimer nesse sentido.

Uma de suas conclusões, já adiantando em um texto dos anos 20 um tema que lhe será caro nos escritos da década de 40, a saber, o da dominação, é que a renascença italiana desvela uma sociedade que busca ser mais do que um objeto controlado por poderes superiores – no caso, a Igreja. O desenvolvimento da política moderna propiciou os meios para o controle, não só da natureza, mas também de outros seres humanos<sup>57</sup>. Tal constatação demonstra uma visão que vai além do materialismo marxista de sua época, já que a dominação não se limita à dominação da natureza ou dos meios de produção, mas leva em conta também o poder sobre o outro, um fator que deve ser considerado como parte da desigualdade percebida na sociedade.

Interessante notar a ênfase que Horkheimer dá à questão da dominação em sua análise sobre o desenvolvimento da sociedade burguesa e como o tema é exposto já num momento como o do Renascimento. Se por um lado essa parte da sociedade luta pelo fim da dominação da Igreja, por outro ela também domina os camponeses e demais trabalhadores: “Para Maquiavel e os outros filósofos que expressaram uma sólida confiança da nascente sociedade burguesa, os meios brutais foram totalmente justificados para preparar o caminho com vistas a um futuro mais livre e mais racional”<sup>58</sup>. De acordo com Horkheimer, o caminho traçado pelos filósofos modernos – ainda que o alcance de seus objetivos filosóficos tenha corroborado o sofrimento dos trabalhadores braçais, já oprimidos pelo regime anterior – a exemplo de

---

<sup>55</sup> Id, p. 91.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Id., pp. 92-93.

<sup>58</sup> Id., p. 96, tradução nossa.

Maquiavel e Hobbes, são a expressão da realidade da época e não há qualquer tentativa de justificativa para além dos fatos concretos que explicasse a opressão vivida por determinadas camadas sociais. Insiste que o dever do teórico não é conceder história com significado metafísico, mas entender as reais razões pelas quais a história tem sido um “banco de abate” até o momento<sup>59</sup>.

Pode-se afirmar que até mesmo as metafísicas modernas de Descartes e Espinosa são produtos da ascensão da nova classe burguesa. Mesmo que para Horkheimer o título de fundador da filosofia moderna dado a Descartes deva ser repensado<sup>60</sup>, por não representar uma ruptura total com o pensamento anterior, assim como a metafísica de Espinosa, ambas se mostram como as primeiras articulações completas da metafísica no período moderno. Embora não deixe de representar uma continuidade dos sistemas da Idade Média, a metafísica desses pensadores se difere por mostrar uma superação em relação à busca de princípios irracionais e inabaláveis do conhecimento, procurando uma visão de mundo sistemática, apenas com base na razão. No entanto, na análise de Horkheimer, não se trata de aprofundar-se na metafísica pelo simples fato de estabelecer uma história das ideias, mas sim revelar que a busca por essa metafísica que traga um conhecimento estável é dada pelas condições históricas e sociais<sup>61</sup>.

Tal afirmação deve ser colocada com muito cuidado, especialmente se tomarmos em conta a leitura da fase final de Horkheimer, em que muitas interpretações o tomam como uma espécie de metafísico em seus últimos escritos. O fato de o autor compreender a metafísica como desenvolvimento de um determinado momento histórico-social não significa que os rumos da coletividade são definidos por essa metafísica. Do contrário, não haveria sentido as críticas feitas a Descartes e Espinosa, dado que elas se baseiam justamente na impossibilidade da conciliação de uma teoria imutável com uma prática mutável. Na verdade, a discussão que se apresenta é a necessidade que esses autores sentiram de trazer à tona a confiança na razão humana, afastando os paradigmas anteriores; tal necessidade é uma consequência do colapso da metafísica medieval, bem como da libertação da ciência da autoridade tradicional<sup>62</sup>, ou seja, consequência do curso da sociedade, especificamente da sociedade burguesa. Em suma, não

---

<sup>59</sup> Id., p. 97.

<sup>60</sup> Isso se dá em razão de Descartes separar totalmente corpo e alma, em termos cartesianos, para estabelecer uma base inabalável para o conhecimento. O que se mostra impossível, visto que, para satisfazer essa base imutável, a prática, que é mutável, teria que ser sempre correspondente a ela, algo que já se mostra conceitualmente inexequível. Para Horkheimer, esse pensamento seria apenas uma continuidade do pensamento escolástico. Deve-se ter em consideração, entretanto, que Descartes tem suma importância numa tradição da filosofia da consciência (cf. ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, op. cit., pp. 97-99).

<sup>61</sup> Id., pp. 99-100

<sup>62</sup> Ibid.

seria exagero afirmar que mesmo a metafísica é analisada do ponto de vista do materialismo<sup>63</sup>.

Um aforismo presente em *Dämmerung* ilustra de maneira mais direta a percepção de Horkheimer sobre os metafísicos nesse período. No texto, cujo título é exatamente *Metafísica*, o jovem autor argumenta:

me parece que a metafísica descreve de alguma maneira o conhecimento da verdadeira essência das coisas. Contudo, a julgar pelo exemplo de todos os professores, importantes e não importantes, filósofos e não filósofos, a essência das coisas está articulada de tal maneira que se pode investigar e viver sua contemplação sem cair na indignação contra o sistema social vigente<sup>64</sup>.

Além do mais, que “talvez haja em alguma parte um sistema metafísico, ou um fragmento, especialmente bem sucedido, mas sei que os metafísicos, no geral, apenas em certa medida estão preocupados com o que atormenta os homens”<sup>65</sup>, deixando claro, desse modo, que, de sua parte, não existe tentativa de conciliação metafísica que pretenda definir as atitudes da humanidade. “Não é possível metafísica alguma; nenhuma afirmação positiva sobre o absoluto é possível”<sup>66</sup>.

Nesse sentido, podemos compreender como se dá a relação de Horkheimer com a tradição do idealismo alemão. Mais do que tratar do ponto de vista da história da sociedade burguesa, o interesse em filósofos como Kant e Hegel também se dá pela sistemática desses pensadores, que terá um peso enorme no desenvolvimento de sua Teoria Crítica da sociedade<sup>67</sup>.

Primeiramente, Horkheimer se debruça com bastante atenção à questão da identidade<sup>68</sup>. Especialmente em Kant, sua contribuição para a filosofia moderna exposta até então é a validação de uma filosofia da consciência através da “revolução copernicana”, em que o objeto seria regulado pelo sujeito. Ao separar razão teórica e prática, reduzindo o mundo

---

<sup>63</sup> Vale ressaltar, porém, o cuidado tomado por Horkheimer para que as mudanças no decorrer da filosofia moderna não sejam reduzidas a uma psicologização da história. No artigo *História e psicologia* o autor expõe o perigo de se considerar uma espécie de “psicologia de massas” para compreender os acontecimentos históricos, o que resultaria numa teoria psicológica geral da humanidade. Não que a psique individual deva ser descartada ao analisar as mudanças históricas; as particularidades, os atritos, fazem parte do processo e, justamente por isso, não devem ser enquadrados num todo dominante: “a psicologia é necessária à história; seria um grande erro, entretanto, querer entender qualquer passagem da história pela vida psíquica homogênea de uma natureza humana geral” (cf. HORKHEIMER, Max. *História e psicologia*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, p. 28).

<sup>64</sup> HORKHEIMER, Max. *Metafísica*. In: *Ocaso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986, p. 64, tradução nossa.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> HORKHEIMER, Max. *La contingencia del mundo*. In: *Ocaso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986, p. 149, tradução nossa.

<sup>67</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 111.

<sup>68</sup> Como observa Maurício Chiarello, “motivo fundamental no pensamento de Horkheimer é a reflexão sobre a identidade, que se consoma na realidade, de conceitos pretensamente opostos”. Sobre o fragmento *Ou isto ou aquilo*, presente em *Dämmerung*, Horkheimer adverte “lembrando-nos a todo instante o quão ilusória é a conciliação, a identidade entre os contrários que se obtém pelo puro pensamento” (CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., pp. 183-185).

corpóreo ao nível de fenômenos condicionados pela subjetividade transcendental, e, por fim, separando o fenômeno da coisa-em-si – não sendo esta alcançável pela razão humana – Kant permitiu um espaço para as noções de Deus, imortalidade, liberdade, sem que isso impactasse nas leis físicas<sup>69</sup>.

As ideias constantes nesse espaço são inerentes à razão e suas existências estão desvinculadas do mundo da experiência: embora elas possam servir de guia para fins práticos – tal qual uma ética – jamais se darão no meio puramente material. Essa constatação significa uma insuperável divisão entre fenômeno e coisa-em-si, já que tais ideias nunca se realizarão no mundo físico. Justamente por se tratar de dois âmbitos desassociados, porém próprios do sujeito, verifica-se o problema na identidade entre razão e prática.

Segundo a análise de Horkheimer, Hegel dá um passo adiante nesse quesito. O autor afirma a possibilidade de tal identidade, mesmo com a distinção entre um mundo objetivo e ocasional e uma autoconsciência, que reside unicamente no âmbito subjetivo. A identidade dessas duas esferas, ou seja, a transformação histórica do mundo objetivo pela autoconsciência, é unificada no espírito absoluto: “a história é a auto externalização e o devir da autoconsciência do espírito absoluto; seres humanos finitos são meros meios e não os fins desse processo maior”<sup>70</sup>. Sendo assim, para Hegel, o desenvolvimento da história, ou seja, do mundo objetivo, só é possível de ser compreendido se junto com ele se apreende o desenvolvimento das ideias.

Essa identidade entre sujeito e objeto obtida no sistema hegeliano, aos olhos de Horkheimer viabiliza certa união entre conhecimento metafísico e conhecimento material, sem isolá-lo da realidade presente – o que, para Hegel, se concretiza no devir histórico. Assim, a metafísica tão criticada pelo jovem Horkheimer ganha uma outra dimensão quando posta pelo idealismo alemão, por conter em si um viés materialista fundamental também para o desenvolvimento do pensamento.

Este viés materialista contido no idealismo é sintetizado no discurso inaugural de Horkheimer como presidente do Instituto de Pesquisas Sociais: *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais*. No debate sobre o que significa uma filosofia social, observa-se a interpretação materialista do termo, dado que

seu objetivo final seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade. Portanto, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura

---

<sup>69</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, op. cit., pp. 111-112.

<sup>70</sup> Id., p. 115, tradução nossa.

material e espiritual da humanidade em geral<sup>71</sup>.

Nesse contexto, Horkheimer argumenta que a filosofia social se desenvolveu na história do idealismo alemão, sendo seu expoente o sistema hegeliano, muito embora Kant, ainda que do ponto de vista do indivíduo particular, já apontasse para uma determinação prática da filosofia.

O mérito do sistema de Hegel nesse sentido é justamente expandir o desenvolvimento de uma filosofia prática do âmbito do sujeito para o âmbito da sociedade como um todo. Ora, se para Kant “a unidade fechada do indivíduo racional é a única fonte dos princípios constitutivos de cada esfera cultural”<sup>72</sup>, ou seja, a cultura só pode ser entendida a partir do particular, Hegel enxerga que é através da história que o sujeito criador da cultura se mostra objetivamente. Horkheimer afirma que é com Hegel que o

idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa filosofia social: a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, e que constitui o terreno para as criações da cultura absoluta, se identifica agora com o conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor e conteúdo<sup>73</sup>.

Assim, Hegel assume um embate entre o particular e o universal, em que o particular necessita do universal para alcançar seus interesses e o universal é favorecido pela conquista do particular. Eis a explicação para a existência do Estado: a luta por interesses presentes na sociedade.

Nesse sentido, verifica-se em Hegel um ponto que será de fundamental importância para o desenvolvimento da Teoria Crítica: a imbricação de história e ideia. O desenvolvimento da história com todos os eventos que nela contém só ganha algum sentido filosófico se “empregar, no mundo humano, a convicção do poder da ideia de se impor à realidade e nela se desenvolver”<sup>74</sup>. Os fatos históricos são compreendidos quando os analisamos como ideias em evolução; os povos já tem em si um espírito interior que conflita com o mundo exterior, resultando numa coleção de acontecimentos que ganham um sentido para além dos episódios observados. O movimento dialético trata até mesmo as injustiças como parte do absoluto que será alcançado.

O que fica para o pensamento de Horkheimer no período, bem como para a Teoria Crítica como um todo, não é o sentido metafísico que existe na história de acordo com Hegel,

---

<sup>71</sup> HORKHEIMER, Max. *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais*. In: *Praga. Estudos Marxistas* n. 7. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 121.

<sup>72</sup> Id., p. 122.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> HORKHEIMER, M. *História e psicologia*, op. cit., p. 15.

mas sim a interpretação materialista desse movimento dialético. Nas palavras de Horkheimer, “Marx e Engels assumiram a dialética num sentido materialista”<sup>75</sup>. Não consentem com a concepção de um espírito autônomo que age no decorrer dos tempos, porém mantiveram a dinâmica e as possibilidades coletivas de evolução histórica vistas no sistema hegeliano: os conflitos, as contrariedades, as injustiças, que possibilitam uma mudança histórica, não necessariamente entendida como evolução para um absoluto, tal qual propõe Hegel; “o pensamento e, por conseguinte, também os conceitos e as ideias são atributos funcionais do homem e não uma força independente. Na história não há uma ideia contínua, voltada para si mesma, pois não existe um espírito independente do homem”<sup>76</sup>.

E são justamente as injustiças e conflitos que chamam a atenção de Horkheimer como sendo as bases do sentido materialista que Marx e Engels dão à dialética hegeliana: “Se a teoria materialista constitui um aspecto dos esforços de melhoria das condições humanas, então ela, sem mais nem menos, contraria todas as tentativas de tornar secundários os problemas sociais”<sup>77</sup>. Em complemento, que “Apesar de todo o otimismo que ele [o materialismo] possa sentir com relação à mudança das condições, apesar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e da solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista”<sup>78</sup>. Tal traço pessimista está ligado à observância das sofridas condições vividas pelas gerações passadas, mas não para que seja feita uma mera análise com vistas a uma explicação metafísica do que foi sentido por muitos e sim com o objetivo de superar as dificuldades no presente, garantindo assim melhorias nas gerações vindouras.

É primordial ressaltar que na teoria de Marx, pilar da Teoria Crítica, a transformação social se dá por meio do movimento das pessoas na sociedade, sem existir a certeza de um alcance da disseminação das injustiças, mas sim um prognóstico apontando possíveis resultados através da análise do momento presente. Também não cabe afirmar que um possível e esperado resultado positivo seja fruto de ações desconexas realizadas pelos indivíduos:

O ímpeto transformador da *práxis* revolucionária, tantas vezes defendido por Marx, precisava ser fundamentado numa relação bem sucedida entre a *teoria* e a *prática*. Pois a *práxis* política não poderia mais se confundir com a ‘mera ação’ nem com o simples desejo de mudança, precisando, antes, ser instruída por considerações teóricas adequadamente fundamentadas<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Id., p. 17.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> HORKHEIMER, M. *Materialismo e Metafísica*, op. cit., p. 43.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> MELO, Rúrion S. *Teoria Crítica e os sentidos da emancipação*. In: **Caderno CRH**. Salvador, vol. 24, nº 62, p. 249-262. Maio/Ago. 2011, p. 251.

Tais fundamentos são obtidos por meio da análise das contradições do sistema capitalista. Em seu exame, Marx estabelece a imprescindibilidade de existir uma superação plausível inscrita no sistema, a fim de que nada no processo seja justificado por argumentos além do que pode ser explicado pela realidade presente. Em suma, para que não se levantem eventuais interpretações metafísicas para a busca da melhora da situação factual.

Deve-se destacar, entretanto, que o sofrimento social verificado nas condições impostas pelo capitalismo é o estopim do estudo. Isso porque, se tomarmos a própria análise de suplantação das diferenças feita por Marx, a justiça só será alcançada quando as desigualdades observadas se dissiparem. Neste cenário, essas desigualdades são principalmente econômicas: o capitalismo tem em si uma oposição entre quem vende sua força de trabalho e quem detém os meios de produção. Nessa relação, o lado que só possui a força de trabalho como um bem com valor monetário sempre estará em desvantagem em relação ao outro, o que pode ser visto nas condições práticas da vida do sujeito.

Pela análise dos conceitos marxistas feita pelos pensadores da Teoria Crítica, tal sofrimento social pode ter fim e sua possibilidade de efetivação está ligada à emancipação, a princípio, econômica, muito próximo do que previra Marx, mas que terá seu perfil alterado ao longo do tempo. A teoria ganha importância como ferramenta crítica de análise, transformando seu conceito tradicional. Isso porque na concepção tradicional de teoria a regra geral é que a hipótese seja confirmada pelo fenômeno, transformando um cientista num observador alheio ao vínculo que é estabelecido entre a teoria (hipótese) e a prática (o fenômeno, o fato); ele apenas descreve a relação vista nas suas pesquisas, abstraindo o contexto social que aquela pesquisa possui em si. Ora, o cientista não é um sujeito a parte de seu meio, capaz de se alienar das estruturas a que pertence, alienando também suas descobertas factuais. Ele é fruto dessa mesma sociedade que analisa e, como tal, é preciso garantir que o estudo social não tome o mesmo rumo da teoria tradicional, a fim de evitar que o cientista guie sua investigação a partir de seus valores pessoais. Esse é o papel da Teoria Crítica: apontar a parcialidade da teoria tradicional, assumindo que o método de investigação também possui um caráter histórico que não pode ser desconsiderado. Para Horkheimer, tendo em vista que o ponto de partida da análise é uma sociedade cujo regime capitalista baseia-se inteiramente na produção de mercadorias, a ciência não pode se furtar a ser um momento dessa sociedade. E ela mostra as desigualdades que contém e que são resultado desse regime. Assim, “o conhecimento crítico se opõe a todo conhecimento

que não se oriente para a emancipação”<sup>80</sup>, ou seja, o exame proposto é realizado pelo viés da superação dos contrastes, tendo em consideração suas reais possibilidades de efetivação, bem como as situações que a bloqueia. “Com isso, é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é ela que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais”<sup>81</sup>.

Nesse cenário, podemos afirmar que um dos mais importantes textos da Teoria Crítica, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, une a teoria marxista e o pessimismo social com vistas a um objetivo: temos um modelo de análise, concomitante a um pano de fundo pessimista que, de certo modo, ainda pode proporcionar a superação das disparidades causadas pelo capitalismo, com a injusta troca da força de trabalho proletária em relação ao valor de sua produção, que, ao mesmo tempo em que causa sofrimento a essa classe, também traria consigo a consciência acerca das condições desiguais inscritas no sistema. Não obstante as mudanças percebidas no Horkheimer de 1937 em relação à análise feita por Marx<sup>82</sup>, podemos observar o conceito de emancipação aos moldes marxistas unido ao quadro de profundo negativismo das condições do trabalhador, como verificamos na seguinte passagem: “Os homens renovam com seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência dessa oposição não provém da fantasia, mas da experiência”<sup>83</sup>.

Se a Teoria Crítica tem a função de apontar os caminhos para se chegar à consciência da contradição do sofrimento do proletariado – sofrimento que é sustentado de forma imperceptível por ele mesmo – e posterior superação dessa contradição, é certo que o exame histórico das condições lastimáveis carrega consigo as possibilidades de libertação, mas essas possibilidades só se mostrarão como fatos se buscadas na experiência e no âmbito da superação da situação vigente; do contrário, recairíamos na teoria tradicional, que mantém seu valor para Horkheimer, entretanto, ela não pode dar conta do movimento intrínseco à sociedade, pois

uma atitude que não estivesse em condições de opor ao proletariado os seus verdadeiros

---

<sup>80</sup> NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*. In: *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008, p. 42.

<sup>81</sup> NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*, op. cit., p. 32.

<sup>82</sup> Verificamos, por exemplo, que Horkheimer não entende mais o proletariado consciente de si como classe, conforme diagnosticou Marx em sua época, sendo essa consciência uma consequência natural do sistema capitalista, como mostra a seguinte passagem: “Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento, da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso. Ao contrário, também para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma (HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, op. cit., p. 134)”. As mudanças vistas na estrutura do capitalismo por diversos fatores mostram um proletariado fechado em suas preocupações individuais.

<sup>83</sup> HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, op. cit., p. 134.



interesses e com isso também os interesses da sociedade como um todo, e, ao invés, disso, retirasse sua diretriz dos pensamentos e tendências da massa, cairia numa dependência escrava da situação vigente<sup>84</sup>.

De certo modo, o teórico crítico é quase um militante da causa proletária, tamanha sua participação na obtenção de resultados tirados da realidade: “seu próprio pensamento faz parte do desenvolvimento das massas como um elemento crítico e estimulador”<sup>85</sup>; daí é possível afirmar que de um pessimismo metafísico apreende-se um otimismo prático.

Tal otimismo prático é explicado pela própria interpretação materialista da história da filosofia feita por Horkheimer. Como já foi dito, o objetivo do Instituto era a revisão dos conceitos marxistas visando um diagnóstico de época que desse conta dos rumos da sociedade após o fim da primeira guerra. Ponto fundamental a ser investigado é a relação entre teoria e prática, relação essa também de inspiração hegeliana. De acordo com a interpretação materialista da filosofia de Hegel, enquanto sujeito, o homem é capaz de conceber o objeto que almeja construir, anteriormente à ação, além de situá-lo na sociedade, ao passo que esse objeto será responsável por uma transformação no meio em que o homem se encontra. Sendo assim, para Marx, esse vínculo sujeito-objeto resultará no reconhecimento do homem como agente transformador do seu meio e não apenas do objeto sobre o qual trabalha. Tal reconhecimento culminaria na revolução, uma vez que o homem, tendo consciência do seu papel social, não mais seria um mero produtor alienado de sua realidade no meio, mas perceberia seu poder como agente transformador do coletivo em que está introduzido. Assim, o próprio homem alcançaria sua emancipação e a obtenção de uma sociedade igualitária. Reconhecemos aqui o modelo hegeliano: transcrito para as condições materiais, Marx utiliza do arquétipo do desenvolvimento do espírito em Hegel, no qual as classes proletárias, suprimidas no devir social, tomariam consciência dessa supressão ou negação de si mesmas no quadro, o que levaria à revolução e um posterior regime igualitário. Claro que o debate sobre a influência de Hegel na teoria de Marx merece um enfoque muito mais aprofundado; porém, para nosso objetivo, vale pontuar o uso do método como verificação para a superação das diferenças de classes e o que isso representa na concepção de ciência embasada no modelo materialista para Horkheimer e para a Teoria Crítica da época, dado que é a ciência social quem responderá pela análise dos avanços que porventura estejam inscritas na realidade apresentada.

Desse modo, e tendo em vista a proposta da Teoria Crítica como um todo, podemos

---

<sup>84</sup> Id., p. 135.

<sup>85</sup> Ibid.

dizer que Horkheimer faz sua análise do materialismo por duas vertentes: a primeira tem como princípio o sofrimento social, que será o impulso para a busca por um prognóstico de superação desse mesmo sofrimento; a segunda afasta qualquer explicação metafísica que justifique um eventual desenvolvimento da história, tal qual propõe Hegel. Assim, o pessimismo – que nas teorias do jovem Horkheimer tinha um papel que se aproximava mais do romantismo alemão – agora, através de uma visão materialista da história da filosofia, ganhou uma roupagem propriamente metodológica e crítica: se o sofrimento das gerações passadas é irremediável, como nos diz o próprio Horkheimer, nem por isso o futuro está fadado a esse mesmo sofrimento, como nos diria Schopenhauer. A metafísica do sofrimento schopenhaueriano é descartada, entretanto, seu pessimismo mantém-se latente como método para se chegar a um diagnóstico possível que sinalize seu fim – resultando, inversamente, num otimismo prático – bem como tece um papel crítico para afastar qualquer certeza histórica prévia do alcance dos prognósticos realizados.

O papel crítico do pessimismo pode ser discutido primeiramente na esfera de uma reprovação ao otimismo utópico. O pessimismo schopenhaueriano é tido como um elemento ativo que visa conservar a natureza da Teoria Crítica, a partir do momento em que ela se dispõe a ser parte da sociedade a qual se dedica como elemento dinâmico para sua transformação, evitando assim que ela seja um mero apanhado de tópicos que propõem uma emancipação aquém das possibilidades reais apresentadas. “Otimismo militante (‘vontade de compreender e transformar’) e pessimismo são indissociáveis”<sup>86</sup>. A afirmação de que o pessimismo metafísico é um momento intrínseco do pensamento materialista mostra uma relação complementar entre os dois opostos: o otimismo presente na busca pela possibilidade da transformação só é possível a partir de um diagnóstico social que se mostrou majoritariamente negativo no tangente às condições apresentadas pelas classes menos favorecidas. Por outro lado, o quadro pessimista verificado será, para esse mesmo otimismo, representado aqui pela emancipação econômica do proletariado, o motor para a superação da penúria vivida por grande parte das pessoas.

O que deve sempre ser ressaltado é que esses dois polos têm uma função social explícita na concepção de análise da realidade. Se o otimismo é tratado com desconfiança pelo pessimismo crítico, no sentido de opor-se a prognósticos quiméricos de superação das desigualdades, as reais possibilidades de melhoria inscritas no existente também dissipam uma

---

<sup>86</sup> RAULET, Gerard. *A quoi peut bien servir Schopenhauer? Remarques sur le "pessimisme" de l'école de Francfort*. In: *The Frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994, p. 220, tradução nossa.

interpretação puramente metafísica do sofrimento coletivo. Não seria exagero, assim, afirmar que há uma relação dialética entre ambos, com vistas às possibilidades de emancipação social: o pessimismo pode ser considerado crítico em relação a seu alcance, não, reiteramos, afirmando sua impossibilidade futura, e sim se opondo a análises superficiais ou parciais que garantam sua realização sem um profundo exame do quadro que se apresenta; também é metodológico quando considerado como um dos critérios para a obtenção de um diagnóstico de época, cujo contexto engloba toda uma interpretação materialista da história da filosofia moderna, em que são trazidos à tona todos os conflitos, desigualdades e demais divergências que compõem o quadro social. Um método pessimista-materialista parece ser a maior herança legada por Schopenhauer nessa fase do pensamento de Horkheimer.

A segunda vertente que se destaca aqui e que deve ser discutida de modo mais aprimorado é o afastamento da metafísica especificamente no que se relaciona à teoria da identidade. Como já afirmamos acima, é um tema bastante caro à Horkheimer e para onde se dirige certa ponderação à filosofia de Hegel, cuja importância é indiscutível na Teoria Crítica, mas não nos moldes do alcance de um absoluto. Nesse aspecto, podemos entender que o pessimismo schopenhaueriano, embora também metafísico, possui uma função crítica nesse ponto. Isso porque seu tema principal, a Vontade, é o que conduz à explicação caótica do mundo. O sofrimento tem origem na sua teoria da Vontade: impulsiva, ela é a causa dos males e possui um caráter que não permite qualquer conciliação com seus fenômenos.

Schopenhauer tem um posicionamento muito definido acerca do racionalismo que imperava em sua época; são famosas suas rugas com Hegel<sup>87</sup>, entretanto, para além desse conflito, existe uma crítica à concepção de ordem do mundo, à conciliação entre sujeito e objeto. Como parte constituinte da formação da Teoria Crítica, Schopenhauer, com a sua teoria da Vontade cega, permite uma negação da harmonia presente no sistema hegeliano<sup>88</sup>.

Relembramos que para Schopenhauer, a “coisa-em-si”, para usar uma expressão kantiana, é a Vontade. A própria palavra escolhida para nomear a essência do mundo demonstra o que se tenta conceituar: a analogia com a vontade humana, que possui em sua categorização

---

<sup>87</sup> Cite-se aqui como exemplo uma passagem do segundo tomo de *O mundo como Vontade e como Representação*, onde, ao discutir o tratamento meramente mecânico das forças da natureza dado pela tradição filosófica na França, afirma que “Na Alemanha, a doutrina de Kant obstou a propagação dos absurdos da atomística e da física puramente mecânica: se bem que, no momento presente, essas visões também grassem por aqui; o que é uma consequência da superficialidade, rudez e ignorância fomentadas por Hegel” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015, p. 364).

<sup>88</sup> Id., p. 222.

algo irracional, um impulso inexplicável em busca de sua satisfação.

Essa Vontade como coisa-em-si tem uma diferença essencial se posta lado a lado com a vontade fenomênica, ou seja, com a vontade humana que lhe serviu de analogia. Ela sequer está inserida no *principium individuationis*, nas limitações impostas por tempo e espaço, próprias do sujeito objetivo:

Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade<sup>89</sup>.

Isso explica o motivo pelo qual Schopenhauer afirma que a Vontade é diferente de seus fenômenos e esses não são considerados sua consequência: assume-se que causalidade, além de temporalidade, espacialidade, pluralidade e outras características que indicam mudanças que seguem determinada ordem, só são possíveis nos objetos que estão dentro do *principium individuationis* e que a Vontade de forma alguma é regida por essas regras. Porém, suas expressões o são. Causalidade só existe no âmbito da representação, ou seja, no objeto enquanto forma, e nunca como característica reconhecível na coisa-em-si. Assim, as ciências da natureza não podem explicá-la, já que estão limitadas a condição de fenômeno. Sua manifestação – os fenômenos – é restrita à forma, mas apenas os seus fenômenos: “Ela mesma, porém, é completamente diferente deles e, embora em sua aparição esteja integralmente submetida ao princípio de razão como forma da representação, ainda assim nunca é remissível a esta forma (...).”<sup>90</sup>. Vemos aqui uma primeira impossibilidade de identificação entre Vontade e fenômeno: a esfera em que se dá a representação em nada se identifica à Vontade como tal.

Desse modo, a Vontade não possui nenhuma demarcação, não pode ser definida por nenhum conceito, mas por uma impetuosidade no agir que pode ser vista nos seus fenômenos. Tanto nos homens, com sua capacidade superior de conhecimento, quanto nos animais, a Vontade está presente no instinto que os move.

O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual cava um buraco pela primeira vez (...) Nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem, no entanto, ser conduzida por ele”<sup>91</sup>.

O resultado é a existência de conflitos em toda a natureza. No entanto, a metafísica

---

<sup>89</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação*, op. cit., p. 172.

<sup>90</sup> Id., p. 182.

<sup>91</sup> Id., pp. 173-174.

que os explica não trata de um desenvolvimento da história e do mundo; ao contrário de Hegel, simplesmente não há um objetivo, não se chega a nenhum escopo. “Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma”<sup>92</sup>.

Existem diferentes tipos de conflitos na natureza que estão relacionadas com os graus de objetivação da Vontade. Schopenhauer toma de empréstimo o termo platônico “Ideia” para explicar as características permanentes, fixadas na natureza das coisas: a Vontade se expressa em diferentes estágios e podemos conhecer objetivamente a forma dessas coisas, embora esse conhecimento não signifique conhecimento do em-si desses objetos. Essas ideias dos objetos, por sua vez, seguem uma ordem e o conflito se dá para que as ideias superiores se sobreponham às inferiores. Como exemplo mais visível desse conflito, Schopenhauer cita a luta entre o mundo dos animais e dos vegetais, em que o animal – que se alimenta do vegetal – o suprime para se impor, ou seja, garantir sua própria sobrevivência. O mesmo ocorre com os graus mais altos, como o homem que convive em sociedade: a batalha entre iguais, o sentido do “homem como lobo do homem”, assim como nas espécies mais elementares, visa apenas sua autoconservação, o combate para manter sua vida.

Vale ressaltar aqui o pertinente comentário feito por Janaway sobre esse ponto: a vontade de continuar vivendo não deve ser confundida com um fim determinado e explicado por padrões dados externamente ao que se observa na natureza. Schopenhauer reafirma frequentemente a cegueira da Vontade. Uma das expressões mais gritantes é o próprio funcionamento vital do corpo humano, tais como a digestão, a circulação sanguínea, a reprodução, etc., que não são guiados por qualquer conhecimento. Não há intenção de explicar o movimento do mundo do ponto de vista humano, primeiro, porque o próprio corpo é operado por uma força que não é explicada racionalmente. Segundo, porque mesmo a vontade humana e as ações tomadas conscientemente são manifestações da mesma coisa-em-si, que também se exprime no ser mais reles. Schopenhauer afasta qualquer explicação que proponha uma divinização da natureza, algo que esteja além de vontade e representação: “Todas as formas de vida buscam a vida; mas não existe um propósito coordenado na natureza, porém, antes o tipo de falta de propósito e de conflito que costuma ser associado com o darwinismo”<sup>93</sup>.

“De fato, a ausência de todo fim e limite pertence à essência da Vontade em si, que é um esforço sem fim”<sup>94</sup>. O decurso de suas manifestações é marcado por um eterno recomeçar:

---

<sup>92</sup> Id., p. 211.

<sup>93</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer, op. cit.*, pp. 60-62.

<sup>94</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação, op. cit.*, p. 230.

todo fim já possui um novo começo. Isso ocorre tanto com os seres mais simplórios como com as aspirações humanas, em que a cada meta conquistada já surge no homem o ímpeto para alcançar um novo objetivo. Isso é claramente visível no querer individual do fenômeno, porém não caracteriza a Vontade como um todo. Ela é a totalidade agindo inconsequentemente, sem um conhecimento alcançável senão esse agir.

Na leitura de Horkheimer, a ruptura existente entre Vontade e representação se torna até mesmo crítica materialista ao estudo de Marx em sua época, que se apresentava como um apanhado de verdades estabelecidas. “O extremo ceticismo de Schopenhauer quanto à possibilidade de conciliar a razão com o mundo da vontade certamente surtiu efeito”<sup>95</sup>. O em-si schopenhaueriano, totalmente desprovido de lógica, é o oposto do espírito hegeliano, certo de uma solução final. Tendo em vista a importância do pensamento hegeliano nos escritos marxistas, era necessária uma nova análise das interpretações realizadas naquele momento. Essa foi uma importante consequência para a formação da Teoria Crítica.

Muito embora Horkheimer compreenda que Marx e Engels apropriaram-se da dialética hegeliana como uma dialética materialista, afastando a proposta metafísica de suas teorias, cabe ainda um julgamento acerca de um resquício da teoria da identidade, especialmente se tratando da concepção proposta por Lukács em *História e consciência de classe*. O proletariado como sujeito e objeto da história, que alcança um final harmônico, seria uma extensão da metafísica de Hegel. Além disso, deixaria de cumprir sua missão como orientação a uma mudança social. O proletariado, o suposto sujeito e objeto, são definidos por seu meio social e econômico, suas ações partem de suas realidades, não existindo um ente que esteja além de suas convivências diárias e concretas. Mais grave, a metafísica hegeliana apreendida na interpretação da teoria marxista, especialmente quando trata as contrariedades como necessárias para a construção do todo, possui um certo aspecto de quietude: “Um sistema abrangente, como o de Hegel, podia servir como uma teodicéia justificadora do *status quo*. Na verdade, à medida que o marxismo se cristalizara em um sistema que afirmava ser a chave da verdade, também ele caíra vítima da mesma doença”<sup>96</sup>.

\*\*\*

Essa afirmação podia ser vista nas próprias mudanças na rotina dos membros do

---

<sup>95</sup> JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*, op. cit., p. 91.

<sup>96</sup> Id., p. 89.

Instituto. Já se via há algum tempo os primeiros sinais de que a situação política alemã e, posteriormente, de toda a Europa, entrava em colapso: a perspectiva de um exílio começava a se desenhar no horizonte. As primeiras análises interdisciplinares foram direcionadas para a classe obreira, cuja compilação do material da pesquisa ficaria a cargo de uma filial instaurada em Genebra. Em abril de 1933, a perspectiva se cumpriu: Horkheimer, juntamente com um grupo de intelectuais, foi formalmente demitido do Institut, mudando-se para Genebra e, em seguida, para os EUA. Tal qual a análise social que Horkheimer faz da filosofia e que, por sua vez, demonstra uma construção materialista da história com fatos e personagens concretos, seus novos exames e prognósticos também serão afetados pelas mudanças históricas de seu tempo, especialmente no exílio.

#### IV. Razão da emancipação, razão da autoridade

Como pontuado até aqui, a Teoria Crítica tem como pressuposto a análise da sociedade sob o viés do materialismo marxista-lukacsiano, isto é, defende a concepção que esta é “a teoria segundo a qual a relação entre as pessoas, sua consciência e sua disposição psíquica dependem da estrutura da sociedade”<sup>97</sup>. É verídico que essa análise mostra inúmeras injustiças na sociedade; entretanto, a fim de não se tornar um mero apanhado de informações, o intuito então passa a ser pensar os meios de superação das injustiças – intrinsicamente ligadas ao capitalismo – dentro das possibilidades vistas no sistema, excluindo quaisquer vestígios de utopia que distorçam as observações do cientista social. Desse modo, entende-se que as possibilidades de superação do capitalismo, com uma sociedade livre e igualitária, já estão inscritas na própria realidade presente e cabe à teoria descortinar tais possibilidades, confirmando-as na prática.

Um dos pontos-chave para que a Teoria Crítica não seja mera exposição dos resultados que deseja cada cientista envolvido é a história como condutora das análises: se as possibilidades de superação já devem estar inscritas na realidade, como afirmamos acima, é essencial reconhecer qual realidade é essa, ou seja, como podemos afirmar que determinados acontecimentos são passíveis ou não de ocorrer, através do conhecimento e exame dos fatos, pois só esse caminho leva à compreensão das mudanças que estão inscritas no devir social. Portanto, sua característica fundamental é a renovação e ratificação prática da teoria, “não podendo [a teoria] ser fixada em um conjunto de teses imutáveis”<sup>98</sup>, lembrando que essa postura iria contra aquela que é considerada uma das produções primordiais da Teoria Crítica, o texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*.

Não podemos esquecer, entretanto, que o modelo de análise proposta em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* também mostrava potencial para indicar eventuais bloqueios ao invés de possibilidades de superação, o que, de fato, ocorreu durante certo período da produção intelectual de Horkheimer. O exílio contribuiu para que se trouxesse à tona novos prognósticos, infelizmente, desanimadores; afinal, o pessimismo tomou proporções que iam além da falta de indicação do fim do capitalismo e de suas injustiças. Se já em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer apontava uma mudança no proletariado em relação aos diagnósticos feitos por Marx, os acontecimentos históricos mostraram um impedimento total de melhoria das condições, levando o autor a tomar um rumo muitas vezes considerado controverso em sua

---

<sup>97</sup> HORKHEIMER, Max. *Marx en la actualidad*, op. cit., p. 48, tradução livre.

<sup>98</sup> NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*, op. cit., p. 23.



produção, como veremos mais a frente: o retorno à teologia e uma aproximação cada vez maior a Schopenhauer, dando-lhe razão sobre Marx, ao anunciá-lo como um pessimista clarividente.

Previendo o caos que seria instaurado por toda a Europa, o grupo já havia transferido em fevereiro de 1933 a sede do Instituto, passando de Frankfurt para Genebra – Hitler havia sido nomeado chanceler em janeiro do mesmo ano. Poucas semanas depois, dois acontecimentos graves ocorreram: em março o Instituto foi fechado pela polícia e em abril a Universidade de Frankfurt foi notificada pelo governo para que desligasse de seu quadro, entre outros, funcionários judeus. Essa primeira determinação já continha o nome de Horkheimer que não teve qualquer auxílio da Universidade. Ao contrário, a própria já havia solicitado ao ministério da Educação e Cultura seu afastamento total do Instituto.

Alguns intelectuais do Instituto já trabalhavam parte do tempo em Genebra, inclusive Horkheimer. Além disso, foram abertas filiais em Paris e Londres. Entretanto, mesmo fora da Alemanha, o Instituto não considerava seguro continuar em território europeu. A sombra do fascismo parecia rondar todos os países que o Instituto mantinha contato, seja como sede ou filial, mostrando uma conjuntura inapropriada para os estudos que eram realizados.

Assim, ao final de 1933, os membros começaram a considerar a possibilidade de deixar a Europa e se mudar para os Estados Unidos. Julian Gumperz e Erich Fromm foram os primeiros a conhecer o país, que lhes causou uma ótima impressão. Em abril de 1934 foi a vez de Horkheimer viajar pela primeira vez aos EUA a fim de analisar as condições para a transferência definitiva do Instituto. Era preciso ainda que o grupo se associasse a uma universidade americana, o que foi resolvido através dos contatos que Gumperz havia feito na Universidade de Columbia no ano anterior. Em julho de 1934, após a concordância de Horkheimer, estabeleceu-se oficialmente a ligação entre a Universidade e o Instituto.

Com a ascensão do fascismo na Europa, diversos intelectuais deste continente passaram a se dedicar ao tema do totalitarismo. Nesse sentido, a contribuição do Instituto deu-se na questão da autoridade: “A Teoria Crítica fora desenvolvida, em parte, em resposta ao fracasso da teoria marxista tradicional para explicar a relutância do proletariado em cumprir seu papel histórico”<sup>99</sup>. Assim, buscando uma compreensão do todo social que teria levado ao surgimento de regimes totalitários, o grupo analisou quais fatores inscritos na classe proletária teriam influência no cenário da época. Após a publicação de alguns poucos artigos que versavam especificamente sobre a situação política e social dos EUA, o grupo deu continuidade

---

<sup>99</sup> JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*, op. cit., p. 166.

aos estudos que havia iniciado ainda em Genebra: os estudos sobre autoridade e família, que traçou um caminho para além do conceito político do termo, apontando para, nas palavras de Martin Jay, uma “autoridade da razão”<sup>100</sup>.

Nesse sentido, é possível afirmar que os estudos sobre autoridade e família representam uma guinada determinante no pensamento de Horkheimer, à medida que se coloca em dúvida pela primeira vez a característica até então emancipadora da razão. Lembremos que para Horkheimer, até aqui, o pensamento burguês, passando por Descartes, Espinosa e Kant, é baseado totalmente na razão que proporciona ao homem desvencilhar-se das amarras das antigas autoridades, tal como a Igreja. No desenrolar histórico, de acordo com a leitura que os teóricos críticos fazem de Marx, é ela quem possibilitaria a assunção de uma consciência de classe do proletariado, que culminaria na sua emancipação social e econômica. Neste cenário, a autoridade da razão – para usar o termo cunhado por Jay – significa justamente afastar-se da autoridade externa, seja ela religiosa ou política, que impedia o livre pensar e agir da sociedade; em suma, seria a troca dessa autoridade imposta por terceiros por aquela desenvolvida pelo sujeito. Entretanto, os resultados obtidos nas pesquisas realizadas entre as famílias operárias unidos aos últimos acontecimentos históricos, que tiveram impactos diretos nas vidas dos membros do Institut, trouxeram à tona a primeira desconfiança acerca das possibilidades emancipatórias da razão, o que ajuda a explicar o desvio no caminho filosófico traçado por Horkheimer, que se consuma na visão de sociedade exposta a partir da *Dialética do Esclarecimento* e na aproximação do pessimismo schopenhaueriano mais estrito.

Assim, a pesquisa seguiu um caminho de análise que objetivava delinear as modificações da noção de autoridade, que tomava determinada forma a depender dos momentos vividos pela sociedade: se momento de estabilidade ou de crise, especialmente econômica. A escolha de realizar tal análise especificamente no seio familiar significava limitar o campo de estudos, visto que o grupo considerou a autoridade um tema muito complexo para ser examinado no todo, portanto, a família se mostrava o ideal, já que nela podiam ser vistas as oscilações de autoridade no decorrer dos acontecimentos na sociedade<sup>101</sup>, tais quais o poder do pai de acordo com sua situação econômica, emprego, poder de compra, bem como as alterações do papel da mãe no seio familiar. Além disso, havia a preocupação de não alienar o conceito de autoridade dos casos sociais concretos, seguindo o desígnio da Teoria Crítica. Desse modo,

---

<sup>100</sup> Id., p. 170.

<sup>101</sup> WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt. História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*. São Paulo: Difel, 2002, pp. 168-9.

seria possível estabelecer um quadro mais abrangente que explicasse por que o proletariado não cumpriu no devir histórico o proposto por Marx; tanto pior, aceitando regimes autoritários como o nazismo e o fascismo. Para conduzir o estudo, o grupo utilizou um método que se baseou na distribuição de formulários, primeiramente, para famílias operárias cujos pais estavam desempregados, com questionamentos que iam desde a profissão até a situação das relações familiares com a falta de trabalho. Houve também uma pesquisa junto a especialistas de psicologia, pedagogia, assistentes sociais, etc., que interrogava acerca de suas percepções a respeito das autoridades familiares. Por fim, uma pesquisa entre os jovens que buscava analisar as relações familiares entre eles e seus pais, a maneira como foram educados, o nível de confiança entre eles.

Com a contribuição dos outros membros do Institut, seguindo o modelo interdisciplinar do grupo, Horkheimer apresentou uma seção geral que dava uma visão ampla da pesquisa: subdividido em cultura, autoridade e família, a seção introduzia o estudo, que, por fim, mostraria como se deu a decadência do que se conhecia como família tradicional até então. Essa decadência está no desenvolvimento do próprio capitalismo, aliado a situação psíquica da sociedade de cada época, que enfraquece a imagem do pai como autoridade máxima da família, transferindo-o para entes externos, a exemplo do governante autoritário.

A primeira sessão fornece o cenário em que a economia e o aspecto psíquico da sociedade definem o que entendemos como cultura. A história em si teve inúmeras subdivisões. A divisão geral que procede da ciência literária e que possui como uma das regras o estágio do conhecimento humano que, por sua vez, se mostra reiteradamente controversa – como é o caso da chamada Idade Média e o estigma de “idade das trevas” que carrega consigo, como se toda uma era não tivesse contribuído em nada para o desenvolvimento do conhecimento humano – ou a divisão de caráter subjetivo, exemplificado por Horkheimer nas concepções de época definidas pela Igreja Católica a partir dos escritos bíblicos, como a criação, a vinda de Cristo e o apocalipse. Em ambos os casos, para além das dificuldades em demarcar os pontos de transição, o interesse reside em estabelecer uma unidade estruturada para os acontecimentos.

Dessa forma, os sistemas sociológicos não escapam à essa necessidade de divisão histórica em momentos de certa uniformidade. Horkheimer então cita a escola materialista como aquela que foca no estudo da dinâmica econômica para explicar as diferentes eras históricas. Há uma busca pela compreensão das transformações da natureza humana no curso da história a partir do processo material da sociedade, o que, para essa teoria, torna possível concluir que as próprias estruturas psíquicas são momentos ditados pelo ritmo da relação do homem com a natureza; os traços psicológicos são aspectos da própria necessidade econômica.

O autor, entretanto, deixa explícito que as teorias materialistas não lidam com o fatalismo do idealismo,

já que os indivíduos e grupos da sociedade, trabalhando e lutando, com suas capacidades formadas decerto pela evolução histórica precedente, reagem às respectivas condições econômicas, ao passo que, no idealismo, uma força espiritual, fixada de antemão nos seus traços essenciais, é a autora do evento e, por isso, a história não aparece como um processo de ação recíproca entre natureza e sociedade, cultura existente e em devir, liberdade e necessidade, mas como desdobramento ou representação de um princípio homogêneo<sup>102</sup>

E são as consequências do trabalho e da luta “com suas capacidades formadas pela evolução histórica precedente” que constroem as diferenças históricas, expressas como o que entendemos por cultura no pensamento ocidental. Tais diferenças são vistas tanto nas condições psíquicas das pessoas quanto nas obras criadas por cada povo, gerando contextos sociais específicos que não possuem estruturas fixas, imutáveis, mas que acontecem continuamente entre suas partes. Esses contextos sociais possuem dois sentidos opostos: de um lado são regidos por repetições, a exemplo dos processos mecânicos de trabalho, dos processos de consumo, etc.; de outro, são regidos por tendências que, não obstante as repetições de determinados processos, são capazes de propor constantes alterações, operando nas posições das classes sociais entre si e nas relações de todas as esferas da vida, levando ao declínio ou dominação de determinada cultura. Aqui Horkheimer se refere especificamente à Europa, América e territórios coloniais, já que essa teoria não se aplica a culturas de característica estática, tais como a chinesa e a indiana. Esse jogo de poderes opostos, por assim dizer, definidos pela “pesquisa histórica e a sociologia ligadas aos grandes interesses históricos”<sup>103</sup>, se apresenta sob um duplo viés: externamente como luta dos grupos nacionais poderosos e internamente como contraste de classes sociais. A conclusão é que o contraste de classes tem dominado o primeiro na Europa, tendo papel decisivo na introdução de novas formas de governo, com o potencial para definir o destino da cultura a qual pertence, mas sempre atrelado às tendências econômicas; nem por isso significa para Horkheimer que toda a estrutura cultural esteja baseada nos fatores econômicos. Ele aponta o caráter como sendo fundamental para o modo de agir dos homens, formado pela evolução social do passado e do presente. E mais importante, “este caráter origina-se da atuação da totalidade das instituições sociais que funcionam de maneira específica para

---

<sup>102</sup> HORKHEIMER, M. *Autoridade e família*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, pp. 178-179.

<sup>103</sup> Id., p. 180.

cada camada social”<sup>104</sup>. No caso do proletariado, o processo de produção se torna a principal influência nas ações, não só diretamente na vida do trabalho, mas também na sua conduta nas demais instituições, tais como a escola, a igreja e também a família. Assim,

para compreender o problema por que uma sociedade funciona de uma maneira determinada, por que ela é estável ou se desagrega, torna-se necessário, portanto, conhecer a respectiva constituição psíquica dos homens nos diversos grupos sociais, saber como seu caráter se formou em conexão com todas as forças culturais da época. Conceber o processo econômico como fundamento determinante do evento significa encarar todas as demais esferas da vida social em sua relação variável com ele e compreendê-lo, não na sua forma mecânica isolada, mas em conjunto com as aptidões e disposições específicas dos homens, desenvolvidas decerto por ele mesmo<sup>105</sup>.

Esse conceito de cultura em constante transformação pode em certo aspecto legitimar o papel do Estado. Ora, os atributos psíquicos, heranças móveis de tempos passados, podem ser encarados como a base de organização do poder Estatal, já que todo o conhecimento humano e os meios de produção foram concebidos de forma que a vida sempre se deu através de uma divisão; em suma, aquele que manda e aquele que obedece, onde apenas os pequenos grupos privilegiados desfrutavam dessa divisão com prazer. Diante disso, qual a necessidade de estabelecer esse conceito dinâmico de cultura, cujo poder da psique em seu núcleo é indispensável? Para que um conceito que uma determinado grupo histórico em torno de uma característica própria de vida, se o poder do Estado por si só já é um conceito dado, à medida que o Estado nacional teria esse papel de ligação de um povo?

Não se pode descartar o conceito de cultura como exposto aqui justamente porque toda a carga psíquica dos membros de uma sociedade de classes que estão aquém do núcleo privilegiado contém em si a interiorização da violência física, a socialização forçada dos homens para que se tornem adequados na vivência dentro da sociedade. Ou seja, é a coação presente nas características culturais que as retrata. Esses atos de coação também são memórias históricas, uma construção que se iniciou no passado para que os homens se tornassem civilizados e esquecê-los se tornou uma ameaça. O papel da coação é punitivo à medida que alguém se desloque do padrão vigente, mas Horkheimer também a vê como a fome, que obriga o indivíduo a se sujeitar a quaisquer condições de trabalho, comportando-se exemplarmente. Ela é legítima, tal como as instituições que ela permeia – e novamente cita-se a família dentre as demais.

A relação entre as condições psíquicas e as instituições é bilateral. De um lado a

---

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Id., pp. 180-181.

condição psíquica, ou seja, o poder coercitivo, alimenta a continuidade das instituições, que, por sua vez, conservam tal poder. Essa constatação mostra a coerção como representante do domínio de homens sobre homens: a essa afirmação não escapa a questão econômica, que, como afirmamos acima, é ponto essencial para a compreensão do movimento, mas não é o único e deve ser analisado de forma relativa. De todo modo, o que se verifica é a constante repressão do mais fraco pela autoridade econômica e psíquica em conjunto, uma autoridade que jamais é questionada – seja pelo medo da punição, seja pelo medo da fome ou só porque o indivíduo não vislumbra possibilidades de mudanças do cenário, adaptado que está aos frutos da sua herança de violência, construída no decorrer do período histórico. Aos olhos do oprimido essa autoridade é necessária para a manutenção da sociedade e do seu conforto mínimo enquanto sujeito que está fora das elites. Ao mesmo tempo em que a autoridade repressora bloqueia as classes proletárias de se desprenderem desse círculo vicioso, ela também garante a continuidade da coletividade como tal, com os grandes prazeres distribuídos entre poucos, graças a produção gerada pela mão-de-obra da maioria; “o resultado é que a fé na autoridade, como condição sempre renovada deste mecanismo, constitui na história um motor humano, em parte produtivo, em parte obstrutivo<sup>106</sup>.

O estudo da origem da confiança inabalável na autoridade vista na sociedade até então mostra que ela se apresenta como dominante quando a história é resultado de um trabalho metódico teórico de análise dos fatos. E o interesse por esse conceito naquele momento está ligado às formas autoritárias de governo observadas que, por sua vez, trazem consigo um ponto de vista que explica a história vivida até agora: todas as formas de sociedade verificadas até hoje tem como característica pequenos grupos que governam a maioria, criando relações de classes. Essas relações de domínio vão além de uma coação direta, mas encontram legitimidade na própria aspiração de obedecer que há no lado dos dominados. Assim, tendo em vista que o caráter é uma construção pertinente à socialização, tem-se que todas as disposições humanas são fruto das relações de poder, base dos processos sociais de vida; inclusive, mesmo as relações entre os homens ditos iguais encontram-se sob a roupagem da autoridade.

Seguindo seu modelo de análise histórico-social, próprio da Teoria Crítica, Horkheimer assume que o conceito de autoridade se mostra vazio se concebido isoladamente da vida social. Para ele, definir qualquer conceito apartado de seu contexto social com a intenção de abranger toda a história, faz dele um conceito abstrato, só se tornando concreto se

---

<sup>106</sup> Id., p. 191.

colocado junto a outras definições da sociedade, formando assim, a teoria social:

Os conceitos gerais que constituem o fundamento da teoria social podem ser compreendidos no seu significado correto apenas em conexão com os outros conceitos gerais e específicos da teoria, ou seja, como momentos de uma determinada estrutura teórica. Além disso, já que agora as relações de todos esses conceitos entre si, assim como as conexões de toda a estrutura lógica com a realidade, mudam continuamente, a definição concreta, ou seja, verdadeira, de semelhante categoria afinal é sempre a própria teoria social exposta, assim como ela atua na sua unidade com determinadas tarefas prático-históricas num momento histórico<sup>107</sup>.

Nesse aspecto, o movimento conceitual mostra seu caráter dialético, já que seu desenvolvimento se deu através de contradições adquiridas nas mudanças históricas, com o próprio conceito de autoridade se enquadrando nesse quesito. Através de um exemplo muito interessante, Horkheimer mostra como se deu a contradição desse conceito na história: os cidadãos de uma cidade planejam se defender do ataque de conquistadores. Para isso, agem autoritariamente, à medida que, muito embora não ajam de acordo com posicionamentos individuais, optam por seguir um pensamento superior que certamente foi construído com cada cooperação individual. Desse modo, a subordinação mostra-se interessante para os subordinados, como uma condição de desenvolvimento das faculdades humanas. Por outro lado, a relação de autoridade também significou um obstáculo para o desenvolvimento humano em geral, visto que a constante dependência a algo ou alguém considerado elevado suprimiu competências em potencial, assim como estagnou qualquer possibilidade de desenvolvimento material desses sujeitos.

A autoridade assim aparece com um papel duplo: ela tanto pode significar o progresso como pode significar a estagnação. A submissão cega e a disciplina consciente de trabalho em uma sociedade em desenvolvimento são dois lados da mesma moeda. E se em determinado período essas condições expressam estagnação ou emancipação, apenas uma análise histórico-social poderá dizer. Horkheimer nos dá um exemplo histórico, ao afirmar que

o reconhecimento das relações hierárquicas do absolutismo, como a subordinação da burguesia à burocracia principesca, foi, nos séculos XVI, XVII e parte do XVIII, de acordo com a situação nos diversos países, um fator produtivo do desenvolvimento social; no século XIX, este comportamento tornou-se uma característica de grupos atrasados<sup>108</sup>.

Desse modo, as características dos tipos de cada época estão atreladas ao grau de dependência admitido pela classe dominante. E mais além, o papel da relação de autoridade em determinado período histórico influi diretamente no que Horkheimer dirá ser o significado

---

<sup>107</sup> Id., pp. 192-93.

<sup>108</sup> Id., p. 194.

psíquico da aceitação da autoridade. Essa condição, entretanto, é bastante complexa, como mostra o exemplo dos escravos romanos. Ainda que aceitasse sua condição de escravo, o pensamento não era conformado à essa condição. Resta reconhecer que o fortalecimento ou enfraquecimento da autoridade estão diretamente ligados à cultura de um povo e coloca em xeque toda a estrutura social, expondo sua fragilidade. Mais uma vez a história nos mostra tais fragilidades através de fatos como as cruzadas ou a inquisição, que são meios de anunciar “a queda de uma ordem social ou um período de estagnação na evolução humana”<sup>109</sup>.

É próprio do pensamento burguês a característica de lutar contra a autoridade; mas, por fim, a enaltece. Na história da filosofia, Descartes foi o primeiro a debater o princípio de autoridade no pensamento, libertando-o de suas antigas amarras, lutando contra, nas palavras de Horkheimer, “a fé nas autoridades”<sup>110</sup>. E assim se seguiu a história da filosofia, sempre recusando o comportamento autoritário, culminando em Kant que anunciava a autonomia da razão humana instigando o uso da razão própria. Porém, foi com o primeiro Fichte que se estabeleceu uma relação direta entre razão e autoridade: a partir do conceito de liberdade em Kant, podia-se afirmar, em consonância ao pensamento alemão da época, que mesmo em uma condição de opressão externa, o homem subjetivamente se declarava independente como espírito. Quanto mais oprimido externamente, mais livre internamente. A liberdade estava salvaguardada se houvesse a aceitação de sua condição externa – a condição autoritária – mas através de seu próprio juízo. Porém, para Fichte, ocorre justamente o contrário: a razão é o polo oposto da autoridade. E essa relação antagônica mostra o grau de evolução de determinada sociedade. O embate entre fé e razão necessita ter a última como vencedora, o que representa uma evolução histórica.

Para além desta última afirmação, Horkheimer alega que o resultado do embate que visa a independência da autoridade pode se transformar na exaltação dessa mesma autoridade. Isso porque, tanto no calvinismo, que tinha como meta o desgarrar-se da autoridade católica, como nas ciências sociais de outras épocas, o que envolvia o conceito de independência era basicamente negativo: essa independência era a busca de um pensamento e agir livres, sempre em relação a uma tradição elaborada como prisão. Porém, no decorrer do tempo foi possível perceber que a liberdade obtida estava longe de ser para uma população em geral e sim para poucos indivíduos, como mostram as desigualdades presentes na sociedade.

A filosofia não ficou apartada desse fato. Isso se refletiu no conceito de indivíduo do

---

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Id., p. 195.



pensamento moderno. Horkheimer cita Leibniz como o primeiro que concebeu o sujeito autossuficiente e alheio à sua própria dependência do contexto social. Se na Idade Média o símbolo da autoridade era Deus e, portanto, tudo o que acontecia na vida concreta era por Sua vontade, na filosofia moderna esse papel foi deslocado para os conceitos metafísicos. Suas verdades não se discutem e não há ligação entre indivíduo e natureza, pois tudo o que envolve esse indivíduo está contido no princípio metafísico. Resta a ele apenas aceitar as desigualdades, que ainda não se apresentam de um viés material, mas imposto por uma essência que não encontra brecha para ser questionada.

Na era capitalista, o que se deduz desse cenário de completa individualidade é que o sujeito se orgulha “em não admitir qualquer autoridade, a não ser que ela possa justificar-se pela da razão”<sup>111</sup> e isso está atrelado ao fato que não existe o conhecimento da raiz do processo de produção. Desse modo, o dono dos meios de produção é visto como autônomo, à medida que define como empregar seus recursos. Na época atual, dirá Horkheimer, a “genialidade” do empresário, como é compreendida sua capacidade de adaptar-se às dificuldades através da aplicação de seus preceitos racionais “independentes”, foi substituída pela genialidade dos gigantes trustes, que leva o pequeno comerciante a adotá-los como exemplo quando tais gigantes conseguem atravessar períodos de crise, de modo que não percebe claramente a realidade social: o fato é que a humanidade regula e ganha sua vida de acordo com o que é decidido por um pequeno número de indivíduos que detém o poder econômico. E assim, Horkheimer conclui que a sociedade é tão cega quanto a natureza inconsciente, mostrando uma primeira reviravolta no tangente ao que deveria ser a emancipação da razão.

O que se mostra como liberdade é justamente o seu contrário. Os poucos decidem o destino da maioria, se escondendo atrás deste véu: os que detém o poder definem quais grupos serão demitidos de suas corporações e sob isso se esconde uma roupagem de liberdade: liberdade de agir da melhor forma resguardando seus interesses, o que deve ser compreendido por todos quando efetivamente se trata de legitimação do poder econômico. Sequer os empresários são livres, mas apenas movidos pela dinâmica do sistema financeiro, sem qualquer reflexão. Mostra-se que a razão, ao menos nessa realidade, é a adaptação do sujeito à autoridade da economia.

Pior para o trabalhador, dirá Horkheimer, pois, em nome dessa aparente liberdade daquele que detém o poder, tem sua vida reduzida à miséria e condições precárias de trabalho.

---

<sup>111</sup> Id., p. 200.

Nas fases pré-revolução industrial era impensável que o indivíduo nessas condições pudesse escolher um trabalho que lhe agradasse, sendo obrigado a sujeitar-se ao que fosse preciso para alimentar a si e aos seus, inclusive, às terríveis condições das fábricas que surgiriam séculos mais tarde. E para que o sistema se mantivesse sustentável, cada vez mais esses indivíduos – homens, mulheres, crianças – eram expostos a quantidades exorbitantes de horas de trabalho e salários degradantes; afinal, melhores condições, fossem econômicas, fossem sociais, poderiam fazer germinar ideias de verdadeira liberdade e reflexão sobre suas condições.

Até mesmo a suposta liberdade das relações de trabalho entre patrão e empregado são pura ilusão. Num primeiro momento a organização através de sindicatos onde eram estabelecidas as regras que os trabalhadores em tese impõem a seus patrões se mostra como liberdade; porém, ao final, o que se vê é a submissão desse trabalhador àquele que detém os meios de produção. Por conta da miséria que o ronda, sua única opção é aceitar as condições do patrão, sob a roupagem dessa suposta liberdade garantida por leis trabalhistas, mas que na verdade só fomenta o lado mais forte da relação. A autoridade econômica é a autoridade do empresário.

Se antes a submissão a uma autoridade econômica estava ligada a uma hierarquia velada que era estabelecida já no nascimento do sujeito – hierarquia não reconhecida, mas respeitada pelo dominado – e a meta da filosofia burguesa da Idade Média era abrir os olhos desses dominados apontando-lhes o absurdo da situação, agora a relação de autoridade é admitida como fato natural, uma vez que a forma de mensuração econômica dos dominantes não é colocada em crítica; em suma, não se questiona porque possuir dezenas de imóveis ou fábricas concede poder ao proprietário. Esse fato é algo dado como certo e aqueles que não têm a mesma condição econômica devem tomar os lugares que lhes cabe nessa sociedade: o de meros executores de tarefas, opostos aos admiráveis cargos de direção ocupados pelos detentores do dinheiro.

Engana-se quem acredita que esse problema tem sua origem apenas no liberalismo econômico que o sustenta. Como mostra Horkheimer, o Estado também tem seu papel nesse cenário: sobre o Estado autoritário, “que este seja aceito de modo absoluto pelas massas da população, só é possível enquanto aquelas [as relações de dependência na economia] não se tornarem realmente um problema para elas”<sup>112</sup>. Numa relação que se retroalimenta, Estado e economia garantem o comportamento acrítico das massas, mantendo o estatuto desejado para

---

<sup>112</sup> Id., p. 207.

sua continuidade sem maiores transtornos.

Nesse sentido, a riqueza de um homem é o que define seu valor e sua atuação na sociedade, colocando-o acima da maioria. Aqueles que buscam chegar a esse patamar se agarram à alguma autoridade – não à autoridade econômica, a que realmente dita as regras, pois o poder desta não é percebida por eles – mas há um deslocamento para uma autoridade pública, a do Estado. Tal deslocamento faz com que o Estado seja aquele que tolhe as decisões individuais, legitimando a hierarquia social e o formato econômico que a preserva. Assim, as divergências de classes não aparecem claramente aos indivíduos desfavorecidos e a autoridade econômica transvertida em Estado autoritário mantém as camadas sociais estagnadas.

Essa relação com a autoridade não se encerra em si mesma. Ela é prolongada entre todas as instituições que compõem a sociedade, tais como escolas, igrejas, formas de arte, etc. As relações de dependência econômica e mesmo as necessidades que impulsionam os homens a trabalharem para saná-las também são moldadas pelas condições psíquicas. Nesse aspecto, é a família quem exerce uma das influências principais para a fixação dessas condições, por ser ela quem molda o indivíduo desde a mais tenra idade para agir conforme os padrões esperados e “lhes empresta em grande parte a aptidão imprescindível para o comportamento especificamente autoritário do qual depende amplamente a sobrevivência da ordem burguesa”<sup>113</sup>.

Se no auge do poder da Igreja Católica a educação visava a obediência para que houvesse a concordância entre Igreja e Estado, é típico da concepção protestante de família uma educação para a autoridade através do uso da razão, com o intuito do desenvolvimento econômico de seu núcleo. Para que isso ocorra é preciso que o sujeito se ajuste às situações ao seu redor. Ponto fundamental do pensamento protestante é a figura da maior força física como autoridade. Assim, o pai sendo naturalmente essa força física maior, também é visto como moralmente superior pela criança. Esse cenário micro é transposto para o macro e “as diferenças existentes nas condições de vida que o indivíduo encontra no mundo têm de ser simplesmente aceitas, ele deve fazer seu caminho sob essa hipótese e não mexer nisso”<sup>114</sup>. As diferenças da sociedade burguesa são designadas por Deus, pobreza e riqueza são fatos naturais. Ao ter esse primeiro contato com a autoridade – a do pai – respeitá-la e absorvê-la como necessária, a criança também respeita e absorve esse primeiro aspecto autoritário da sociedade burguesa.

Essa figura de família, com o pai como autoridade máxima, teve diversas funções

---

<sup>113</sup> Id., p. 214.

<sup>114</sup> Id., p. 215.

sociais no decorrer da história: desde a procriação até a transmissão do capital através de heranças. Porém, diante das contradições externas, ela tem se mostrado falha para exercer as funções que lhe cabiam em outros contextos, haja vista que sua dinâmica é motivada pela dinâmica da vida externa: um dos exemplos que Horkheimer aponta é que “uma repressão violenta na vida social implica a dureza da autoridade educacional”<sup>115</sup>. Outro fato que complementa a autoridade “natural” do pai, baseada em sua força física, é a sua autoridade financeira. Há mesmo uma comparação da família burguesa com a divisão de classes na sociedade: ora, se o pai possui o poder do dinheiro, conseqüentemente, a esposa e os filhos se tornam “seus”, sua posse e como tal devem respeitar a sua liderança. Refletem-se neste micro universo a submissão e os conflitos existentes entre os que não detém o poder econômico e o que dispõem dos meios financeiros. Portanto, a criança absorve a relação dominante e dominado como algo natural à sociedade. Destaca-se o caráter racional dessa situação; ora, a criança obedecer ao pai é a conduta racional, pois é ele quem fornece o dinheiro que garante sua subsistência individual. Assim, esse comportamento privado molda o que se verá no comportamento público mais tarde: dinheiro e posição como meios de se obter tudo o que se deseja.

Nem por isso essa visão da autoridade encontra diferença entre famílias de camadas sociais mais altas e famílias menos favorecidas. O pai nas famílias mais pobres exerce o mesmo poder que o pai das famílias ricas. Sua posição no mundo externo à sua casa não diminui sua autoridade no âmbito doméstico. Por piores que sejam suas condições, se repete o cenário da obediência, dependência, temor de perder a estabilidade, tanto por parte da esposa como dos filhos. Aos olhos de Horkheimer, isso explicaria por que as novas gerações não questionam toda a estrutura econômico-social que os envolvem. Tanto pior, a rebeldia se transforma em força motora para a continuidade da ordem vigente.

Há todo um contexto de influência psíquica na questão familiar e até mesmo as conseqüências dessa influência estão ligadas à diferença de classes e na pequeno-burguesia o resultado é o sujeito deixar-se à mercê de qualquer imagem de autoridade. Existe um impulso de submissão que nasce no núcleo da família. Esta guarda em escala reduzida o modelo perfeito das funções existentes na sociedade, na figura do pai provedor, da mãe objeto sexual com empregos domésticos e nos filhos como investimentos que darão juro mais à frente. Nesse sentido, é interessante notar a situação antagônica em que se encontra a família: se existe esse

---

<sup>115</sup> Id., p. 217.

reflexo do regime capitalista, também há uma forma positiva de vivência – diferente da vida social, onde tudo se resume a defender-se dos perigos, da miséria – que se manifesta no amor sexual e no carinho materno, que visam a felicidade do outro. Ainda, o pai, mais do que o governante de seu lar, também atua como pessoa diretamente interessada nos rumos dos membros sob sua responsabilidade. Desse ponto de vista, a família representa uma vida mais humana, diferente da hostilidade da vida real.

Isso porque o papel da mulher na família patriarcal traz em si um princípio além da submissão, na figura do amor materno. E esse papel, que carrega um significado de humanidade perante a frieza da sociedade, colocando a mulher como antiautoritária, também a obriga a colocar-se num papel de submissão ao homem, bloqueando seu desenvolvimento próprio. Sua situação ambígua, ao mesmo tempo que mostra um cenário antiautoritário, também reforça a autoridade estabelecida; ora, se ela é a figura que transmite o amor e benevolência – oposto ao pai, personagem austera e dura da relação familiar – esse lado sentimental também ratifica sua posição de dependência, pois se mantendo nessa posição, ela garante sua estabilidade, bem como a de seus filhos. Não há questionamentos sobre a autoridade paterna, pois é ela quem garante o bem estar de todos e é a mulher quem age para que nada escape do esperado.

Quando finalmente a mulher se emancipa dessa situação subalterna já é muito tarde. Horkheimer vê o desemprego como estrutural e o trabalho feminino nesse cenário é praticamente inexistente, mantendo-a na situação de dependência. Ainda que o pai corra o risco de perder o seu papel de provedor, que lhe garante o estatuto de autoridade, tal fato não ocorre: apesar da perda econômica, não há a perda da autoridade. Isso porque os poderes psíquicos e físicos do pai já estão solidificados, de tal modo que mesmo com o desemprego estrutural que tem como consequência a piora das condições financeiras, sua posição está garantida; “a idealização da autoridade paterna, como se emanasse de um decreto divino, da natureza das coisas ou da razão, se revela, a um exame mais acurado, como a glorificação de uma instituição economicamente condicionada”<sup>116</sup>.

Portanto, quando a instituição econômica passa por transformações, o mesmo acontece com a família. Ela se molda de acordo com os períodos e com os grupos sociais as quais pertence. Porém, algumas características da família burguesa são “indissolúveis do fundamento da sociedade burguesa”<sup>117</sup>. Dentre elas, certamente o seu caráter autoritário, que se perpetua por gerações na sociedade. Ocorre, entretanto, que esse caráter autoritário no período burguês

---

<sup>116</sup> Id., p. 232.

<sup>117</sup> Id., p. 235.

estava ligado à autoridade do pai, fundamentada pelo seu papel na sociedade que, por sua vez, fortalecia esta mesma sociedade, que se alimentava no seu âmbito autoritário através desse papel do pai na família, em um movimento dialético. Agora a família não possui mais esse movimento em consonância com a sociedade, transferindo o sentido de autoridade todo para o Estado.

Assim, a origem da figura pública autoritária, que tomou corpo após as distorções que o conceito de família sofreu no decorrer da história, tem ligação com a figura do pai. Seja este no âmbito privado, seja o ditador no âmbito público, um ponto crucial para a virada de percepção da noção de razão para Horkheimer é a análise de que o racional é respeitar ambas as autoridades com vistas a garantir sua própria sobrevivência. Ou seja, a autoridade garante a segurança individual; para os filhos e a esposa, o respeito ao pai e marido como poder máximo dentro da casa é a certeza da continuidade do conforto. O mesmo pode se dizer do governante: confiar a ele toda uma sociedade significa a manutenção do status quo, mesmo que a maioria apoiadora não se aproxime dos privilégios desfrutados pela minoria. Na verdade, isso sequer é criticado; o que se espera é a continuidade da sociedade como tal. Partindo desse ponto de vista, podemos afirmar que a aceitação de regimes tirânicos é reflexo do deslocamento de uma razão com viés emancipador aos moldes kantianos para assumir uma atribuição diversa daquela tratada no decorrer do pensamento burguês.

Ressaltemos que para Kant – um dos pilares fundamentais na formação de Horkheimer – para que o homem saia de sua menoridade, ou seja, para que conduza seu entendimento sozinho, “nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões”<sup>118</sup>. Para Kant é aceitável que o sujeito utilize do uso privado de sua razão, que, devido às circunstâncias, pode ser bastante limitado e concomitantemente faça seu uso público. Essa situação é exposta no exemplo do exercício de um cargo público:

Ora, para muitas profissões que se exercem no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial, para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não destruir essa finalidade. Em casos tais, não é sem dúvida permitido raciocinar, mas deve-se obedecer. Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera ao mesmo tempo membro de uma comunidade total, chegando até à sociedade constituída pelos cidadãos de todo o mundo, portanto, na qualidade de sábio que se dirige a um público, por meio de obras escritas de acordo com seu próprio entendimento, pode certamente raciocinar, sem que por isso sofram

---

<sup>118</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 104.

os negócios a que ele está sujeito em parte como membro passivo<sup>119</sup>.

Entretanto, no que concerne à condução moral, aqui objeto específico do autor, não há que se dizer em limitação mesmo que parcial. Deve ser garantida à humanidade estabelecer suas próprias regras, sem as amarras da Igreja ou de governos. Inclusive, um governo esclarecido que permite a seu povo proceder livremente com sua razão, desenvolve neste “a tendência e a vocação ao *pensamento livre*”<sup>120</sup>, que, por sua vez, “atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de *agir de acordo com a liberdade*)”<sup>121</sup>.

Desse modo, aos olhos de Kant, a razão emancipadora só pode existir se caminhar lado a lado com a liberdade. E isso só é possível quando as autoridades políticas ou religiosas vigentes reconhecem tal fato e, por seus turnos, também se interessam por uma sociedade livre. Conseqüentemente, uma autoridade opressora impede o desenvolvimento da razão de sua população, fazendo com que ela sequer seja capaz de questionar tal opressão.

Nesse primeiro esboço de uma razão instrumental, não pode deixar de ser notada a importância que os estudos psíquicos de Horkheimer tomam. Se a razão ganha essa nova forma em seu pensamento, muito se deve à importância que o autor dá ao psicológico, não só do indivíduo, mas da sociedade como um todo. A imposição da imagem autoritária, seja do pai, seja do governante, é uma construção de gerações dentro da cultura ocidental. Construção essa que teve contribuição das diversas instituições que compõem a sociedade, com menção especial à religião, especialmente a protestante, que solidificou a imagem. Ainda, não se deve esquecer da inquestionável autoridade econômica, que nos leva à reflexão que fica em aberto: seria a psique quem molda a visão de que a autoridade econômica é aquela que deve ser naturalmente respeitada ou é essa autoridade econômica quem moldou e molda continuamente o psicológico de toda a sociedade?

Essa análise da relação entre autoridade e razão, partindo do âmbito familiar, dá suas primeiras explicações sobre como a razão se converteu à alienação e escapou ao esclarecimento. É importante ressaltar que o pressuposto foi a análise psíquica dos resultados, que buscava traços de personalidade autoritária entre os entrevistados<sup>122</sup>. Com isso, “o Institut concluiu que

---

<sup>119</sup> Id., pp. 104-105.

<sup>120</sup> Id., pp. 115-116.

<sup>121</sup> Id., p. 116.

<sup>122</sup> Especialmente nas famílias mais pobres, há o deslocamento do papel do pai à medida que seu poder aquisitivo cai, ou seja, a lógica capitalista está profundamente enraizada nas relações parentais. Desse modo, sua autoridade torna-se irracional e é transferida para instituições sociais externas, o que, de certo ponto de vista, explicaria a ascensão de outros tipos de autoridades políticas (cf. JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de*

a classe trabalhadora alemã oporia muito menos resistência a uma tomada do poder pela direita do que sugeria sua ideologia militante”, o que se confirmou através da aceitação do nazismo sem qualquer resistência pela classe trabalhadora<sup>123</sup>. Nesse sentido, é possível afirmar que a Teoria Crítica executa uma ligação inevitável entre a noção de autoridade política, que se destacou como um dos temas de maior importância por conta dos regimes nascentes, e seus princípios filosóficos, com a razão tendo um papel de destaque. Isso porque, como já explanamos acima, a questão da identidade em Hegel foi um tema de suma importância na construção do pensamento de Horkheimer e “a razão, princípio norteador do pensamento do Institut, significava, essencialmente, a síntese desses opostos, a conciliação dos antagonismos sociais e políticos”<sup>124</sup>. Assim, a autoridade política só teria sentido num plano ideal em que os governantes de fato representariam os indivíduos, que, por sua vez, racionalmente os enxergasse como seus representantes. A tendência, nesse plano ideal, é que a distinção entre governantes e governados desapareceria, alcançando o fim do Estado, situação proposta por Marx. A razão então seria a autoridade presente acima da própria autoridade política, já que, nesse quadro, é ela quem legitima a última. Entretanto, como ficou demonstrado pela história, a autoridade imposta pela razão foi justamente contrária ao que se esperava: sua instrumentalização foi quem garantiu a distinção – e a distância – cada vez maior entre governantes e governados, a ponto de os primeiros serem vistos como autoridades que devem ser seguidas a qualquer custo.

---

*Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*, op. cit, pp. 176-7 e HORKHEIMER, M. *Autoridade e família*, op. cit pp.213-236).

<sup>123</sup> JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*, op. cit., p. 167-8.

<sup>124</sup> Id., p. 169.



## V. Horkheimer e o materialismo: uma decepção?

Como os estudos sobre a autoridade mostraram naquele contexto social, a razão já não se mostrava apta para atingir esse objetivo. Conforme procuramos expor, ela se mostrou sob uma nova roupagem, deixando de legitimar uma autoridade política que se mostraria emancipadora da classe proletária e passando a corroborar o comportamento cada vez mais alienado, até chegar ao ponto de ser responsabilizada pelo profundo estado de apatia a que rumava a sociedade. Sendo assim, cabe levantar a discussão se o materialismo marxista, absorvido como protótipo de análise social pela Teoria Crítica e exclusivamente baseado na razão como condutora para a emancipação de classe, foi uma decepção para Horkheimer. Diante desse quadro, procuraremos mostrar duas visões acerca desse ponto: se o pensarmos com a solução final dada por Marx, sim, podemos considerá-lo uma decepção, especialmente com o novo papel atribuído à razão, em que se observa certa aproximação conceitual da razão em Schopenhauer no que diz respeito à sua atribuição conservadora, seja do indivíduo, seja do estado vigente das coisas; condições que se entrelaçam. Porém, se o pensarmos como produção teórica, como um método científico<sup>125</sup>, não podemos assim afirmar, pois mesmo os piores prognósticos – ou até a falta deles – são fruto da dinâmica própria do modelo de materialismo proposto pelo autor do século XIX. E é esse mesmo método quem legitimará o pessimismo clarividente de Schopenhauer nos escritos finais de Horkheimer.

\*\*\*

Como já exposto, para Horkheimer a ciência não deve ser separada das condições concretas apresentadas na sociedade. Mais além, a teoria seria “um elemento necessário para a promoção de uma efetiva organização racional da totalidade social”<sup>126</sup>, que levaria à emancipação dos indivíduos. Que a ciência modelo até então tenha seguido o padrão cartesiano matemático é um ponto que não pode ser descartado; o modelo da prática como confirmação da teoria, ou seja, o modelo de teoria tradicional, não deve ser colocado de lado, tendo um papel

---

<sup>125</sup> É controverso denominar o materialismo marxista como método se seguirmos Alfred Schmidt, que afirmará, do ponto de vista de Marx, ser incorreto reduzir o materialismo a uma mera teoria ou método (SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza em Marx*. Frankfurt: Siglo XXI de España, 2011, p. 36). Porém, não esqueçamos que aqui o autor está se ocupando do risco de considerá-lo como uma metafísica tendo como pano de fundo uma sociedade da práxis, ao passo que sua intenção é ser essa própria práxis. De todo modo, nosso intuito é mostrar que o viés histórico que domina a teoria marxista também trará a Horkheimer diferentes possibilidades de pensar a emancipação; tais possibilidades também são resultados da análise da práxis social.

<sup>126</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., p. 50.

fundamental no desenvolvimento das ciências naturais. Ocorre que “as ciências do homem e da sociedade têm procurado seguir o modelo (*Vorbild*) das bem sucedidas ciências naturais”<sup>127</sup>. Contudo, essa teoria tradicional é totalmente abstraída da ciência considerada como um dos níveis da divisão do trabalho, fazendo sentido apenas em uma esfera isolada em determinadas condições históricas, quando o que realmente se vê é que

a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes<sup>128</sup>

Horkheimer assim nos alerta para a necessidade de buscar uma forma de fazer ciência que, paralela à forma tradicional, demonstre a imbricação da função do cientista com o mercado de trabalho que fomenta a sociedade de sua época, já que, deve-se ter em conta, nenhuma teoria isolada é uma verdade absoluta e as condições materiais e históricas podem alterá-la a qualquer momento, quando também são alteradas.

As condições históricas e materiais são construídas pelos indivíduos, condições que igualmente os constroem, e suas percepções também são resultado desse processo: “os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo”<sup>129</sup>. Tal constatação não é alheia ao cientista: a forma como este apreende o mundo e, mais ainda, as ferramentas de pesquisa utilizadas, também estão inseridas no processo de desenvolvimento da sociedade, assim como os resultados alcançados. A classificação na ordem do conhecimento, a construção de uma teoria propriamente dita, não é dada por uma ordem metafísica, mas pelos eventos que trouxeram o cientista até o momento de concebê-la.

Essa constatação mostra que não faz sentido acatar a situação do homem como cindido do seu processo de trabalho e da sociedade como um todo, cenário este vislumbrado nas observações da vida social. A Teoria Crítica admite que essa situação corrobora as condições de trabalho e diferenças de classes, porém ela é absorvida como natural pelos agentes do processo, não possuindo a função que levaria a emancipação dessa condição, isto é, o seu reconhecimento, a consciência dessa condição. O comportamento crítico enxerga esse posicionamento como o que Horkheimer chama de contradição consciente: sua interpretação da consciência de classes da teoria marxista é o reconhecimento pelos sujeitos do todo cultural

---

<sup>127</sup> HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, op. cit., p. 119.

<sup>128</sup> Id., p. 123.

<sup>129</sup> Id., p. 125.

que os envolve, bem como do modo de economia vigente. Por um lado, eles se entendem parte desse mundo, mas, por outro, a concepção desse mesmo mundo como um apanhado de lutas e opressões causadas pelo sistema, mostra-lhes um mundo ao qual eles não pertencem, o mundo do capital. Essa situação contraditória reconhecida, nos dirá Horkheimer, aparece como “uma inverdade torpe: o reconhecimento crítico das categorias dominantes na vida social contém ao mesmo tempo a sua condenação (...). A razão não pode tornar-se, ela mesma, transparente enquanto os homens agem como membros de um organismo irracional”<sup>130</sup>. Desse modo, os homens devem se emancipar desse modelo, sendo legítimo o uso de uma teoria que oriente o comportamento com vistas a esse objetivo e com o papel social do cientista bem definido, pois a imbricação da teoria com a práxis mostra que “em seu percurso, se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento”<sup>131</sup>.

Marx e Engels nos mostram que as tendências materiais de emancipação, as quais a Teoria Crítica deve direcionar seus esforços, são produzidas no proletariado. As mazelas dessa classe residem no fato de, apartados da lógica de seu próprio trabalho, não produzirem para si mesmos, mas para atender as necessidades de pequenos grupos privilegiados. Quanto mais os homens vendem a sua força de trabalho, mais miseráveis se tornam. Apenas o reconhecimento dessa situação, entretanto, não implica em sua superação, pois, apesar de todo o sofrimento que lhe é infringido, o proletariado ainda não tomou consciência do que lhe ocorre, cegado que está pelas oposições de interesses pessoais e de classes, visando sua própria autoconservação. A Teoria Crítica, nesse sentido, é aquela que deve opor o proletariado aos seus verdadeiros interesses, ressaltando que o teórico crítico também é esse proletariado oposto aos mesmos interesses: “seu próprio pensamento faz parte do desenvolvimento das massas como um elemento crítico e estimulador”<sup>132</sup>. Seu único compromisso é com si mesma, ou seja, com seu interesse em destituir as lutas de classes. Horkheimer assim conclui que essa formulação “é o conteúdo materialista do conceito idealista da razão”<sup>133</sup>, discutido por ele através da concepção kantiana do próprio conceito de razão na *Crítica da Razão Pura*.

Assim, muito embora exista um afastamento da Teoria Crítica em relação à estrutura social que traria em si o seu próprio fim, como analisa inicialmente Marx<sup>134</sup>, essa então nova

---

<sup>130</sup> Id., p. 131.

<sup>131</sup> Id., p. 133.

<sup>132</sup> Id., p. 135.

<sup>133</sup> Id., p. 154.

<sup>134</sup> Podemos observar tal afastamento, por exemplo, na análise que Horkheimer faz da alteração do papel social dos que dispõem dos meios de produção, dado que antes a dominação econômica estava diretamente ligada à

forma de fazer ciência ainda verifica na classe proletária as possibilidades de emancipação da situação vigente: a emancipação continua com o papel essencialmente econômico, que, por sua vez, modificará o papel do Estado. O homem só verá o fim das disparidades entre os membros da sociedade quando todos obtiverem as mesmas condições de trabalho, moradia, educação, etc. Em suma, as mesmas oportunidades materiais. O sofrimento de certo número de pessoas contemplado no passado não deverá mais existir. A visão de classes se mantém para a Teoria Crítica<sup>135</sup>, não obstante a ausência de uma consciência de classe propriamente dita por parte do proletariado, e sua superação é requisito para o alcance de uma coletividade com indivíduos semelhantes.

Se a função primordial da Teoria Crítica é nunca se acomodar em teses imutáveis, devido à sua dinâmica própria, que leva em consideração os diagnósticos realizados através das condições materiais – condições em que também estão inseridos os cientistas sociais – para então derivar os prognósticos, ou seja, as situações reais já inscritas na sociedade e na história e que podem se concretizar com as ações transformadoras imputadas pelo cientista, deve-se ressaltar que a análise também pode encontrar empecilhos ou a ausência de possibilidades reais. Nesse sentido, se o Horkheimer dos anos 30 vê no desenrolar dos fatos o quadro desenhado acima, o mesmo não se pode dizer sobre os acontecimentos a partir dos anos 40, quando os prognósticos não serão mais positivos. Ainda sob a ótica da análise materialista, a reação popular à ascensão do nazismo e a situação geral do capitalismo levam ao diagnóstico do bloqueio de quaisquer meios que levem à emancipação. Uma nova fase se inicia, em que a análise crítica do papel da razão passa a ser o centro das atenções dos frankfurtianos, uma vez que não se vê mais as possibilidades de emersão da prática transformadora na sociedade.

Essa mudança de postura em relação à razão se dá após a análise não só da questão do papel da família para a assunção e permanência de regimes políticos autoritários, mas também da organização do capitalismo que se deu de maneira que houve apenas a manutenção da situação vigente. Com base nos escritos de Pollock do início dos anos 40, uma das conclusões a que Horkheimer chega é que o capitalismo se readaptou de tal modo, não obstante as diversas crises pelas quais ele passou, que passou a exercer certa aliança com o Estado, que deveria ser

---

dominação jurídica, sendo o dono da fábrica o responsável por todas as esferas de sua propriedade. Com a centralização do capital, as grandes empresas absorveram as pequenas fábricas, levando ao afastamento desses antigos proprietários que, conseqüentemente, perderam o papel social que possuíam no início (Id., p. 149).

<sup>135</sup> “A consciência da Teoria Crítica se baseia no fato de que, apesar das mudanças da sociedade, permanece a sua estrutura econômica fundamental – a relação de classe na sua figura mais simples – e com isso a ideia da supressão dessa sociedade permanece idêntica” (Ibid.).

controlado pelo proletariado, seguindo o ponto de vista da teoria marxista.

De acordo com os exames de Pollock, no decorrer do tempo houve uma interferência direta do Estado nos modos de organização de tudo o que era produzido, instaurando um planejamento geral do mercado, deixando para trás, assim, a livre concorrência que lhe era característica e que, segundo Marx, resultaria no próprio colapso do regime. Aos olhos de Horkheimer e Adorno, o capitalismo de Estado – para utilizar as palavras de Pollock – alteraria completamente as possibilidades emancipatórias levantadas nas pesquisas interdisciplinares da Teoria Crítica até então. Se até aqui a emancipação estava intrinsicamente ligada à economia que, por sua vez, só sofreria mudanças por conta de seu papel para a efetivação dos prognósticos realizados anteriormente, com a alteração do diagnóstico, em que a economia perdeu o lugar para a política no cerne da sociedade, seria preciso repensar o trabalho realizado até o momento: era preciso buscar alternativas para compreender o controle econômico e social exercido pelo “mundo administrado”, visto que “o capitalismo administrado é um sistema que se fecha sobre si mesmo, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa da injustiça vigente e paralisa, portanto, a ação genuinamente transformadora”<sup>136</sup>.

Desse modo, a razão ganha novos moldes: ela deixa de fazer parte de um projeto de emancipação voltado para fins que almejavam a justiça social e torna-se uma ratificação dos meios, ou seja, faz com que a sociedade como um todo passe a existir tendo em vista apenas a sua autoconservação. Esse conceito ganha assim grande importância no pensamento de Horkheimer a partir daqui: a razão é tomada como mero instrumento de mecanização e controle, não cabendo mais em si a reflexão sobre seu papel emancipador. Ao longo do processo histórico, sua única função passou a ser a preservação do status quo, sem quaisquer prenúncios da superação das contradições vistas no modelo do materialismo marxista. A consequência é que todas as esferas sociais se reduzem ao utilitarismo, portanto a razão perde sua característica crítica que a legitimava como instrumento para o alcance da solução antes apontada.

Tal mudança de percepção é exposta inicialmente em *O fim da razão*, onde Horkheimer debate suas primeiras constatações acerca da dominação da natureza – que será desenvolvida de modo mais complexo na *Dialética do Esclarecimento* em conjunto com Adorno – e do declínio do individual. A exemplo de seus trabalhos anteriores, retoma a história da filosofia moderna considerando que sua produção foi essencialmente racionalista, mas, de

---

<sup>136</sup> NOBRE, Marcos. *Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*, op. cit., p. 47.

tempos em tempos seguindo seus próprios princípios, reage contra si mesma tomando a forma de um ceticismo<sup>137</sup>. Este, por exemplo, faz a razão ser cada vez mais formal e apartada dos objetos que deveriam lhe servir de conteúdo para uma análise crítica. Na interpretação de Horkheimer, sua paulatina formalização aumentou o distanciamento entre o pensamento e seu objeto, não os concebendo mais como eles realmente são, apenas ordenando e classificando dados tidos como puros, sendo essa uma consequência do próprio pensamento iluminista de Kant. Os objetos são submetidos a um denominador comum: o valor econômico. A razão agora é a encarregada por quantificar esses objetos ao invés de qualificá-los<sup>138</sup>, diferente do que se previa na análise materialista interdisciplinar da primeira Teoria Crítica. De todo modo, ela não deixa de existir, mas é reduzida a uma função pragmática, isto é, para a preservação do corrente. Horkheimer a considera indispensável para as técnicas de guerra ou a condução de negócios; em suma, ela é operacionalizada para a continuidade da conjuntura presente, ganhando um aspecto instrumental à medida que rege uma relação entre meios e fins.

Essa situação se mostra presente na própria estrutura da sociedade. O utilitarismo da razão está associado à capacidade do ser humano se adaptar mais ou menos ao meio em que se encontra. Isso é necessário para que ele sobreviva em sociedade. Assim, ele deve racionalmente – aqui, no sentido puramente instrumental – abrir mão de seus interesses individuais para que a sociedade sobressaia e mantenha sua existência. É interessante observar que para Horkheimer não se trata de uma mudança no conceito de razão no decorrer da história da filosofia e sim uma mudança no seu exame sobre a razão. Se ela ganha novos moldes, como afirmamos acima, não significa que ela sofreu alterações em si, mas que houve alterações na análise que o teórico crítico realizou, revendo sua atribuição, baseado nas circunstâncias que se apresentaram.

Isso se mostra nas suas conclusões acerca das sociedades grega e francesa pós revolução. Sobre as Polis, o autor afirma que sempre foram guiadas pela harmonia entre os interesses individuais e comuns e que o período medieval retomou esse ideal: as leis garantem a harmonia entre as duas esferas e seriam resultado de uma racionalização no sentido instrumental do termo. O mesmo teria acontecido na revolução francesa, em que o sujeito abdicou de sua liberdade individual em nome de um patriotismo, garantindo a solidez do regime instaurado.

---

<sup>137</sup> HORKHEIMER, Max. *The end of reason*. In: *The essential Frankfurt School reader*. Nova York: Continuum, 2002, p. 27.

<sup>138</sup> Id., p. 31.

Assim, o tema da dominação vem à tona trazendo um sentido diverso daquele exposto na análise da sociedade burguesa realizada nos anos 30. Antes o entendimento era que a sociedade queria se desgarrar da dominação exercida primordialmente pela Igreja, alcançando um conhecimento independente de quaisquer amarras externas. Agora, entretanto, é visto que essa dominação sempre esteve presente na forma de uma sobreposição do coletivo sobre o individual, onde este é constantemente tolhido a fim de garantir o bom funcionamento daquele, o qual também garante a existência desse individual, mesmo que reprimido. A obediência é considerada racional e toma, inclusive, a capacidade de pensamento do sujeito.

Para colocar em prática tal obediência, o indivíduo se violenta com o propósito de permitir que seu lado racional domine seus instintos; apenas a inibição de certos sentimentos que tumultuaria a estabilidade da sociedade torna possível a cooperação humana. Mais ainda, a noção de dominação de seus instintos é explanada por Horkheimer no âmbito psíquico e é imposta de forma que se transfigura na própria consciência do indivíduo, reduzindo a capacidade crítica.

Na *Dialética do Esclarecimento* a razão é discutida sob a roupagem do esclarecimento; isso porque ela deveria encaminhar a humanidade para a dominação da natureza. O controle desta última pelos homens implicaria na emancipação, visto que eles possuiriam o poder sobre todas as adversidades, moldando a natureza de acordo com a finalidade que lhes conviesse. Entretanto, essa razão trouxe um modo totalmente operacional, em que não há interesse sobre o verdadeiro sentido de pensamento livre como o trazido por Kant pela noção primária de esclarecimento, que responde à pergunta “o que é esclarecimento?” informando que “Esclarecimento [Aufklärung], é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”<sup>139</sup>.

Na obra, Horkheimer e Adorno vão além, pois mais do que moldar a natureza mirando a liberdade de utilizá-la como melhor lhe conviesse, a humanidade sente a necessidade de dominá-la para garantir alguma estabilidade diante das adversidades do mundo. Portanto, o medo do inesperado na natureza leva a um esforço de dominação: primeiro, ela se dá por uma tentativa de conhecimento que explica todas as ocorrências através da existência de mitos: deuses seriam os responsáveis pelas constantes modificações observadas e ainda protegeriam

---

<sup>139</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*, op. cit., p. 100.

os homens de todo o mal expresso por ela. Posteriormente, à medida que o desenvolvimento de técnicas proporciona o controle das coisas com instrumentos criados por eles mesmos, os mitos são combatidos. Desse modo, o conhecimento resultante da razão que permitiu criar técnicas para a dominação da natureza e de outros homens implica numa relação de poder: “A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital”<sup>140</sup>. O esclarecimento assim tomaria o lugar do mito, conforme traz consigo as relações de poder. No entanto, limitando-se apenas a isso “(...) o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência”<sup>141</sup>, pois, para manter a dominação sobre a natureza, deixou de lado seu sentido originário expresso por Kant; ele não é mais o responsável pela fuga da menoridade do indivíduo, mas por lhe dar mais poder técnico, com a distorção de sua atribuição filosófica: transformando-se em mera formalidade com vistas a alcançar fins pré-determinados, a razão – como aquela que propiciou o esclarecimento – se violenta, porque “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos”<sup>142</sup>.

Deve-se ressaltar que a natureza dominada não é apenas a externa, mas também a interna: impulsos, atos de rebeldia, transgressões, devem ser contidos, assim como os animais na natureza. É nesse aspecto que se dá a violência consigo mesmo, que, por sua vez, salvaguarda a situação em vigor, ratificando a servidão ao capital, pois todo o processo de racionalização deu aval para a instituição de sua lógica e manutenção da dominação: “Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora (...). Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação”<sup>143</sup>. Tal afirmação é exemplificada através da interpretação da narrativa do encontro de Ulisses com as Sereias na *Odisseia*: cantando de maneira deslumbrante, elas atraem para si os homens, numa armadilha fatal. Ulisses tem o conhecimento desses fatos, tanto da beleza do canto quanto das consequências mortais de ouvi-lo. Assim, na ânsia de escutá-lo e de, ao mesmo tempo, se preservar, tampa os ouvidos de seus tripulantes com cera, isolando todos os ruídos, e ordena que remem energicamente ao tempo em que pede para ser amarrado ao mastro, a fim de fruir do espetáculo e garantir sua sobrevivência. Durante a travessia, como exige sua natureza diante

---

<sup>140</sup> ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 18.

<sup>141</sup> Id., *ibid.*

<sup>142</sup> Id., *ibid.*

<sup>143</sup> Id., p. 38.



do presente, Ulisses tenta pedir para que seus subordinados o soltem, no intuito de se lançar aos seres mágicos, mas eles nada escutam devido à cera em seus ouvidos. A embarcação atravessa o local em segurança. De um lado, os governados por Ulisses que executaram suas funções sem nenhum empecilho; de outro, Ulisses, que desfrutou do canto apenas como ouvinte, impedido de se entregar completamente à arte que se lhe apresentara. O mais importante é a conservação de todos para continuidade de suas tarefas.

Ulisses assim se violenta à medida que reprime seu desejo de se atirar às Sereias, sucumbindo aos seus cantos, buscando sua própria sobrevivência. Porém, também reprime seus serviços ao impedir que eles ouçam o belo canto e continuem realizando suas atividades sem interrupções. Com essa atitude, mantém-se o estado das coisas como são, inclusive em relação à divisão do trabalho, onde Ulisses, o “patrão”, aprecia os privilégios que se lhe apresentam enquanto seus “empregados” trabalham passivamente para que a navegação continue sem intercorrências.

O que ele escuta não tem consequências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros – que nada escutam – só sabem do perigo da canção, não de sua beleza – e o deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos. Eles reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar a seu papel social<sup>144</sup>.

Na leitura marxista, podemos afirmar que a interpretação de Horkheimer e Adorno é a de que o proletariado é incapaz, ao menos neste momento, de retirar a cera para ouvir o canto ou o pedido do dono do capital para que o solte; mais interessante é manter o trajeto visando a segurança de todos, ainda que esse proletariado sequer conheça parte dos privilégios vividos pelo polo oposto.

O que subjaz às estruturas da consciência reificada e ao formalismo do pensamento científico não é a estrutura mercantil do sistema econômico capitalista, mas a concepção instrumental de uma razão para a qual tudo se põe, de maneira exclusivamente pragmática e utilitária, como natureza passível de ser dominada, objeto para ser controlado tecnicamente<sup>145</sup>.

Há um deslocamento do programa materialista inicial, saindo de um quadro em que se enxergava possibilidades históricas de emancipação de classes, para uma desesperança social completa mostrada através da análise do papel da razão. Esta, ao contrário do que defendia o Horkheimer dos anos 30, não trouxe à humanidade o esclarecimento no sentido kantiano, mas um esclarecimento que se voltava apenas à conservação do existente, sem julgamentos acerca

---

<sup>144</sup> Id., p. 40.

<sup>145</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., p. 85.

do sofrimento envolvido nesse panorama. Tanto pior, ela se transverte no mesmo mito que supunha combater, já que “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento (...). O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”<sup>146</sup>. Diante de uma razão que só busca a proteção do existente, sem qualquer visão crítica da sociedade, o que é esse esclarecimento senão uma versão mítica corroborada por essa mesma razão?

Assim, Horkheimer e Adorno nos apresentam uma razão puramente instrumental, apartada de qualquer função crítica. É importante ressaltar que a formalização da razão exposta na *Dialética do Esclarecimento* torna-se um problema a partir do momento em que é tomada como único processo de racionalização, ou seja, apartada de uma lógica integrada. Diferente do sentido proposto no *Eclipse da razão*, seu objetivo é apenas imediato e sem interesse de buscar mudanças; mais urgente para ela é operacionalizar o que já está dado, mesmo que o objeto esteja totalmente alienado da realidade humana.

No *Eclipse da Razão*, em certo aspecto, a razão ainda não está completamente fadada a um papel mecânico. Ao distinguir a razão subjetiva da objetiva, Horkheimer procura resgatar uma reconciliação entre as duas formas que valoriza a razão formal: no limite, essa razão só se torna maléfica para um projeto de emancipação quando considerada isolada de seu contraponto, a razão objetiva; essa, a problematização trazida na *Dialética do Esclarecimento*. Conforme explica Horkheimer:

a força que, em última instância torna possíveis ações razoáveis é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual é o conteúdo específico – o funcionamento abstrato do mecanismo do pensar. Esse tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Está essencialmente preocupada com meios e fins, com a adequação de procedimentos para propósitos tomados mais ou menos evidentes e supostamente autoexplicativos. Dá pouca importância à questão de se os propósitos em si são razoáveis.<sup>147</sup>

É característica da razão subjetiva a busca pela autopreservação, seja do singular, seja da comunidade. Ela é necessária para o avanço da técnica, representando as ciências da natureza, cuja aplicabilidade sempre visou a dominação desta natureza pela humanidade, o que proporcionaria desenvolvimento e melhores condições de vida. Ocorre que em seu uso extremado, de acordo com a análise realizada em conjunto com Adorno, não se deu só a dominação da natureza, mas também a dominação de pessoas por outras pessoas de maior poder

---

<sup>146</sup> ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, op. cit., p. 20.

<sup>147</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp.11-12.

econômico e a conservação desse sistema a qualquer custo.

Contudo, isso não ocorreria se em complemento à razão subjetiva estivesse a razão objetiva, que

por um lado, denota em sua essência uma estrutura inerente à realidade, que, por si mesma, requer um modo específico de comportamento em cada caso específico, seja uma atitude prática ou teórica (...). Por outro lado, o termo razão objetiva pode também designar o próprio esforço e habilidade de refletir tal ordem objetiva. Todo mundo é familiar com situações que, pela sua natureza mesma e à parte dos interesses do sujeito, requerem uma linha definida de ação – por exemplo, uma criança ou um animal prestes a se afogar, uma população faminta ou uma doença individual. Cada uma dessas situações fala, por assim dizer, uma linguagem própria.<sup>148</sup>

Contrária à razão subjetiva, a razão objetiva está ligada a uma compreensão do mundo exterior, compreensão essa que leva às ações dos homens em seu meio. É ela quem possibilita que as atitudes humanas não sejam fatores desordenados, evitando que as situações que falam por si “uma linguagem própria” apresentem-se como meros segmentos da realidade por falta de uma estrutura que as conceba como um todo.

A grande dificuldade encontrada para uma possível emancipação da sociedade da época é a falta de uma harmonia entre os dois conceitos de razão. Por um lado, a razão objetiva considerada isoladamente não congrega seus princípios, tais como felicidade e justiça, a um sistema responsável por uma sociedade liberta. Por outro, a razão subjetiva por si só se transformou em meramente instrumental, como exposto na *Dialética do esclarecimento*. A diferença de tratativa dos conceitos se dá principalmente pelo fato de que no *Eclipse da razão*, Horkheimer ainda não considera essa harmonia impossível, ao passo que na *Dialética do Esclarecimento* não se vê possibilidade da razão como mero instrumento sair de sua obstruída condição<sup>149</sup>.

O diagnóstico efetuado especialmente por Horkheimer diante de uma razão objetiva eclipsada e uma razão subjetiva convertida em instrumental, se assemelha à noção de razão proposta por Schopenhauer. Vejamos primeiramente em que circunstâncias podem ser encontradas tal semelhança para então discutir como este autor ganhou preponderância em

---

<sup>148</sup> Id., pp. 19-20.

<sup>149</sup> No *Eclipse da razão* diz Horkheimer que “...a ação pela ação não é de modo algum superior ao pensamento pelo pensamento, e talvez seja até inferior a ele. Como entendida e praticada na nossa civilização, a progressiva racionalização tende, em minha opinião, a obliterar justamente aquela substância da razão em nome da qual esse progresso é defendido” (HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*, op. cit., p. 8), mostrado assim que a superioridade da razão subjetiva sobre a objetiva na sociedade burguesa pode ser conceitualmente revertida a depender do decorrer histórico, já que esta última foi ofuscada à medida que o progresso técnico se impôs.

relação a Marx nas análises da Teoria Crítica de Horkheimer.

\*\*\*

Para Schopenhauer, “a razão é necessária nas grandes exigências da vida quando se precisa de decisões rápidas, atitudes audazes, apreensões rápidas e firmes”<sup>150</sup>. Recordemos que a Vontade não pode ser conhecida dentro das condições dadas pelo princípio de razão suficiente, ou seja, ela não é apreendida dentro das relações de tempo e espaço, de causa e efeito ou através de conceitos, pois apenas os fenômenos podem ser explicados por esses meios. A partir daqui Schopenhauer estabelece um limite do conhecimento do em-si do mundo, em que o princípio de razão tem competência para tratar apenas do mundo aparente.

Essa tratativa se dá através das ideias abstratas, a capacidade do homem de planejar o futuro, recordar o passado, se atrelar ao presente. Diferente dos animais que agem por puro instinto, o ato de pensar traz inúmeras diferenças que caracterizam os seres humanos, com consequências distintas: desde o sofrimento e medo, traços de sua natureza, até a construção de sociedades complexas. Em suma, o que distingue as ações dos homens e dos animais é a existência e o uso da razão para guiar suas atitudes.

Schopenhauer afirma que “a razão possui apenas UMA função, a formação de conceitos”<sup>151</sup>. Os conceitos são considerados inferiores por atuarem como representações de representações. Até que sejam formados, eles já perderam muitas características do objeto fonte da abstração. Sua construção é baseada separando muitas das propriedades dadas na percepção: para que se torne um conceito, todas as peculiaridades são descartadas, até se transformarem numa ideia una. E quanto mais as características do objeto são apartadas, mais pobres são os conceitos, visto que “todo conceito possível pode ser concebido como um gênero; portanto, é sempre uma generalização”<sup>152</sup>.

“Os conceitos formam uma classe particular de representações, encontrada apenas no espírito do homem (...). Não podemos, por isso, jamais alcançar um conhecimento evidente de sua essência, mas tão-somente um conhecimento abstrato e discursivo”<sup>153</sup>. Assim, o pensador esvazia gradualmente a importância dos conceitos e, por conseguinte, da razão, sua geradora,

---

<sup>150</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*, op. cit., p. 108.

<sup>151</sup> Id., p. 85.

<sup>152</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruple raíz del principio de razón suficiente*. In: *Obras*. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1950, pp.118-119, tradução nossa.

<sup>153</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*, op. cit., p. 86.

explorando a irrealizável condição de obter o verdadeiro conhecimento através deles. Ora, enquanto abstração, os conceitos não chegam à Vontade imutável, única, fora da espaço-temporalidade a que estão submetidos seus fenômenos. Mais ainda, a função da razão está abaixo destes, já que nem mesmo as particularidades de cada um deles pode ser trazido por ela. Mesmo o conhecimento dos fenômenos que obtemos através de conceitos é raso: o conceito cavalo nunca representará cada fenômeno cavalo e, além disso, jamais atingirá a compreensão da Vontade como aquela que manifesta tal fenômeno; logo, ele sempre será falho do ponto de vista da filosofia schopenhaueriana.

Oposto ao conceito é a lógica. Expressão da essência da razão, nela se alcança o auge da formalização, pois “enquanto nas outras ciências a verdade do caso particular é comprovada pela regra, na lógica se dá o contrário, e a regra tem sempre de ser comprovada pelo caso particular”<sup>154</sup>. Com isso, ela expõe o mecanismo da razão: sendo apenas regras, quando um caso particular não mostra o resultado esperado por elas, espera-se que o erro esteja na regra e não no resultado final alcançado. Assim, Schopenhauer considera que ela não pode ser utilizada para fins práticos. Não que isso diminua sua importância; a lógica deve ser tratada como ciência e ensinada nas universidades, pois é ela quem melhor manifesta o teor da razão. O que é condenado pelo pensador é a tentativa do uso pragmático da lógica, já que, alterando-se as regras da argumentação, pode-se alcançar qualquer conclusão.

A lógica é a única que tem sua origem direta na razão. Qualquer outra ciência, inclusive a operacionalização de conceitos, é construída através de objetos externos a ela, se tornando conhecimento abstrato e nela se estabelecendo: um caminho de fora para dentro. Desse modo, numa visão geral, a razão “abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera”<sup>155</sup>. Por isso, na visão de Schopenhauer, ao depender de uma percepção externa para transformar conceitos, por intermédio da razão não é possível alcançar o conhecimento do que é a Vontade como essência de todas as coisas. Até mesmo para expressar o conceito de Vontade é preciso fazer uma analogia com a vontade humana que é então racionalizada posteriormente.

É como formadora de conceitos que Schopenhauer pode afirmar que a razão é necessária nas grandes exigências da vida. Se a lógica é prontamente excluída da vida prática,

---

<sup>154</sup> Id., p. 93.

<sup>155</sup> Id., p. 99.

o mesmo não ocorre com o conhecimento abstrato, ou seja, o conceito. Sua importância é inestimável para a interação entre as pessoas, visto que só através dele é possível estabelecer uma comunicabilidade entre elas:

Mesmo na construção de máquinas o conhecimento meramente intuitivo do entendimento é suficiente, se o seu inventor a monta por si mesmo, como frequentemente se vê no caso de talentosos artífices sem ciência alguma. Em compensação, quando são necessárias várias pessoas numa atividade coordenada por diversos períodos com o fito de executar uma operação mecânica ou construir uma máquina, ou erguer um edifício, quem a conduz tem de ter esboçado o plano *in abstracto*, e apenas com a ajuda da razão é possível essa atividade cooperativa.<sup>156</sup>

Poderíamos então afirmar se tratar de uma razão instrumental aos moldes schopenhauerianos?

Instrumental sim, mesmo que a origem seja diversa daquela apontada por Horkheimer. Em primeiro lugar, para a filosofia de Schopenhauer, a razão tem o ofício exclusivo de criar representações abstratas e operacionalizar a lógica. Independentemente do quadro social que se lhe apresenta, ela está limitada a conduzir as ações humanas por meio de conceitos adequados ao mundo como representação e não se mostra nenhum cenário em que sua limitação possa ser superada para alcançar a essência de todas as coisas, ou seja, a Vontade: estática, imutável, ela até mesmo pode ser dispensada e facilmente substituída pelo entendimento intuitivo<sup>157</sup>.

Já na razão subjetiva ou instrumental de Horkheimer, nas análises feitas a partir de *O fim da razão*, vemos de modo semelhante uma razão que opera sem perspectiva além do dado de imediato: de forma análoga, numa alegoria de representação incapaz de alcançar sua Vontade, se pensarmos no cenário de profunda apatia que tomou a classe trabalhadora, sem opções de alcançar a plena emancipação. Essa classe, incapaz de ouvir o canto das sereias, sem perceber a dominação imposta por seus inúmeros Ulisses, pacientemente rema, usando seu conhecimento e sua habilidade conduzidos por essa razão com vistas unicamente a manter a integridade do barco e de seu senhor. Triste quadro daquele proletariado que alcançaria sua maioria pela mesma razão que hoje o aliena.

---

<sup>156</sup> Id., p. 105.

<sup>157</sup> Cf. nota 118, na passagem “Mesmo na construção de máquinas o conhecimento meramente intuitivo do entendimento é suficiente, se o seu inventor a monta por si mesmo, como frequentemente se vê no caso de talentosos artífices sem ciência alguma”. Em sua explanação sobre a razão, de certo modo, Schopenhauer a atrela à uma necessidade de comunicação, de expressar uma ideia para uma coletividade. Tanto que assim o faz destacando a parceria razão e linguagem, mostrando que, sem uma, a outra não sobrevive (Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit., §26).

Se a razão para Schopenhauer está intimamente ligada à sua metafísica imutável, poderíamos ao menos nos conformar com o fato que, para Horkheimer e de acordo com o raciocínio da Teoria Crítica, as mudanças históricas poderiam proporcionar certa reviravolta da razão, trocando seu papel alienante pelo crítico, como escrevera Kant. Ocorre que mesmo nesse quesito não há grande distância do que preza Schopenhauer. Como afirmamos, para este, a razão só é possível como mais uma de tantas expressões da Vontade, que, paradoxalmente, não é conhecida através dessa mesma razão, mantida assim para uso superficial na vida cotidiana. Já Horkheimer está longe de propor uma metafísica que fundamente seu discurso sobre a razão, mas, equivalente ao filósofo que lhe motivou o primeiro contato com a filosofia, ela também não está apta a penetrar em um contexto que enxergue além da vida presente e, mais preocupante, não apresenta qualquer chance de alteração de sua função, resultando na conhecida aporia da *Dialética do Esclarecimento*: ora, se a razão não possui um papel crítico, como é possível criticá-la por meio de si mesma?

Todo esse quadro traz como consequência “uma expansão do sentimento de desilusão com as promessas emancipadoras da atividade de crítica e transformação da sociedade (...). Neste cenário é que se dá uma volta aos textos de Schopenhauer e uma desconfiança com relação ao pensamento dialético de Hegel e Marx”<sup>158</sup>. Horkheimer deixa clara essa desconfiança numa passagem do artigo *Marx na atualidade*, ao afirmar que Schopenhauer, diferente de Marx, é contrário à ideia de ações coletivas que teriam como resultado o despertar do proletariado de sua dura realidade e, ainda, que a situação atual o teria dado razão, já que esse despertar nunca ocorreu<sup>159</sup>.

A decepção com o materialismo de Marx residiria justamente nesse fato: que a solução proposta por ele diante do desenrolar dos acontecimentos foi frustrada pelas próprias ações dos homens. Isso porque o autor não previu – e não por uma falha de sua teoria, mas, deve-se levar em conta, por fatores que não se mostravam inscritos à sua época – não só as mudanças nas estruturas das grandes corporações substituindo os então proprietários dos meios de produção, mas também as intervenções do Estado que evitaram o colapso do capitalismo. Além disso, vale frisar, Horkheimer vê uma preponderância do sujeito em relação ao coletivo, o que impediu a consciência de classes, ponto primordial para o alcance da emancipação social.

---

<sup>158</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, op. cit., p. 103.

<sup>159</sup> HORKHEIMER, Max. *Marx en la actualidad*, op. cit., 1976, p. 46.

Desse modo, o conteúdo materialista da razão, localizado no papel do cientista social na Teoria Crítica inicial, se perde nesta mesma razão acrítica, incapaz de verificar os meios de emancipação nessa sociedade administrada. Tanto pior, a razão ganha a função de mantenedora dessa sociedade; seu conteúdo materialista deixa de ser emancipador e tende a ser alienante: não existe mais a reflexão sobre o alcance de uma sociedade de membros com as mesmas condições materiais. No limite, o cientista social descrito em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* não vê mais nenhum foco inscrito em seu meio que leve a um quadro, ao menos próximo, daquele descrito por Marx: “Marx era, apesar de tudo, positivo”, nos dirá Horkheimer. “Ele confiava que, apesar de toda a perfeição técnico-mecânica, acabaria realizando-se o desenvolvimento do sujeito. Não via como um perigo a automatização da produção e, com ela, a da sociedade”<sup>160</sup>. Desse ponto de vista, quem revelou o verdadeiro quadro presente no capitalismo, bem como suas consequências materiais, ainda que não tenha sequer efetuado uma análise contemporânea direta, foi o pessimista clarividente Arthur Schopenhauer.

A quem afirma que Horkheimer se entrega a uma posição idealista após verificar a impossibilidade de alcançar o quadro social esperado pela análise histórica de Marx, apontando o retorno ao sentimento religioso e a aproximação com o outro como última chance de emancipação social, o filósofo responderá:

A ação humana honesta se justifica por outros motivos [*e não pelo imperativo categórico kantiano, pelo qual se postula a afirmação da existência de Deus*]. Neste ponto estamos muito mais próximos a Schopenhauer, que fala de identificação com o outro (...) e que nós temos apenas o anseio inesgotável de um Outro, o anseio de que todo o horror que ocorre neste mundo, o destino injusto e terrível de muitos homens, não seja algo definitivo. Este anseio brota necessariamente da contemplação da história passada<sup>161</sup>.

Assim, o que é examinado neste cenário, na impossibilidade de um foco que aponte para uma consciência de classes, é a esperança de uma sociedade em que seus membros reconheçam o sofrimento no outro, gerando o sentimento de compaixão e esperança de mudanças. Por mais que essa solução esteja dada apenas como potencial, não é o caso de fundamentá-la em um Deus: a hipótese de sua existência sequer é relevante. O religioso mostra-

---

<sup>160</sup> Id., p. 48, tradução nossa.

<sup>161</sup> HORKHEIMER, Max. *Sobre el futuro de la Teoría Crítica. Conversación con Claus Grossner (1971) (Fragmento)*. In: *Anhelo de Justicia*. Trad. Juan Jose Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 210, tradução nossa. No contexto da entrevista, Horkheimer responde a um questionamento de seu entrevistador sobre a posição idealista de Kant a respeito do imperativo categórico e Deus como um postulado, ao que o filósofo responde que na Teoria Crítica não existe a crença de que o imperativo categórico se dê em todos os homens e que a partir dele possa se afirmar a existência de Deus (Id., p. 209); afastando assim qualquer dúvida que venha a surgir sobre conceder ao idealismo a responsabilidade de propor uma solução para a sociedade.



se como o único âmbito que pode garantir a solidariedade entre os homens, o que não significa que eles devam esperar alguma recompensa em um mundo além ou exista algo incondicionado que garanta a realização dessa esperança. Trata-se de um anseio de justiça, de igualdade, baseado na concepção teológica da expectativa de uma nova vida, conforme vemos na seguinte passagem de *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*: “Com todo respeito pela ciência, instrumento tanto da atividade prática quanto da intelectual, trata-se de preservar o pensamento de um transcendente, de um incondicionado, não como dogma, mas como um motivo espiritual que une os homens”<sup>162</sup>.

A esperança metafísica de dar fim ao sofrimento em si e nos demais não é algo alcançado abstratamente no pensamento de Horkheimer. Não há aqui qualquer retorno à uma confiança na razão histórica do idealismo alemão de Hegel, tampouco à uma solução dada apenas no pensamento. Essa esperança metafísica surge da análise advinda da mesma ciência com base no materialismo marxista proposta em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*; curiosamente, a práxis mostrou como única saída, aos olhos de Horkheimer, uma conclusão metafísica através da ética schopenhaueriana do sofrimento – consequência da Vontade – como essência de todas as coisas. Manter-se na certeza de uma revolução que culminaria com todas as injustiças descaracterizaria o próprio movimento do pensar em Marx:

Se o materialismo histórico-econômico é correto, então, a realização do ideal não pode, de modo algum, ser idêntica a abolição das classes. A estrutura do indivíduo, a disposição espiritual, mediante o desenvolvimento do processo material da vida, poderia revelar-se como muito diferente da ideia que corresponde ao reino da liberdade, segundo pregou Marx, o idealista materialista<sup>163</sup>.

Desse ponto de vista, Schopenhauer, tão contrário à ideia de desenvolvimento da história, defendendo uma estagnação própria de uma Vontade que não conhece uma racionalidade, pode ser considerado o responsável por uma não recaída idealista no pensamento de Horkheimer mais próximo ao visto no materialismo. Que sua influência seja exercida desde o início em nosso autor é algo expressamente declarado, como já foi exposto acima, mas, ainda como motivação para as mudanças que o cientista social identificaria no devir histórico e não como a única solução possível em determinado momento. Ocorre que aqui a dinâmica do método que culminaria numa sociedade formada por sujeitos livres e iguais, na verdade mostrou como resultado o sofrimento schopenhaueriano. Cabia então ao teórico crítico Horkheimer,

---

<sup>162</sup> HORKHEIMER, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, op. cit., pp. 117-118.

<sup>163</sup> HORKHEIMER, Max. *Marx en la actualidad*, op. cit., 1976, p. 50, tradução nossa.

voltando à sua proposta inicial de teoria, optar por um dos caminhos: apenas reconhecer o fracasso da razão e entregar-se à sua falência ou continuar sua busca por identificar os focos de emancipação no tempo presente? Mesmo que muitos considerem uma contradição o caminho escolhido, que resultou num anseio de um futuro melhor para a sociedade, é forçoso admitir que nosso filósofo não abandonou o alcance histórico observado nos primórdios da Teoria Crítica, ainda que não seja possível apontar uma solução materialista imediata, como certamente lhe aprazeria. Veremos adiante como se desenrola essa nova proposta de análise social, agora plenamente incorporada pela filosofia de Schopenhauer.

## VI. O pessimismo em nosso tempo: o anseio como uma nova possibilidade de emancipação ou conformismo?

Como observado no início deste trabalho, já aos olhos do jovem Horkheimer o pessimismo teria uma função estimuladora para a busca por uma sociedade mais justa: sua presença é constante, seja na fase em que o autor inicia uma espécie de proto-filosofia, escrevendo por meio de romances e diários, seja na fase em que esse pessimismo se imbrica com o materialismo interdisciplinar visto na Teoria Crítica, estabelecendo certa relação dialética. Por fim, o pessimismo parece alcançar seu mais alto grau no pensamento de Horkheimer ao assumir que a sociedade é operacionalizada por uma razão totalmente subjetiva, conduzindo assim a um total bloqueio das forças emancipatórias, forças essas que o materialismo marxista enxergava como possíveis no devir histórico.

Enquanto a Europa enfrentava a II Guerra, durante a redação da *Dialética do Esclarecimento* e *Eclipse da Razão* – obras que determinam a lamentável situação da razão, que passou de ponto focal para a instauração de um cenário emancipatório para aquela que alcança o patamar de gestora de uma sociedade bloqueada – Horkheimer encontrava-se nos EUA como cidadão norte-americano naturalizado, trabalhando em diversos projetos ligados a órgãos e universidades que possibilitava a ele se dedicar a pesquisas em uma situação bastante confortável. Mesmo com a invasão à Alemanha pelas tropas aliadas em 1945, não havia pretensão de um retorno imediato à Europa. Em uma carta de 1944 a Adorno, portanto anterior à ação dos Aliados, Horkheimer já expressava o descontentamento com a sociedade europeia, ao afirmar que o nazismo mostrou que os povos podem seguir qualquer autoridade, seja ela política ou administrativa, tal como a de uma grande corporação<sup>164</sup>; ou seja, ratificava na prática o que manifestou em suas obras ser o papel da razão: uma sociedade que não a incorporava criticamente, culminando em regimes totalitários, independentemente do teor desses regimes. Assim, concluía que continuar seu trabalho sobre o anti-semitismo, financiado por uma organização judia norte-americana, seria mais expressivo para sua carreira do que voltar ao seu país de origem.

Entretanto, outros membros do Instituto expressavam interesse em retornar à Alemanha pós-guerra e retomar a publicação da revista, que estava suspensa na Europa durante todo o período. Naquele momento, porém, mesmo para os nativos, a situação não se encontrava

---

<sup>164</sup> WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt. História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, op. cit., p. 416.

totalmente estabilizada: a livre circulação estava proibida. Apenas missões oficiais de governo estavam liberadas. Adorno foi o primeiro a defender a retomada da publicação, tentando convencer Horkheimer da importância do retorno para a continuidade do Instituto em solo europeu. Marcuse era outro membro que insistia nessa questão e em 1946 obteve uma autorização para visitar a família. Sua atitude despertou em Horkheimer o desejo de saber como estava a situação em Frankfurt e o incumbiu dessa missão. Cada vez mais a perspectiva do retorno era debatida entre os membros.

Um ponto conceitual que preocupava Horkheimer num eventual resgate da publicação da revista em território europeu era o teor marxista que a antiga Teoria Crítica propagava. No contexto político global de então entendia – e a isso era seguido por Adorno – que “uma proclamação sem compromisso de marxismo ortodoxo não passava de masoquismo”<sup>165</sup> e, ainda mais importante, “a convicção que tinham levava-os a pensar que os pontos altos da crítica da sociedade deveriam ser buscados fora da teoria marxista”<sup>166</sup>. Ambos constataram que a teoria deixava de ser uma força propulsora dos movimentos proletários e atuava como aquela que conduzia à reflexão<sup>167</sup>; voltando a si mesma, deveria apresentar novas propostas para a nova sociedade que surgia, de acordo com as ocorrências atuais.

Nesse quadro teórico, unido à situação conturbada que começou a enfrentar nos EUA, por conta de divergências quanto à sua situação acadêmica junto a universidades americanas, Horkheimer decidiu realizar uma viagem à Europa para se inteirar do ambiente que prevalecia, com vistas a reatar os laços para uma futura reinstauração do Instituto no continente. De volta à Frankfurt, encontrou-se com antigos colegas e fez algumas conferências. Neste meio, o discurso do combate ao capitalismo através da luta de classes não mais existia: por um lado, devido às próprias condições históricas que, aos olhos do filósofo, não permitiam o retorno ao tema após as diversas mudanças observadas na sociedade pós II Guerra; por outro, a tentativa prática de manter o Instituto ligado simultaneamente aos EUA e à Alemanha, o que exigia uma alteração da teoria de acordo com o que vigorava na academia norte-americana. Entre idas e vindas, buscando equilibrar questões teóricas e burocráticas entre os dois países, no início de 1950 Horkheimer finalmente decidiu retornar à Frankfurt.

A conjuntura da época teve grandes impactos também no pensamento de Horkheimer. A política alemã ainda não se mostrava estável e o medo de uma nova ascensão de regimes

---

<sup>165</sup> Id., p. 423.

<sup>166</sup> Id.

<sup>167</sup> Id., p. 426.

autoritários pairava no ar. Além disso, na Universidade de Frankfurt reencontrou antigos professores que à época participaram de seu afastamento, cujo resultado foi o exílio, contribuindo para um ambiente bastante constrangedor. Assim, o Instituto não focava mais em organizações operárias ou grupos de oposição, mas pedia apoio aos grupos dominantes, tais como ministros de Estado<sup>168</sup>. Horkheimer retomou sua posição, elegendo-se decano da faculdade de filosofia e instaurando nesse período algumas cátedras que demonstravam o novo rumo que seu pensamento tomaria a partir daí: inaugurou cátedras de teologia, primeiramente protestante e católica e, posteriormente, judaica<sup>169</sup>.

Aos olhos de parte dos seus críticos, causa estranheza tal posição de certo modo conservadora de Horkheimer: todo o contexto de seu retorno à Frankfurt está envolto em muito cuidado com as relações pessoais, busca de garantias financeiras e estruturais para a recomposição do Instituto em solo europeu, bem como um completo afastamento das teorias marxistas ortodoxas. Que essa mudança tenha sido produto tanto do contexto histórico europeu como das linhas de pesquisa que os autores – e aqui podemos incluir Adorno – seguiram nos EUA, influenciados pelos acadêmicos norte-americanos com os quais conviveram durante todos esses anos, é um fato que não pode ser negado: esse conservadorismo pode ser creditado à instabilidade que a comunidade judaica ainda encontrava, principalmente na Alemanha. Porém, defendemos que mais do que uma posição conservadora, a nova tomada da Teoria Crítica feita por Horkheimer se alinha com a definição inicial da teoria, ou seja, uma teoria que afasta qualquer posicionamento utópico, buscando os prognósticos na própria realidade vigente. O retorno à teologia, que traz consigo uma maior aproximação a Schopenhauer, como veremos mais a frente, é consequência das observações do momento e procuraremos mostrar em que medida o afastamento do pensamento marxista não significa a ruptura com os propósitos da Teoria Crítica e que, ao contrário, nos mostra como uma continuidade e um constante esforço por encontrar focos de emancipação, ainda que este conceito exija uma revisão após os diversos acontecimentos vividos.

\*\*\*

Podemos afirmar que principalmente após a *Dialética do Esclarecimento* o tema pessimista em Horkheimer é potencializado, em primeiro lugar, pela situação observada na sociedade, já que com a estabilização econômica e com as medidas do Estado de bem-estar

---

<sup>168</sup> Id., p. 468.

<sup>169</sup> Ibid.

social o coletivo dá lugar ao individual. Não há perspectiva de uma consciência do proletariado como classe. Em segundo lugar, pelo ceticismo em relação a uma razão crítica, já que esta se encontra diante de uma aporia: tornou-se carrasca de si mesma ao desenvolver-se a tal ponto que se viu apenas como necessária para preservar a si e a sociedade que formou. Diante do quadro apresentado, Horkheimer reforça algo que já se mostrava explícito nos seus escritos dos anos 30: a descrença na identidade entre sujeito e objeto trazida por Hegel e interpretada no desenvolvimento da sociedade como o alcance da igualdade, identidade essa sempre criticada por Schopenhauer, o filósofo que sustenta uma Vontade imanente caótica. Como aponta Ramos:

A atualidade e o valor do radicalismo moral de Schopenhauer, segundo Horkheimer, consistem em sua insistente recusa de qualquer conciliação idealista em que o sofrimento encontre sua justificação. Dessa atitude é sintomática sua concepção nada divina do Estado que, antes de ser uma instituição moral, repousa no “egoísmo esclarecido” dos indivíduos, não sendo mais que uma instituição protetora em relação aos ataques externos e internos<sup>170</sup>.

Assim, para além de uma visão de sofrimento social explorada nos anos 30, que levaria à batalha por uma emancipação de classes, após a nova constatação do papel da razão o pessimismo schopenhaueriano é tratado a partir de um viés de autoproteção do próprio Estado, que renega o bem estar coletivo em prol do individual. A crítica recai então à impossibilidade de uma racionalidade que dê conta do sofrimento observado em cada ser humano, já que foi reiterada a inviabilidade de um desenvolvimento histórico que culminaria em uma eventual felicidade coletiva guiada por um pensamento emancipado. Na ausência de uma conciliação entre sujeito e objeto, algo que havia sido amplamente discutido já nos anos 30, como procuramos mostrar, a razão é um instrumento que garante o status quo e nenhuma perspectiva positiva pode ser esperada. Não há qualquer cenário que permita racionalizar o sofrimento como um fato que garantirá um bem supremo no fim da jornada<sup>171</sup>. Ao contrário, a jornada é apenas uma repetição de horrores. O espírito absoluto hegeliano perde espaço para a Vontade cega e irracional de Schopenhauer: este, o “pessimista clarividente”, pois, ao contrário de Hegel e, por consequência, Marx, estabelece uma visão de Estado que se apoia apenas nas necessidades individuais e não em uma conciliação histórica. Assim, o próprio desenvolvimento do intelecto

---

<sup>170</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, op. cit., p. 103.

<sup>171</sup> Em uma passagem de *A atualidade de Schopenhauer*, Horkheimer chama a atenção para o deslocamento da noção de sumo bem, que se apoiava em entes sagrados, para sua realização na razão humana: a esperança de um cenário melhor antes se sustentava nas autoridades que representavam as divindades; no decorrer do processo histórico-filosófico essa esperança foi dirigida à razão. Schopenhauer teria cessado essa concepção, ao apresentar uma filosofia que não garante o alcance de um sumo bem, diante de uma essência de mundo que não condiz com qualquer coerência em relação à lógica que se expõe em outras linhas de pensamento (cf. HORKHEIMER, Max. *La actualidad de Schopenhauer*. In: ADORNO, T. W.; \_\_\_\_\_. *Sociologica*, Madrid: Taurus, 1966, pp. 183-184).

que, por sua vez, leva ao desenvolvimento das técnicas, está atrelado à necessidade de sobrevivência. E o resultado é a verificação que o sangue e a miséria são inerentes ao triunfo da sociedade<sup>172</sup>.

Se, apesar das injustiças presentes em todas as épocas, ainda era possível verificar alguns traços de solidariedade entre as nações europeias, o tempo mostrou um retrocesso no que tange às relações humanas: o desenvolvimento da técnica aplicada aos armamentos em cada país levou a grandes guerras. “Os interesses materiais, o duelo pela existência, pelo bem-estar e pelo poder”<sup>173</sup> foram os verdadeiros motores das degradantes condições alcançadas, sendo a história apenas sua consequência – oposto a um pensamento em que, no limite, a história explicaria determinados comportamentos.

Comportamentos esses que são decodificados através da análise da razão que culminou na *Dialética do Esclarecimento*. Com a existência do Estado garantida pela lógica estabelecida e, por consequência, indestrutível até esse momento, surge uma inversão da crítica do proletariado livre, ou seja, do coletivo, para a observação do sofrimento humano individual. Essa inversão, aos olhos de Horkheimer, já havia sido adiantada por Schopenhauer ainda quando o assunto não era pauta, já que este “nega a existência do coletivo e se apega aos seres vivos singulares, ao homem e ao animal com suas necessidades e suas paixões, sua luta por existir e por seu bem-estar, sua miséria”<sup>174</sup>. Para Horkheimer, Schopenhauer foi capaz de enxergar a realidade escondida sob um cenário de crença na potencialidade do plural representado pelo proletariado na Teoria Crítica de anos anteriores: a luta coletiva que emergiria de uma razão trazendo à tona uma consciência de classes não é garantida e, pelo contrário, se mostrou prejudicial à sociedade como um todo, atuando apenas na solidificação de um Estado opressor para seus membros que em sua grande maioria sofrem as mesmas mazelas, sem perspectiva de suplantar essa condição.

Mais do que apontar uma nova tendência para a análise social de Horkheimer, o pensamento de Schopenhauer traz a necessidade de uma reavaliação total do pensamento dialético que guiava o teórico crítico. Se antes o jovem diretor do Instituto de Pesquisas Sociais tratava com alguma reticência a certeza da solução dialética posta pelos principais

---

<sup>172</sup> HORKHEIMER, Max. *La actualidad de Schopenhauer*, op. cit., p. 176.

<sup>173</sup> Id., p. 177.

<sup>174</sup> HORKHEIMER, Max. *Schopenhauer y la sociedad*. In: ADORNO, T. W.; \_\_\_\_\_. *Sociologica*, Madrid: Taurus, 1966, p. 163, tradução nossa.

influenciadores desse pensamento na Teoria Crítica – a saber, Hegel e Marx – agora não há mais que se falar em emancipação baseada nessa lógica. “Mais fundamental para esse Horkheimer é que um pensamento que afirme o sentido auto-superador da dialética da razão não poderá ser considerado genuinamente materialista”<sup>175</sup> se não é capaz de ultrapassar os limites do idealismo, alcançando a realização na sociedade. Como consequência, na perspectiva da fase tardia, ocorre um retrocesso à então impraticável superação das antinomias kantianas, desqualificando quaisquer propostas de soluções de tais antinomias por filósofos posteriores a Kant; em suma, Horkheimer lida com o retorno ao ponto anterior de todo pensamento dialético, a divisão entre fenômeno e coisa-em-si, entre ser e consciência. “Mas essa antinomia, ele a conceberá não como Lukács crítico de Kant, mas como o Schopenhauer crítico de Kant a concebeu”<sup>176</sup>.

Pois se “a Lukács ocorre sempre afirmar que as antinomias da filosofia da sociedade burguesa são necessariamente irresolúveis enquanto seu fundamento, a forma mercadoria, permanecer intocado”<sup>177</sup>, colocando assim o proletariado como ator principal da possibilidade de superação dessas antinomias na práxis histórica – já que ele, com todas as penúrias presentes em seu cotidiano, é o responsável pela continuidade da produção de mercadorias na qual a sociedade capitalista se baseia – a crítica schopenhaueriana à insuperável dualidade em Kant tem um propósito completamente diferente, visto que aponta uma possibilidade de suplantação desse cenário em nível formal ao indicar a Vontade como “este impensado que sempre se oculta e escapa de nosso conhecimento do mundo da experiência sensível, estando, porém, sempre a determiná-lo”<sup>178</sup>. No fim de sua obra, Horkheimer abraça o discurso de Schopenhauer à medida que desloca o sofrimento de uma posição de responsável pela realização de um panorama de melhorias nas condições sociais para uma conjuntura em que esse mesmo sofrimento não possui nenhuma atribuição no decorrer histórico; a pena individual não se explica, nem se justifica e, nesse sentido, a Vontade schopenhaueriana, cega e irracional, compreendeu tal fato que escapou aos filósofos do pensamento dialético. Em suma,

nenhum sistema ou dialética de pensamento deve sobrepor-se a ponto de justificar os quereres isolados e em conflito, as misérias continuamente reincidentes, a ignomínia de todos os tempos e o horror da história. Nada pode estar acima do sofrimento de cada criatura num mundo que

---

<sup>175</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., p. 196.

<sup>176</sup> Id., p. 197.

<sup>177</sup> Id., p. 43.

<sup>178</sup> Id., p. 197.



prossegue dominado pela contradição, pelo negativo e pela dor<sup>179</sup>.

É no caminho da análise do sofrimento individual, descartando uma solução materialista aos moldes marxistas, ou seja, que aceita a dor e o sofrimento como necessários à evolução social, que esse pessimismo em relação à razão alcança o que Horkheimer cita como a importância do pensamento teológico para a filosofia. Mas o que de fato significa esse pensamento teológico? Como afirmamos acima, não se trata de fundamentar a esperança de melhoria das condições em um ser místico, acreditando que exista uma vida melhor do que a terrena em alguma outra dimensão; na busca de uma análise social pertinente à época, o religioso representa uma necessidade para a continuidade da ciência social que se pretenda ativa. Nesse aspecto, cabe discutir a dimensão negativa dessa teologia e o entrosamento entre ela e o pensamento científico.

Em uma entrevista publicada em 1969 por ocasião da morte de Adorno, Horkheimer questiona o sentido da existência de Deus e da pergunta “O que pode se dizer sobre Ele?”. Ora, responder positivamente que Deus existe e que suas características são ser bom e justo não é possível, pois só podemos compreender o que é divindade, bondade e justiça de forma relativa<sup>180</sup>. É impensável estabelecer um sentido absoluto, portanto, ao tentar definir tais conceitos, nos referimos a eles sempre baseados no que eles não são: Deus é amor, mas só assimilamos essa afirmação porque conhecemos o ódio que vivenciamos diariamente na sociedade, desse modo, essa sentença só pode ser a oposta, por conseguinte, a negação desse ódio.

O conceito do Outro surge assim ligado a essa especulação. Ele não intenta representar Deus ou, nas palavras de Horkheimer, “céu, eternidade, beleza ou outras” [palavras]<sup>181</sup>. O Outro é justamente o que se espera alcançar em comparação à vida que se apresenta diante dos olhos: em um cenário de profunda desilusão, o Outro se apresenta como a esperança de mudança de tal cenário. Desse modo, não existe representação que lhe caiba, já que conceitualmente ele se mostra como aquilo que não é: não é a miséria, não é o sofrimento e nem as más condições enfrentadas pela maior parte da sociedade. Horkheimer então pode anunciar que esta é a teologia negativa: não no sentido de que Deus não existe e sim de que Ele não pode ser

---

<sup>179</sup> Id., p. 198.

<sup>180</sup> HORKHEIMER, Max. *Cielo, eternidad y belleza – Entrevista con motivo de la muerte de Theodor W. Adorno (1969)*. In: *Anhelo de Justicia: Teoría Crítica y religión*. Edição: Juan José Sanchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 163, tradução nossa.

<sup>181</sup> Ibid.

representado<sup>182</sup>.

É preciso enfatizar que a raiz da teologia negativa em Horkheimer pode ser explicada em duas frentes. Conforme expõe no aforismo *Sobre a Teoria Crítica*, a proibição judaica de representar Deus e a inviabilidade expressa por Kant de transitar em mundos inteligíveis contém, ao mesmo tempo, o reconhecimento do absoluto, cuja determinação é impossível<sup>183</sup>. Sobre a recepção da tradição judaica, admite-se que há um Deus, porém não há vocabulário que indique quem ou o que ele é. Mesmo seu nome não é dito; na escrita há apenas uma representação através das letras YHWH e, ao citá-lo verbalmente, é comum utilizar na pronúncia palavras apenas relativas a ele, tais como “o Criador” ou “Verdade”.

Já em Kant vemos na *Crítica da razão pura* que é inviável entender a existência de um ente supremo, que estaria fora das categorias de tempo e espaço, através da razão especulativa, cujo conhecimento só pode ser fundamentado por meio da experiência dada pelos fenômenos que se apresentam apenas mediante essas categorias:

Ora, de acordo com as nossas demonstrações precedentes, todo o conhecimento sintético *a priori* é possível só enquanto expressa as condições formais de uma experiência possível, e todos os princípios possuem por isso apenas validade imanente, isto é, referem-se unicamente a objetos do conhecimento empírico ou fenômenos. Logo, tampouco se consegue algum resultado mediante o procedimento transcendental com vistas à teologia de uma razão meramente especulativa<sup>184</sup>.

Com a razão operando através de conceitos sensíveis e, desse modo, seguindo conexões empíricas de causa e efeito, não se alcança o conhecimento de seres extranaturais, que seriam causa primeira de todos os fenômenos, algo que a razão com suas limitações não é capaz de abranger. A isso, pode-se concluir que

Portanto, apesar de toda a sua deficiência, a teologia transcendental conserva um importante uso negativo (...). Pois de onde pode alguém querer extrair, mediante a especulação pura da razão, o conhecimento de que não há um ente supremo como fundamento originário de tudo, ou de que não lhe inere nenhuma das propriedades que pelas suas consequências nos representamos como análogas às realidades de um ente pensante, ou, em último caso, de que elas teriam também que estar submetidas a todas às limitações que a sensibilidade impõe às inteligências por nós conhecidas através da experiência?<sup>185</sup>

Assim, ao menos para a razão, um ente supremo não pode ser caracterizado. Sequer é

---

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> HORKHEIMER, Max. *Zur kritischen Theorie*. In: *Gesammelte Schriften Band 6*. Frankfurt an Main: Fischer, 1991, p. 419.

<sup>184</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 391.

<sup>185</sup> Id., pp. 392-393

concebível comprovar ou refutar sua realidade, o que o torna apenas um ideal. Deus, ou como quer que se nomeie o que Kant explora como “ente”, é definido como aquele que não pode ser conhecido, independentemente da afirmação de sua existência.

A partir de um desenvolvimento conceitual realizado por Horkheimer, ambos os casos demonstram o negativo: se Deus é a imagem negativa para todo o mal, o Outro, fundamentado dessa maneira, será a alternativa que se espera como solução para as situações adversas, e que, assim como Deus para a teologia, subtende-se que esse Outro seja o que é bom, o que supera tais situações adversas. É o que Chiarello chama de “teodicéia às avessas”: ao invés de uma crítica à insustentabilidade lógica da existência de um Deus representante máximo do sumo bem ser o responsável pela criação de um mundo habitado por tantas injustiças, Horkheimer segue o caminho contrário, colocando o sumo bem – e, conseqüentemente, Deus – como aquele que descortina as tristezas humanas, com o intuito de forçar uma ação para mudanças;

sem ele não pode haver o impulso da solidariedade e o desejo de melhoramento da existência terrena. A alusão à verdade eterna é condição para o conhecimento de seu contrário, do abandono do homem e de suas dores, pois sem a referência a uma felicidade infinita não é sequer possível a consciência da pobre felicidade terrena<sup>186</sup>.

Para que isso ocorra, de todo modo, é preciso que o mau seja expresso. É desse modo que Horkheimer interliga o próprio papel da análise social da Teoria Crítica como precursora do movimento, pois é na prática, a partir da denúncia de uma ação como má, que se segue ao menos a direção para a ação melhor<sup>187</sup>. Assim, tem-se a teologia que almeja melhorias imbricada com a Teoria Crítica que examina o cenário apontando eventuais pontos de bloqueio ou emancipação. Então “Teologia como expressão de uma esperança?”, pergunta o entrevistador a nosso autor, que responde: “expressão de um anseio, do anseio de que o carrasco não triunfe sobre a vítima inocente”<sup>188</sup>.

Quando Horkheimer se refere a um anseio ao invés de apenas uma esperança na busca por uma vida melhor, está contido nesse conceito um retorno ao passado. Procuramos mostrar que o termo *Senhsucht* já pôde ser percebido na fase inicial da produção do autor, entretanto, como uma espécie de melancolia, resultado das observações das tristezas inerentes à vida. Portanto, algo ainda superficial, mas estabelecendo uma importante atribuição para seu

---

<sup>186</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., pp. 150-151.

<sup>187</sup> HORKHEIMER, Max. *Zur kritischen Theorie*, op. cit., p. 419.

<sup>188</sup> HORKHEIMER, Max. *El anhelo de lo totalmente otro – Entrevista con Helmut Gumnior (1970)*. In: *Anhelo de Justicia: teoría crítica y religión*. Edição: Juan José Sanchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 165, tradução nossa.

desenvolvimento intelectual, visto que o sofrimento humano tem uma função motriz fundamental na análise social. Nesta fase pode-se afirmar que o termo ganha um sentido histórico-filosófico propriamente dito: a necessidade do retorno, ou, como aponta Horkheimer, a nostalgia, está ligada a uma perspectiva de felicidade contida na fé presente das religiões do passado. Fé essa que se perdeu na história da sociedade

Horkheimer denuncia, nesse sentido, as consequências perversas do desaparecimento da moral e da religião no mundo moderno. Mesmo enquanto falsa imagem da realidade, elas não deixavam de encerrar a esperança de que correspondessem à realidade, de sorte que, com seu desaparecimento, esse anseio se perde definitivamente e os homens abdicam de sua missão civilizadora<sup>189</sup>.

Nostalgia da crença de uma possibilidade da superação do sofrimento através da certeza da bondade divina. Não importa quem ou o que seja esse deus, mas sim a motivação para a ação que ele dá a quem crê nele. Ação para ajudar a si mesmo e ao próximo, com a convicção de que o bem pode ser alcançado: se as crenças do passado buscavam esse objetivo aqui ou em uma vida além, não importa; o que vale para Horkheimer é o movimento para a mudança da situação vigente, uma vez estabelecida a observação da situação precária vivida pela humanidade.

Assim, Horkheimer coloca a ação individual como uma personagem importante em uma filosofia baseada na teologia e o agir se apresenta em uma mão dupla em relação à existência de Deus: de um lado, para que a ação ocorra não é determinante a realidade de um ente divino, até porque sequer podemos tentar comprová-la. De outro, “é importante porque por trás de toda ação humana autêntica está a teologia<sup>190</sup>. Desse modo, o autor impõe uma raiz teológica na ação que se pretenda moral, afastando um cientificismo dito puro, atacando então uma suposta ética positivista e, por isso, pode afirmar que

Desde o ponto de vista do positivismo não é possível desenvolver uma política moral. Considerado da perspectiva meramente científica, o ódio não é, apesar de todas as diferenças sociais funcionais, pior que o amor. Não há nenhuma razão lógica concluindo que eu não deva odiar se o ódio não me traz nenhuma desvantagem social<sup>191</sup>

Isso porque o positivismo como ciência se aparta de quaisquer proposições a priori de julgamento. Todo o conhecimento deve ser baseado em fatos empíricos, que podem ser

---

<sup>189</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., p. 152.

<sup>190</sup> HORKHEIMER, Max. *El anhelo de lo totalmente otro – Entrevista con Helmut Gumnior (1970)*, op. cit., p. 168, tradução nossa.

<sup>191</sup> Ibid.

verificados a posteriori. Ocorre que, para Horkheimer, esse modelo tem sua importância: por exemplo, quando discorre sobre algumas ciências da natureza; porém é insuficiente para estabelecer uma moral. O egoísmo e o altruísmo, para citar outro exemplo, são conceitos que não podem ser corroborados por fenômenos, portanto, desse viés, socialmente não há diferença entre optar por um ou por outro. A fim de que haja uma real comoção, os valores aplicados a esses conceitos devem vir de algo além do que se apresenta em âmbito terreno, o que descreve o emprego da teologia: garantir valores para conceitos éticos, pois tais valores é que levam à ação para promoção de melhorias. Vemos, portanto, que Horkheimer pontua a religião como detentora de uma função social, função que está se perdendo aos poucos, à medida que a sociedade encara a ciência como única detentora de conhecimento possível em todos os âmbitos. Até mesmo naquele dedicado à uma ética.

Em suma, é no aspecto moral que podemos afirmar neste momento a assunção da teologia em detrimento do materialismo defendido anteriormente. Depois do descarte da certeza de uma solução histórica trazida principalmente por Marx, a ação individual com potencial para promover melhorias sociais é o próprio anseio de que o mal não triunfe. “Trata-se de uma esperança que surge da experiência do mal, como possibilidade última de sua superação. Em Schopenhauer há realmente algo próximo disso, em sua teoria da negação da vontade de viver”<sup>192</sup>.

Na ética schopenhaueriana essa “experiência do mal” se mostra para os indivíduos através do reconhecimento de “seu próprio ser no outro, e assim participando de seu destino, vê a seu redor sempre sortes ainda mais cruéis do que a sua; e assim não pode lamentar a si própria”<sup>193</sup>. Aquele que possui o caráter nobre, ao constatar tal situação entre os homens, pode se levar a abandonar a Vontade essência de todas as coisas,

porque os fenômenos em que esta se apresenta se situam tão decididamente no estado do sofrimento, que quem estende a si próprio por todos eles, não pode continuar assim querendo; exatamente como alguém que comprando todos os talões da loteria, necessariamente sofrerá grande prejuízo. A afirmação da vontade pressupõe limitações da consciência de si quanto ao próprio indivíduo e joga com a possibilidade de um curso de vida favorável pela mão do acaso<sup>194</sup>.

Recordemos que para Schopenhauer a afirmação da Vontade está diretamente ligada

---

<sup>192</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, op. cit., p. 106.

<sup>193</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*, op. cit., p. 229.

<sup>194</sup> Id., p. 230.

a uma constante batalha pela sobrevivência. Essa batalha é explicitada tanto nas estruturas da natureza, como nos combates entre os seres pela própria conservação: “Tudo tem ímpeto e impulso para a EXISTÊNCIA, se possível para a existência ORGÂNICA, isto é, para a VIDA, e com isso para a maior elevação possível dela”<sup>195</sup>. O esforço para a sobrevivência e o receio de não ser mais possível preservá-la é tão grande que observamos frequentemente “o medo inacreditável que sente uma pessoa com a sua vida em perigo”<sup>196</sup> ou “o arrepiante pavor com que uma sentença de morte é ouvida”<sup>197</sup>. Nessas características se expressam a Vontade de vida existente em cada ser.

Também nas estruturas sociais verificamos tal ímpeto para a afirmação da Vontade. Há diversas situações em que um homem se impõe sobre outros para satisfazer seus desejos materiais e assegurar que suas faltas sejam supridas, ainda que momentaneamente, como expressa Schopenhauer acerca da satisfação humana. Da mesma maneira vista na imposição que objetiva a própria conservação física na matéria orgânica, o resultado da afirmação da Vontade nos meios sociais culmina numa ética da Vontade nunca satisfeita, fazendo da vida um incessante sofrer por um vazio que nunca é preenchido.

Aquele que ainda não detém o conhecimento da Vontade como essência única de todas as coisas em suas representações tende a assumir como prioritárias tais batalhas em busca de uma realização que nunca virá completamente: o sujeito foca em si como se fosse único e não compreende que faz parte de uma totalidade também baseada nessa mesma Vontade que o movimenta, preso ao circuito de sofrimento de sua condição insuperável. No entanto, existe uma possibilidade de escapar deste círculo vicioso de conflitos, através da compreensão do quadro do mundo: o indivíduo que entende quão inalcançáveis são as vitórias que se espera que venham das batalhas pela imposição da vontade de um sobre outro(s) – inalcançáveis no sentido da impossibilidade da realização da conquista plena – pode alcançar um estágio de negação da Vontade imanente. Essa negação, uma das características que permite a Schopenhauer dizer que sua filosofia é a verdadeira filosofia cristã.

Aos olhos de Schopenhauer é a partir de Cristo que se propaga a salvação através da autonegação. O Novo Testamento

---

<sup>195</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, op. cit., p. 423.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid.

prega o reinado da graça, que se alcança por meio da fé, do amor ao próximo e da inteira negação de si mesmo: este é o caminho da salvação do mal e do mundo. Porque certamente, a despeito de todas as deturpações racionalistas-protestantes, o espírito ascético forma a alma do Novo Testamento. Este porém é justamente a negação do querer-viver (...) <sup>198</sup>.

Ora, uma vez que está instituída a Vontade como fundamento do mundo em que vivemos e sendo a maior característica desta Vontade o sofrimento proveniente do constante querer satisfazê-la sem nunca obter o sucesso completo, a saída proposta pelo filósofo é negar qualquer tentativa de atender seus desejos. A exemplo de Cristo, relaciona-se nesse quadro um sentido ético, já que o homem considerado o Messias abdicou de sua própria vida em prol da salvação da humanidade. Em sentido estrito, com vistas a sanar o sofrimento do todo, negou seu querer-viver individual entregando-se ao martírio. Assim, dirá Schopenhauer que “neste sentido poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem em suas superfícies” <sup>199</sup>

O filósofo vai além na defesa da correspondência entre o cristianismo e seu próprio pensamento. Se Cristo é o maior exemplar da negação da Vontade devido à sua conduta de ofertar em grau máximo o amor ao próximo a ponto de entregar sua própria vida, tem-se, de outro lado, Adão como símbolo da afirmação dessa essência. “Não os indivíduos considerados segundo o princípio de razão, mas a Ideia de homem considerada em sua unidade é o que a doutrina cristã simboliza em ADÃO, via NATUREZA, AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA” <sup>200</sup>. O conceito de pecado original representa o esforço na continuidade da existência, tendo como expressão a vontade realizada do pecador no momento da ação. Assim, Adão cedendo à sua vaidade de conhecimento e desejo de estar acima do Criador, conseqüentemente o desagradando e sofrendo as conseqüências de sua ira, transmitiu para as gerações posteriores o sofrimento trazido junto ao seu ato individual. Apenas a redenção na figura de Cristo almeja libertar a humanidade dessa prisão. Nesse sentido, Schopenhauer expressa o pecado original e a redenção na figura do Messias como sendo “a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo, o resto sendo, na maioria das vezes, apenas vestimentas e invólucro, ou algo acessório” <sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*, op. cit., p. 228.

<sup>199</sup> Id., p. 229.

<sup>200</sup> Id., p. 511.

<sup>201</sup> Id., p. 512.

Se todos somos objetivação da Vontade, sua negação só pode ocorrer no âmbito da representação, ou seja, no mundo aparente em que vivemos. Dessa forma, a figura do asceta demonstra da melhor forma a pretensão de Schopenhauer: emprestando da doutrina budista e em acordo com as condições do homem enquanto representação, a negação se dá como recusa à busca pelo alcance de seus desejos e satisfação de necessidades. Assim, as vidas dos santos são tidas como exemplos ascéticos, dado que eles as conduzem dentro de determinados preceitos morais. É irrelevante o conhecimento acerca da metafísica da Vontade nesses casos; o santo guia suas atitudes a partir da observação dos fatos do mundo: “como o conhecimento do qual procede a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta”<sup>202</sup>. É no cristianismo que enxergamos a maior expressão da negação da Vontade, já que sua ética está voltada não só “ao grau mais elevado de amor humano, mas à renúncia”<sup>203</sup>. Já na descrição das vidas dos apóstolos há o amor ao próximo, a caridade, a passividade diante de agressões, mas também a abdicação aos prazeres da alimentação e a recusa do ímpeto sexual, que, do ponto de vista de Schopenhauer, é uma das pulsões que melhor retrata a força da Vontade. A escolha pela pobreza e a serenidade e indiferença com que se enfrenta essa situação é algo que também não escapa às características do asceta. Desta maneira, tem-se no próprio Cristo o ápice desse modelo. Cabe salientar que não se trata de retirar da Vontade seu papel de fundamento de toda representação, alterando seu status essencial; isso demonstraria uma preponderância do fenômeno sobre ela, que iria contra toda a doutrina schopenhaueriana. O que se mostra é sua expressão direta no fenômeno, alcançando através dele um estado de quietude e, em certo aspecto, de abstração das condições humanas. Tanto assim é que Schopenhauer destacará que tal estado, uma vez alcançado, de maneira nenhuma pode ser permanente e pacífico. Há uma luta incessante do asceta com as necessidades e desejos de seu corpo, portanto, até mesmo a quietude é obtida e conservada no cenário de batalhas a que todas as representações estão sujeitas.

Quando se trata da interpretação de Horkheimer do sistema schopenhaueriano da negação da Vontade, nos deparamos com um caminho bifurcado em que o autor opta por uma rota que o afasta do sentimento apático que o asceta pode desenvolver. Ao se abastecer do pensamento de Schopenhauer podemos indicar, por um lado, a negação que culmina numa ética

---

<sup>202</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 487.

<sup>203</sup> Id., p. 490.



de solidariedade com aqueles que sofrem os mesmos males, por meio da rejeição às vontades individuais, sejam materiais, sejam mesmo de continuar com a própria vida. Por outro, a negação que se transforma numa espécie de conciliação do uno com o todo, ou seja, da representação individual com a Vontade imanente, que aparta o asceta dos problemas dados no mundo fenomênico. Independentemente de como se enxergue essa ascese em termos práticos – mais uma vez tomando de empréstimo a linguagem religiosa, Schopenhauer fará analogia ao alcance do nirvana, em que o sujeito, através de uma profunda introspecção, chega ao estado de completa extinção do sofrimento e da consciência individual – o que está em jogo é o silenciamento dos motivos que provocam a ação com vistas a satisfazer a vontade.

No caminho escolhido por Horkheimer podemos indicar uma supremacia da tese schopenhaueriana da negação da Vontade, que, do seu ponto de vista, pode culminar numa ética prática em detrimento de uma eventual busca de conciliação do uno com o todo; da vontade individual com a Vontade essência. Mais Cristo, menos Buda, naquela que será a última tentativa de resgatar na práxis social um resquício de emancipação que por tantos anos buscou nas teorias materialistas: o amor ao próximo pregado nas religiões deve ser convertido em atos, pois interpretar uma renúncia a si e ao mundo sem a busca pelo mínimo de justiça social significa apenas um indivíduo egoísta e até mesmo alienado, uma vez que se fecha para a realidade que se lhe apresenta. A partir dessa proposta, Horkheimer não se furta às críticas da negação da Vontade, no sentido de que ela não deve ser compreendida como uma conciliação aos moldes hegelianos que garantiria a salvação social, por tantas vezes desaprovada no decorrer de sua obra; à interpretação de um Schopenhauer que se pretenda conciliatório, Horkheimer não se esquiva de taxá-lo mesmo otimista, num teor, de certo modo, indagador.

Indagador porque ao estabelecer uma saída para negar a força da Vontade através de um comportamento ascético, Schopenhauer estaria argumentando a favor daquilo que sempre criticou em seu “inimigo teórico” Hegel: uma harmonização entre opostos que culminaria em uma solução definitiva, em suma, no absoluto. Essa espécie de absoluto schopenhaueriano traria uma possibilidade metafísica de encontrar a felicidade perene; o indivíduo que fosse capaz de conectar sua vontade à Vontade essência do mundo encontraria a paz por finalmente aprender a lidar com as faltas e desejos, que, aos olhos de Schopenhauer, são as características que movimentam todos os seres que vivem num constante estado de perturbação por conta de suas necessidades. Além disso, tal possibilidade metafísica seria alcançada apenas por alguns: somente por aqueles que compreendessem o significado da Vontade e seu papel no mundo aparente em que vivemos.

Não obstante essa crítica<sup>204</sup>, o que se mostra mais potente na interpretação da ética de Schopenhauer neste último Horkheimer, que ainda busca uma análise social que leve em conta as possibilidades reais de emancipação tal qual na Teoria Crítica da sua juventude, é o uso da metafísica como suporte para o agir. Não significa, de maneira alguma, afirmar que a ação seja consequência direta do pensamento metafísico; mas sim, uma vez consolidado o sofrimento como inerente à existência, que isso seja um princípio para que os indivíduos se ajudem mutuamente, através do conhecimento do sofrimento como algo compartilhado por todos. E não apenas se fechem, isolando-se da realidade que os cerca.

Nesse sentido, podemos afirmar que Horkheimer apresenta uma interpretação bastante peculiar desse cenário schopenhaueriano que corroboraria a escolha pela “ação melhor” através de uma prática não não-otimista “que, sem ignorar o mal universal, procura, apesar de tudo, melhorar o possível”<sup>205</sup>. No decorrer do tempo, a sociedade se mostrou cada vez mais carrasca da individualidade à medida que a racionalidade presente aniquila não só as desigualdades de classes sociais<sup>206</sup>, mas também as que se referem à cultura e à religião, tornando superadas as diferenças existentes e necessárias entre esses âmbitos. Ao horror do passado se sucede um futuro regulado; o caos do presente e do futuro próximo representa uma transição que culminará num gênero humano único, cuja conservação como tal se aparenta garantida<sup>207</sup>. Ocorre é que a forma como se deu a superação de todas as desigualdades não garantiu a felicidade de todos,

---

<sup>204</sup> A crítica à interpretação horkheimeriana da negação da Vontade como uma reabsorção do sujeito no todo é exposta principalmente por Flamarion Caldeira Ramos (Cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, op. cit., p. 109, nota 19). No fragmento *Schopenhauer als optimist*, Horkheimer questionaria o real sentido do pessimismo como essência do mundo para Schopenhauer, dado que este aponta uma saída para aquilo que ele afirmou ser impossível se desvencilhar durante toda a sua obra: o poder da Vontade sobre o sujeito que, ao menos em termos práticos, conseguiria conter as necessidades trazidas por ela. Surgiria assim uma espécie de “consolação filosófica duvidosa”, pois o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*, com essa nova proposta, jogaria contra sua própria teoria do sofrimento como algo perene. Para Horkheimer, o fim da morte e do sofrimento, bem como a existência de um amor absoluto, são apenas um momento fugaz do mau infinito do qual fazemos parte e que sugerir um quietivo para a quintessência do mundo está ligado a um processo psicológico e não metafísico; o sofrimento é eterno (HORKHEIMER, Max. *Schopenhauer als Optimist*, op. cit., p. 388).

<sup>205</sup> HORKHEIMER, Max. *El pessimismo en nuestro tiempo*. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976, p. 41, tradução nossa.

<sup>206</sup> Ao afirmar uma aniquilação das diferenças de classes certamente se pode afirmar que Horkheimer não está estabelecendo uma correlação com o sentido conceitual marxista, ou seja, uma aniquilação que viria da consciência do proletariado enquanto classe e, em consequência, de uma revolução que alcançaria uma sociedade igualitária e justa. O que se apresenta nessa argumentação é justamente o oposto: o fim das diferenças de classes obtido através de uma racionalização meramente instrumental da sociedade trouxe consigo uma espécie de “névoa” que encobriu as distinções que levariam ao possível desenvolvimento da consciência de classes, o que tornou a sociedade como um todo apática e sem qualquer perspectiva de mudanças orientadas para a emancipação daqueles menos favorecidos.

<sup>207</sup> HORKHEIMER, Max. *El pessimismo en nuestro tiempo*, op. cit., p. 39.

tal como previra Marx inicialmente; ela não continha em si a certeza do desenvolvimento de uma sociedade formada por seres humanos bons e justos. Para Horkheimer, a certeza de que isso ocorreria fez com que o pensamento de Marx não passasse de uma utopia, ainda mais audaciosa do que a utopia clássica então criticada.

Schopenhauer, entretanto, apontaria uma possibilidade mais realista para a sociedade que efetivamente se apresenta aos nossos olhos. Da perspectiva de Horkheimer, o pessimismo schopenhaueriano não é tão absoluto como procurou demonstrar na maior parte de sua obra; isso porque, conforme explanamos acima, a discussão sobre a possibilidade de negar a Vontade abre uma brecha para, se não dar fim ao sofrimento inerente à humanidade, ao menos contorná-lo, tornando-o mais tolerável. Como afirmado no próprio *O Mundo como Vontade e Representação*, o conceito de negação da Vontade se vincula diretamente ao cristianismo, uma doutrina que prega a renúncia e o amor ao próximo. A peculiaridade da interpretação horkheimeriana estaria na transformação do anseio por justiça presente na negação da Vontade individual – afinal, a autonegação traz a premissa de colocar o outro acima de si mesmo – em “uma solidariedade que, de forma não dogmática, conteria em si fatores teológicos”<sup>208</sup>, através da união dos homens. Uma espécie de ação conjunta, para além das teorias dialético-materialistas, que, em conformidade com a impossibilidade de declarar qualquer coisa acerca de Deus, retoma da teologia a ânsia por amenizar o sofrimento do próximo, sofrimento esse que é visto e afirmado continuamente, pois só a partir dessa afirmação é possível agir contra ele.

Essa, a prática não não-otimista: a afirmação do sofrimento como guia de conduta, portanto, de viés pessimista, mas sem se entregar à utopia da solução dialética ou mesmo se fechar em si mesmo, optando por ignorar as dificuldades humanas em grande parte trazidas pelo progresso. Negação da Vontade como ação e não como inércia; o não dogmático no sentido de ter, em primeiro lugar, o ímpeto por abrandar as aflições dos mais necessitados, sem esperar resultados obtidos apenas nas teorias. A teoria que se coloca aqui é apenas a do sofrimento como pano de fundo da vida humana e, unida a ela, a tentativa de reaver o sentimento religioso que conserva em si a solidariedade.

Com todo significado que traz consigo, não seria demasiado afirmar que a figura do Cristo asceta exposta por Schopenhauer é aquela que permitirá interpretar uma nova perspectiva de emancipação social trazida por Horkheimer. A aproximação ao “cristianismo

---

<sup>208</sup> Id., p. 41, tradução nossa.

schopenhaueriano”, por assim dizer, se dá por conta da linguagem teológica que seu conceito de negação carrega nesse quesito – negar a si mesmo significa se doar ao próximo, abrir mão do seu pelo outro e, principalmente, ter como pressuposto o amor à humanidade para praticar ações baseadas nesses preceitos. Conforme essa leitura e procurando manter a fidelidade aos princípios da Teoria Crítica, o cenário mostra que são as atitudes individuais dedicadas ao todo que irá compor uma nova ética que se mostrou possível após a análise do momento histórico em que se encontra uma sociedade que resiste ao cenário profundamente sombrio colocado na *Dialética do Esclarecimento*; ética que tem suas raízes em seus escritos de juventude, mas que à época não apresentavam uma sistematização que permitisse assumir o sofrimento como filosofia pessimista ou ainda, um pessimismo como método, tal qual se apresentou após os diagnósticos realizados dos tempos então atuais. A maneira encontrada de superar a razão agora definida como instrumental – razão essa que seria a responsável justamente pelo oposto que hoje se apresenta, ou seja, uma razão emancipadora – é através do amor e da caridade consequente dele.

A perspectiva de emancipação proposta aqui se encontra em uma posição um tanto desconfortável entre as ditas contradições localizadas nos apontamentos tardios de Horkheimer, visto que se afasta integralmente da proposta advinda de teorias materialistas-marxistas. Entretanto, uma vez assumindo-a como uma possibilidade de superação da situação vigente, não deve ser ignorado que é condizente com a Teoria Crítica, à medida que é fruto de uma análise social baseada num diagnóstico de época. No caso, no que se refere àquela que talvez seja a fase mais polêmica da obra do autor frankfurtiano, um diagnóstico cujo momento apresenta possibilidades distintas – e até mesmo, em certo grau, não-possibilidades – daquelas encontradas no programa do materialismo interdisciplinar da década de 30. Polêmica porque há um entendimento de que ocorreu um abandono das tentativas de construir um prognóstico com raízes materialistas, no instante em que traz ao debate filosófico o sentimento religioso, o que leva a uma primeira impressão de uma solução idealista. Ora, como procuramos demonstrar, o próprio idealismo alemão foi alvo de intensas críticas quando compreendido como um sistema que traria soluções através de uma identidade entre sujeito e objeto apenas no âmbito ideal, não considerando para a teoria os acontecimentos concretos no decorrer histórico; sua importância, assim, reside na interpretação materialista das teorias de Kant e Hegel. De maneira análoga podemos tratar o sentimento religioso nas obras de maturidade do autor: não cabe considerá-la só como uma teoria idealista pura, como apresentado por Schopenhauer. Existe uma tentativa de interpretação materialista – ainda que muito distante do

marxismo presente anteriormente, já que uma emancipação baseada em luta de classes não é mais considerada – dessa teoria, ao propor uma solidariedade não-dogmática; o anseio pelo Outro, pelo desconhecido que tende a ser melhor do que temos hoje, é o primeiro passo para uma busca da emancipação, mas, dessa vez, sem o aspecto principal da tese de Marx, a consciência do proletariado, que no limite é trocada pela consciência do sofrimento individual.

A pergunta que fica é: é justo menosprezar o retorno ao sentimento religioso na fase final do filósofo, qualificando-o demasiado metafísico devido ao afastamento das teorias que lhe ocupavam anteriormente? Nesse aspecto, seguimos o planeamento de Chiarello, que atribui às contradições tardias características próprias da sociedade que serve como observatório. Sendo assim, de acordo com a visão deste autor, o argumento dúplice e por vezes aparentemente contraditório já pode ser visto mesmo no auge do programa materialista dos anos 30, quando se trata da oposição e complementação entre positivismo e metafísica. De um lado, temos o positivismo, que é o símbolo do conformismo europeu pós Segunda Guerra; em suma, é a teoria que apresenta o cenário concreto, “corresponde, assim, à sensação presente de que a história europeia concluiu-se, de que nada mais há a esperar, de que não tem sentido o conceito que não seja susceptível de reduzir-se à realidade dos fatos”<sup>209</sup>. Como propõe a Teoria Crítica, Horkheimer então busca nesse cenário estagnado um meio de superação da situação, que ainda está longe de ser confortável para a maior parte da sociedade. Esse seria o outro lado, onde encontramos a metafísica que se opõe e responde à essa necessidade, através do religioso:

Ora, o que Horkheimer busca recuperar para um mundo que se conforma pura e simplesmente ao existente é o sentido primordial da religião. Já Lucrécio percebera que os deuses surgiram na Antiguidade com o temor; a necessidade, a aflição, o sofrimento – e não somente individuais, mas sociais – constituem, a verdade da religião<sup>210</sup>

O resultado dessa contradição permeia dois extremos, a saber, a afirmação da irrealizável suplantação da conjuntura que se apresenta e uma procura pelo último ponto de esperança de efetivar tal suplantação:

De um lado, afirma-se a evolução rumo à total administração: regulamentação de toda vida social, satisfação completa das necessidades materiais, eliminação das desigualdades sociais, enfim, a uniformização integral, a aniquilação da autonomia do indivíduo na absoluta identidade (...). De outro, lamenta-se a perda paulatina e progressiva de uma mentalidade teológica constituída por categorias religiosas transmitidas não na forma de dogmas, como verdades absolutas, mas como anseio por algo além do horror e da injustiça reinantes<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*, op. cit., p. 154.

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> Id., p. 156.

Dois extremos que não se conciliam, mas que devem ser expressos, pois só através da expressão das dificuldades teóricas e práticas reinantes a filosofia cumprirá seu papel crítico.

Diante desse quadro dado pela própria sociedade, defendemos, junto com Chiarello, que não só as contradições da obra reverberam a própria sociedade, mas ainda precisam ser expostas se querem ser criticadas, pois só

Tornando patente a contradição que se cala, provoca o espanto, faz ver a cegueira, ansiando assim quebrar o feitiço da consciência reificada, ofuscada pelo princípio de identidade predominante. Que essas contradições insolúveis não se ponham tão-somente no plano argumentativo do discurso, que elas mergulham fundo na realidade concreta, é o que alguns apontamentos de *Notizen* dão inequivocadamente a entender, notadamente aqueles que se referem expressamente ao preço do autodomínio, vale dizer, ao processo de interiorização da dominação, pois, quando se compreende que a dominação perdura justamente porque esquecida de si mesma, aquela antinomia supostamente comprometedora da coerência da obra como que se resolve<sup>212</sup>.

É nas contradições camufladas em uma sociedade totalmente administrada, que propicia uma falsa sensação de bem-estar e igualdade, que transparece erroneamente o fim de todo o sofrimento. Mostra-se uma conjuntura de fim das injustiças, de chances análogas para todos, quando na verdade o que está por trás é a velha desigualdade remodelada por uma suposta identidade finalmente alcançada. Cabe ao teórico crítico Horkheimer, no que lhe cabe, apontar que tais contradições não foram superadas, mas estão acobertadas, o que pode ser mais perigoso do que as contradições escancaradas observadas nos períodos de guerras e regimes totalitários.

\*\*\*

É possível afirmar no caminho traçado por Horkheimer um desenvolvimento daquilo que já se apresentava ainda de forma bastante elementar nos seus primeiros escritos. Relembremos que nos seus romances, especialmente aqueles analisados neste trabalho, a saber, *Irmgard e Sehnsucht*, há os primeiros sinais de temas como a negação de si mesmo em prol de seus semelhantes e a crítica a fechar-se na sua própria individualidade, levando uma vida totalmente contemplativa. Tratando-se primeiro da jovem que abre mão de sua vida confortável para ajudar aqueles que lhe parecem mais necessitados, uma retomada de sua obra poderia fazer o velho Horkheimer assumir o sentimento ascético-religioso presente na personagem. Acontece que, após a constatação do papel da razão como meramente instrumental e servidora de um progresso insensível às dores humanas, mais do que uma personagem romântica, nossa heroína

---

<sup>212</sup> Id., p. 158.

se desenvolveria como parte de uma filosofia que tem como conceito principal a figura do Outro que se perdeu na sociedade mecânica, resultado de uma sucessão de fatos históricos que não proporcionaram os resultados esperados pelos prognósticos efetuados pelas teorias materialistas. Irmgard, assim, para o último Horkheimer, seria interpretada como uma possível representação da nostalgia do sentimento religioso, da esperança para além das possibilidades que temos agora, ainda que a personagem, como afirmamos anteriormente, não apresente um conhecimento objetivo que levaria a uma repulsa à vida aos moldes schopenhauerianos. Seu espírito ascético-religioso reside puramente nas ações que toma perante seus semelhantes.

Em *Sehnsucht*, como já exposto, podemos observar ainda mais claramente a crítica à uma vida meramente contemplativa, priorizando o agir que conduz à luta pela superação do sofrimento humano, mostrando que não existe a entrega à uma metafísica pessimista desse sofrimento, o que Horkheimer concluirá anos mais tarde, porém assumindo esse pessimismo como real justamente para combatê-lo. Essa lógica é vista mesmo na fase de maior preponderância das teorias materialistas, considerando que o sofrimento humano é o impulso para sua superação, motivação da construção da Teoria Crítica. A veia não conformista presente no romance *Sehnsucht* se mantém mesmo após a revisão das teorias materialistas; por isso podemos dizer que Horkheimer de maneira alguma reforça uma verdade metafísica do sofrimento, mas, diferente desse texto de sua juventude, na fase tardia ele irá propor a citada “solidariedade não dogmática”, fruto do reconhecimento da frágil situação da maior parte da sociedade. Essa expressão só é possível através do reconhecimento do sentimento religioso que se perdeu no decorrer histórico, o sentimento religioso tomado de empréstimo de Schopenhauer, que possui em sua estrutura a compaixão e o amor ao próximo, que, aos olhos de Horkheimer, pode e deve se transformar em ação.

Ação que vai ao encontro do incômodo com o tema da identidade que percorre continuamente a trajetória de Horkheimer. Se nas primeiras fases esse incômodo está intimamente ligado à teoria hegeliana, que culminava numa crítica à apropriação dessa teoria por Marx e Engels pela tendência a conciliar o proletariado como sujeito e objeto da história, na fase final a questão se desloca para uma crítica a uma posição de conciliação com a Vontade presente na filosofia de Schopenhauer, o que o leva naturalmente a conduzir sua interpretação para um outro campo, o da possível ação motivada pelo sentimento religioso. É notável que o próprio Schopenhauer endereçou essa crítica a Hegel, visto que, ao contrário deste, estabeleceu uma metafísica do caos, sem um propósito e, mais à frente, foi alvo dessa mesma crítica realizada por Horkheimer.

O que une o jovem e o velho Horkheimer é esse sentimento religioso que faz brotar a compaixão encontrada no cristianismo como única solução obtida após análise do momento histórico então presente. O sofrimento observado na sociedade – sofrimento esse tomado de empréstimo da filosofia schopenhaueriana – não deixa de ter uma função mobilizadora para as melhorias sociais em todas as fases. A questão é como o sofrimento se reveste em cada momento: primeiro, beirando o romantismo, através de personagens fictícios que se doam pela dor do próximo; em seguida, a interpretação de que as teorias materialistas sustentam a necessidade desse sofrimento, com o intuito de suprimi-lo. Com o declínio da noção de razão como responsável pela emancipação humana, ponto crucial da obra de Horkheimer no que diz respeito à adoção total da filosofia de Schopenhauer em sua análise social, surge uma maior proximidade com a ética desse pensador, onde entra em pauta o sentimento religioso: o que se conclui é que a compaixão, fruto do pessimismo schopenhaueriano, aplicado às questões sociais que conduzem a Teoria Crítica, se mostra presente durante todo o percurso de Horkheimer, afirmando, assim, a influência de Schopenhauer em seu pensamento.



## VII. Conclusão: a atualidade de Schopenhauer – a assunção de uma esquerda schopenhaueriana e os paralelos na interpretação de Horkheimer

Por fim, gostaríamos de ressaltar o caminho trilhado por Horkheimer na sua leitura de Schopenhauer em relação ao que se convencionou chamar de uma “esquerda schopenhaueriana”. Nesse sentido, é sua interpretação da compaixão e da solidariedade como possibilidades de transformação social que vai ao encontro de uma retomada da ética de Schopenhauer para além de uma metafísica que dá como certo o sofrimento presente em todos os seres.

Resumidamente, a fonte dessa leitura peculiar de sua obra está em seus textos de cunho prático, a exemplo dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, cujo debate segue “acerca do papel e da contradição ou não de uma eudemonologia, de uma sabedoria de vida, de uma *filosofia da práxis* voltada para a tentativa de tornar a vida o menos infeliz possível, no interior sistemático da obra schopenhaueriana”<sup>213</sup>.

Nessa leitura, que tem como principal expoente o filósofo Ludger Lütkehaus, vemos, de um lado, a interpretação tradicional, cuja base é o quietismo, ou seja, o alcance da negação da Vontade, que leva a uma vida de certo modo apática, alheia a todas as dores, tanto às próprias quanto a dos demais. Tal interpretação tradicional é posta como uma leitura à direita da obra de Schopenhauer. No entanto, por outro lado, surge um entendimento sobre a obra do filósofo onde o foco consiste nos pontos que tratam do viver melhor; assim, o interesse na metafísica schopenhaueriana reside principalmente naquilo que repercute em consequências para a vida prática. A exemplo do sentimento de compaixão, que é aflorado à medida que o sujeito reconhece o sofrimento como inevitável a todos os seres vivos, o que pode levá-lo a acolher as dores do próximo como se fossem suas, agindo para ao menos amenizá-las.

Nesse aspecto, não podemos deixar de traçar um paralelo já a partir do início da carreira de Horkheimer. Como afirmamos no decorrer deste trabalho, a primeira obra de filosofia com a qual Horkheimer teve contato foi justamente os *Aforismos*, apresentada por seu amigo Pollock. Essa leitura se mostrou como forte influência em seus romances de juventude, nos quais os personagens, no geral, lidavam com suas próprias angústias, porém sem deixar de lado, através de muita observação, as angústias alheias, buscando os meios de saná-las.

---

<sup>213</sup> DURANTE, Felipe. *A esquerda schopenhaueriana no Brasil*. In: **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas**. Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 137-147., p. 139.

Ao que nos parece, Horkheimer se aprofunda cada vez mais nessa interpretação da filosofia de Schopenhauer no desenrolar de sua obra. A decepção, por assim dizer, com a razão que se mostrava emancipadora nas primeiras análises e que os diagnósticos de épocas posteriores concluíram que na verdade possuía um papel de obstrução na busca por uma sociedade igualitária, mostrou que a única saída possível para se almejar um novo cenário emancipador diante do momento histórico presente era a solidariedade humana, onde diversos textos ao fim da carreira de Horkheimer mostram que essa visão foi plenamente influenciada por uma aplicação prática da metafísica de Schopenhauer.

É curioso pensar, especificamente se tratando do posicionamento de Horkheimer, que Schopenhauer seja lido à luz de um posicionamento de esquerda, especialmente porque Horkheimer se afasta de Marx – um autor indubitavelmente de esquerda – e abraça integralmente Schopenhauer, apesar da visão comumente divulgada de ser este um filósofo conservador. Porém, é importante salientar sobre esse ponto que uma leitura à esquerda e à direita está relacionada diretamente à interpretação do quietismo como consequência da metafísica schopenhaueriana: ora, uma das interpretações possíveis é que o pessimismo desemboca no quietismo. Em suma, ao utilizar de seu conhecimento sobre o sofrimento como algo inevitável à vida, o sujeito pode ser levado a negar sua própria vontade, causa desse sofrimento. Com isso, tem-se um cenário de mera contemplação e, conseqüentemente, de imobilização em relação a qualquer âmbito da vida, ressaltando o lado mais convencional da filosofia de Schopenhauer; esta então seria uma leitura entendida à direita. Entretanto, o que buscamos mostrar no caminho trilhado por Horkheimer é que seu posicionamento é exatamente o contrário. O conhecimento sobre o sofrimento humano não se fecha na negação da vontade, com vistas a tentar suprimi-lo individualmente de alguma forma, e sim num estímulo para que o sofrimento seja amenizado, mas a nível coletivo, por meio da solidariedade entre as pessoas.

Desse modo, como amplamente explicado por Durante em seu artigo *Esquerda e direita na interpretação da filosofia Schopenhaueriana: aspectos introdutórios para dissolução de eventuais mal-entendidos*, a leitura à esquerda e à direita da filosofia schopenhaueriana não deve ser encarada por um viés unicamente político. Entendemos que o posicionamento de Horkheimer, especialmente no final, quando a solidariedade entre os homens é discutida como o mais próximo que se pode chegar de uma emancipação em determinado momento histórico, corrobora essa afirmação. Não se trata aqui de fazer de Schopenhauer um autor revolucionário no âmbito social, transpor para sua ética uma espécie de novo *Manifesto Comunista*, haja vista a análise da situação do materialismo clássico pela Teoria Crítica – aqui representada por Horkheimer – com a conclusão da impossibilidade de se

alcançar a emancipação humana através da razão, cujo papel se mostrou adverso ao que se esperava, levando em conta a interpretação de razão que Horkheimer herda principalmente de Kant: Horkheimer não coloca esse peso em Schopenhauer. Sua leitura – e isso afirmamos com o cuidado de não soar anacrônico – vai ao encontro do que se entende por uma leitura de esquerda da filosofia schopenhaueriana para além de um posicionamento político, deixando em aberto possíveis novas leituras que pretendam seguir um caminho distante de uma metafísica fechada sobre si mesma, ao propor a negação da vontade como quietismo em detrimento de uma prática que pode emergir dessa mesma metafísica.

## VIII. Bibliografia

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

\_\_\_\_\_. *Genealogia e historicismo crítico: dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 22, n. 2, Jul.-dez. 2017, pp. 13-38.

ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BARRETO, Túlio Velho. *Em torno do debate entre Karl Popper e Theodor Adorno acerca do método das ciências sociais*. In: **Perspectiva Filosófica**. Recife – Vol. VIII, n. 15, Jan.-jun. 2001.

BENHABIB, Seyla; BONß, Wolfgang; MCCOLE, John. *Introduction – Max Horkheimer: between Philosophy and Social Science*. In: *On Max Horkheimer – new perspectives*. Cambridge, Massachussets: The MIT Press, 1993.

BENHABIB, Seyla. *A crítica da razão instrumental*. In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BRANDÃO, Eduardo. *A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Horkheimer*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 22, n. 2, Jul.-dez. 2017, pp. 39-48.

\_\_\_\_\_. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*. Tese de doutorado. FFLCH-USP. São Paulo, 2002.

BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e seus teóricos*. Campinas: Papirus Editora, 1997.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BRUNKHORST, Hauke. *Dialectical Positivism of Happiness: Max Horkheimer's Materialist Deconstruction of Philosophy*. In: *On Max Horkheimer – new perspectives*. Cambridge, Massachussets: The MIT Press, 1993.

CACCIOLA, M. L. M. O. *O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 22, n. 2, Jul.-dez. 2017, pp. 49-61.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp e Fapesp, 1994.

CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*. Campinas: Editora da Unicamp, São Paulo: Fapesp, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Mal na Trama da Razão: Breve apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto*. In: **Kriterion revista de filosofia**. Belo Horizonte - Vol. XL, n. 100, Jul.-dez. 1999.

- CORBANEZI, Eder. *Horkheimer entre Marx e Schopenhauer: do materialismo pessimista ao pessimismo materialista*. In: **Trans/Form/Ação**. Marília - Vol. 40, n. 4, out-dez. 2017.
- DE MARIA, Fábio. *Crítica da autoridade: dominação e emancipação na obra de Max Horkheimer*. Tese de doutorado. FFLCH-USP. São Paulo, 2018.
- DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2002.
- DURANTE, Felipe. *A esquerda schopenhaueriana no Brasil*. In: **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas**. Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 137-147.
- \_\_\_\_\_. *Esquerda e direita na interpretação da filosofia Schopenhaueriana: Aspectos introdutórios para dissolução de eventuais mal-entendidos*. In: *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2019.
- FLECK, Amaro; CAUX, Luiz Philipe de. (Orgs.). *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Florianópolis: NEFIPO/CFH/UFSC, 2019.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Max Horkheimer et l'Idéalisme Allemand*. In: *The Frankfurt School. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Max Horkheimer: sobre a história do desenvolvimento de sua obra*. In: *Textos e contextos*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- HEGEL, Georg W. F.. *A fenomenologia do espírito*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à História da filosofia*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HORKHEIMER, Max. *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais*. In: *Praga. Estudos Marxistas n. 7*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Actualidad de Schopenhauer*. In: *Anhelo de Justicia: Teoria Crítica y religión*. Edição: Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*. In: *Gesammelte Schriften Band 1*. Frankfurt an Main: Fischer, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Autoridade e família*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Cielo, eternidad y belleza – Entrevista con motivo de la muerte de Theodor W. Adorno (1969)*. In: *Anhelo de Justicia: Teoria Crítica y religión*. Edição: Juan José Sanchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Conceito de iluminismo*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

- \_\_\_\_\_. *Dawn e Decline – Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Trad. Michael Shaw. New York: The Seabury Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *El anhelo de lo totalmente outro – Entrevista com Helmut Gumnior (1970)*. In: *Anhelo de Justicia: teoria critica y religión*. Edição: Juan José Sanchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El pessimismo en nuestro tiempo*. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e Teoria Crítica*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *História e psicologia*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Irmgard*. In: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*. Gesammelte Schriften Band 1. Frankfurt an Main: Fischer, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Kraft*. In: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*. Gesammelte Schriften Band 1. Frankfurt an Main: Fischer, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La actualidad de Schopenhauer*. In: *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1966.
- \_\_\_\_\_. *La contingencia del mundo*. In: *Ocaso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La teoría crítica, ayer y hoy*. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Marx en la actualidad*. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Materialismo e metafísica*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. In: *Ocaso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Notizen 1949-1969*. In: *Gesammelte Schriften Band 6*. Frankfurt an Main: Fischer, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 12, pp. 115-128. Jul.-dez. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ocaso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Pessimismus heute*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 7, Frankfurt am Main, 1971.

\_\_\_\_\_. *Prefácio para a reedição*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sehnsucht*. In: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*. Gesammelte Schriften Band 1. Frankfurt an Main: Fischer, 1988

\_\_\_\_\_. *Sobre el futuro de la Teoría Crítica. Conversación con Claus Grossner (1971) (Fragmento)*. In: *Anhelo de Justicia*. Trad. Juan Jose Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer als Optimist*. In: *Notizen 1949-1969. Gesammelte Schriften Band 6*. Frankfurt an Main: Fischer, 1991.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer y la sociedad*. In: *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1966.

\_\_\_\_\_. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.

\_\_\_\_\_. *Teoria tradicional e Teoria Crítica*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *The Authoritarian State*. In: **Telos**. Londres - n. 15, 1973, pp. 03-20.

\_\_\_\_\_. *The end of reason*. In: *The essential Frankfurt School reader*. Nova York: Continuum, 2002.

\_\_\_\_\_. *Zur kritischen Theorie*. In: *Notizen 1949-1969. Gesammelte Schriften Band 6*. Frankfurt an Main: Fischer, 1991.

HORKHEIMER, Max; FROMM, Erich; MARCUSE, Herbert. *Studien über Autorität und Familie : Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg : zu Klampen, 1987.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JUNIOR, Manoel Ribeiro de Moraes. *O anelo pelo totalmente outro: a Dimensão Teológico Negativa na Teoria Crítica de Max Horkheimer em Diálogos com Paul Tillich*. In: **Estudos de Religião**. São Paulo - Vol. 30, n. 1, jan.-abr. 2016, pp. 189-209.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe – estudos sobre a dialética materialista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARTÍN, Carlos Javier Blanco. *El Materialismo de Schopenhauer*. In: **Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica**. Logroño, vol. 29, nº 81, pp. 09-28. 2008.

MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Escola de Frankfurt – luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1992.

\_\_\_\_\_. *Introdução*. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.

MELO, Rúrion S. *Teoria Crítica e os sentidos da emancipação*. In: **Caderno CRH**. Salvador, vol. 24, nº 62, p. 249-262. Maio/Ago. 2011.

\_\_\_\_\_. *Sentidos da emancipação: para além da antinomia revolução versus reforma*. Tese de Doutorado. FFLCH-USP. São Paulo, 2009.

MESSERSCHMIDT, Marcos Lentino. *Pensar a melancolia: dos humores de Hipócrates ao pessimismo revolucionário de Walter Benjamin*. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.20, n.2, pp.88-98, junho, 2020.

MIGGIANO, Patrizia. W. *Influenze schopenhaueriane nella Sehnsucht del giovane Horkheimer*. In: **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**. Santa Maria, vol. 8, nº 1, p. 84-115. 1º semestre de 2017.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*. In: *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Introdução – modelos de Teoria Crítica*. In: *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Marx: teoria do valor-trabalho e fetichismo*. In: *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Weber: racionalização e desencantamento do mundo*. In: *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

OLIVEIRA, Karina Santos de. *A proibição da representação da imagem humana na iconografia do povo de Israel durante o período bíblico*. In: **Revista Vértices**. São Paulo - n. 13, 2012, pp. 100-115.

ORTEGA, José M. *Max Horkheimer: la teoría como teoría de la sociedad*. Prólogo. In: HORKHEIMER, M. **Ocaso**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986.



PETRY, Franciele Bete. *O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, n. 22, pp. 31-48. Jul.-dez. 2013.

\_\_\_\_\_. *Razão, filosofia e formação em Max Horkheimer*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 22, n. 2, pp. 77-92, Jul.-dez. 2017.

POLLOCK, Friedrich. *State Capitalism: Its possibilities and Limitations*. In: *Critical Theory and Society A Reader*. New York: Routledge, 1989.

RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 12, p. 99-113. Jul.-dez. 2008.

\_\_\_\_\_. *Tragédia e Redenção: o significado moral da existência na filosofia de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. FFLCH-USP. São Paulo, 2003.

RAULET, Gerard. *A quoi peut bien servir Schopenhauer? Remarques sur le "pessimisme" de l'école de Francfort*. In: *The frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994.

REPA, Luiz. *Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 22, n. 2, pp. 93-109, Jul.-dez. 2017.

ROMÃO, Davi Mamblona Marques. *A violência do esclarecimento*. In: **Revista Transformações em Psicologia**. São Paulo - Vol. 3, n. 5, 2010, pp. 08-29.

RUGITSKY, Fernando. *Crises e transformações do capitalismo - o diagnóstico de época de Friedrich Pollock*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, Vol. 22, n. 2, pp. 111-134, Jul.-dez. 2017.

\_\_\_\_\_. *Friedrich Pollock: limites e possibilidades*. In: *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

SANCHEZ, Juan José. (Org.). *Anhelo de Justicia: teoria crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

SCHMIDT, Alfred. *Drei Studien über Materialismus*. München: Hanser, Carl, 1977.

\_\_\_\_\_. *El concepto de naturaleza em Marx*. Frankfurt: Siglo XXI de España, 2011.

\_\_\_\_\_. *L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique*. In: *The Frankfurt School. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994.

\_\_\_\_\_. *Max Horkheimer's intellectual physiognomy*. In: *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como Vontade e como Representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Parerga e Paralipomena*. In: *Os Pensadores*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. São Paulo: L&PM Pocket, 2014.

\_\_\_\_\_. *La Cuadruple raíz del principio de razón suficiente*. In: *Obras*. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1950.

\_\_\_\_\_. *Los dos fundamentos de la Ética*. Buenos Aires: Aguila, 1965.

SEMBLER, Camilo. *Teoría crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer*. In: **Constelaciones – revista de Teoria Crítica**. Madrid - n. 5, dezembro de 2013, pp. 260-279.

SOUSA, Karla Samara S.. *Principais elementos do pessimismo schopenhaueriano*. In: **Revista Lampejo**. Fortaleza - Vol. 1, n. 2, 2º semestre de 2012, pp. 115-129.

TEDEIA, Gilberto. *Materialismo em Horkheimer nos anos 30*. Dissertação de mestrado. FFLCH-USP. São Paulo, 2001.

VEAUTHIER, F. W. *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 73, Frankfurt am Main, 1988.

VOLKELT, Johannes Immanuel. *Arthur Schopenhauer: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart: F. Frommann, 1923.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt. História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*. São Paulo: Difel, 2002.