

Max Horkheimer e Schopenhauer: entre a teoria crítica e o pessimismo metafísico

Projeto de pesquisa de pós-doutorado

Pesquisador: Flamarion Caldeira Ramos

Supervisora: Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola

Resumo

Este projeto de pesquisa de pós-doutorado propõe uma investigação sobre a permanente influência de Schopenhauer na obra do fundador da chamada Teoria Crítica, Max Horkheimer. Para isso, esboça-se uma compreensão geral da obra de Horkheimer em suas diferentes fases. Analisa-se o projeto inicial de uma teoria crítica da sociedade que pretende se opor a uma teoria tradicional por considerar a atividade teórica vinculada à preocupação com a emancipação e com a supressão das injustiças sociais, elaborada mediante um “materialismo multidisciplinar” que resgata a tradição filosófica do idealismo alemão conciliando-a com a teoria crítica marxista e a pesquisa social empírica. Essa versão inicial da Teoria Crítica dá lugar posteriormente a uma crítica da razão no contexto da segunda guerra mundial e do capitalismo tardio que culminou num “mundo totalmente administrado” que representaria um bloqueio estrutural da prática transformadora. Na última fase de seu pensamento Horkheimer recupera temas teológicos junto com uma interpretação da filosofia de Schopenhauer. Pretende-se investigar as linhas de continuidade entre as diversas fases do desenvolvimento intelectual de Horkheimer e a plausibilidade da tentativa de conciliação de teorias e tradições tão aparentemente opostas.

Introdução

Em 1969, ao refletir sobre a atualidade da teoria crítica, Horkheimer faz uma afirmação que não poderia deixar de surpreender: “os dois filósofos que influenciaram decididamente os inícios da teoria crítica foram Schopenhauer e Marx”¹. Que a teoria crítica tenha um parentesco com a teoria de Marx é evidente, uma vez que ela se define justamente por seu parentesco à crítica da economia política nos moldes que Marx a elaborou e se opõe à teoria tradicional que tem seu modelo no *Discurso do Método* de

¹ “Die Beiden Philosophen, welche die Anfänge der Kritischen Theorie entscheidend beeinflusst haben, waren Schopenhauer und Marx”. Max Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, In: *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 8, p. 336.

Descartes. A teoria crítica não organiza a experiência a partir de dados que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade. Ao contrário, para ela o que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela para construir suas formas históricas de vida². Dentro desse projeto, a teoria crítica se compromete com a emancipação do homem por meio da supressão da dominação de classe. Se é assim, a vinculação posteriormente tantas vezes repetida entre a teoria crítica e especialmente do pensamento de Horkheimer com o de Schopenhauer parece, no mínimo, inusitada. Ela espanta ainda mais quando se tem em vista o perfil nitidamente *idealista* do conceito de razão da teoria crítica em sua fase inicial.

Na conclusão do ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer assinala o compromisso da teoria crítica com a emancipação e com a supressão da injustiça social. Essa definição oferece, segundo o autor, “o conteúdo materialista do conceito idealista da razão”³. Portanto, a teoria crítica concilia, com o materialismo da economia política, um conceito de razão herdeiro do idealismo alemão. Segundo Horkheimer, desde Kant o idealismo oferece um conceito de razão que situa a atividade materialmente dada numa operação espiritual que tem seu foco ou numa consciência supra-empírica, ou no Eu absoluto ou no Espírito. O idealismo parte da suposição de que a realidade natural não constitui um conjunto de fatos que o cientista apreende passivamente, mas sim um todo dinâmico que deve subtrair o sujeito da veneração contemplativa dos fatos e do conformismo social. Mas essa atividade intelectual permanece abstrata se não é completada pela concepção materialista para a qual “essa atividade fundamental consiste no trabalho social, cujo caráter de classe imprime sua forma em todos os modos do reagir humano, inclusive na teoria”⁴. A vinculação da teoria crítica materialista à tradição filosófica do idealismo mostra que a teoria crítica não busca apenas a ampliação do saber, mas “emancipar o homem de uma situação escravizadora”. Além da tradição do idealismo alemão, Horkheimer evoca aqui Platão e Aristóteles e seu interesse recíproco na constituição racional da sociedade, opondo a eles os estóicos e epicuristas que no período de resignação voltaram-se para doutrinas de práticas individualistas. Ora, como a filosofia de Schopenhauer é muitas vezes compreendida justamente como uma espécie de estoicismo e associada a um solipsismo

² Cf. *Filosofia e Teoria Crítica*, (suplemento de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, In: *Gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 217. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1980, trad. p. 155.

³ *Ibid*, vol. 4, p. 216. Trad., p. 154.

⁴ *Ibid*, vol. 4, p. 218. Trad., p. 156.

tipicamente burguês, a associação estabelecida por Horkheimer é ainda mais surpreendente. Pois Schopenhauer vai se opor, em sua filosofia, justamente às duas idéias principais que definem a teoria crítica em contraposição à teoria tradicional: a possibilidade de uma mudança histórica decisiva e a capacidade da razão de levá-la a efeito por meio de uma ação autônoma.

Em seu sistema filosófico apresentado na obra *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer mostra a subordinação da razão a uma vontade cega e sem finalidade. A razão é um mero instrumento da vontade e a ordem do mundo é apenas a “afirmação da vontade de viver”, um impulso cego, sem razão e finalidade. Toda ação humana, por mais refletida e ponderada só pode ser um meio para a afirmação de si dessa vontade, que nos indivíduos que a afirmam cria a ilusão de que ela é exclusiva e oposta a todas as outras. O conhecimento filosófico, que está no fundamento das produções artísticas e na base das ações éticas é o desvelamento da ilusão do véu de Maia, que faz com que cada vontade individual tome somente a si própria como manifestação do mais essencial e impede reconhecer nos outros algo além de uma mera aparência. O conhecimento científico ordinário, assim como a política (chamado de “egoísmo esclarecido”) segue o fio condutor do princípio de razão e não chega a oferecer o verdadeiro conhecimento filosófico que pode esclarecer a vontade sobre si própria. Esse “esclarecimento” da vontade, dito na terminologia do filósofo, esse “autoconhecimento” da vontade sobre si própria só é atingido quando se supera o ponto de vista ordinário do conhecimento de relações regido pelo princípio de razão e se alcança um conhecimento livre de todo interesse ligado ao sujeito empírico, à razão como instrumento da vontade de viver. Mas esse saber não serve para criar uma nova realidade e implantar um reino de liberdade no qual o homem superaria a alienação de si; ele só oferece um retrato de sua irremediável situação que o coloca diante da alternativa de ter que escolher entre afirmar-se e continuar sofrendo, ou negar-se e suprimir-se. Não restaria nada ao filósofo senão reconhecer a condição absurda de uma existência na qual dá-se o entrecruzamento de duas finalidades igualmente trágicas: “uma, aquela da vontade individual, dirigida para uma felicidade quimérica, em meio a uma existência efêmera, espécie de sonho enganador, no qual, com relação ao passado, felicidade e infelicidade importam pouco, onde o presente não cessa de se tornar passado. A outra, aquela do destino, visivelmente dirigida rumo à destruição de nossa

felicidade, e daí à mortificação da vontade e o aniquilamento da ilusão que nos mantém ligados aos fios desse mundo”⁵.

Ora, como poderia uma tal filosofia que nega a liberdade humana e a capacidade de transformação histórica influenciar “decisivamente” a teoria crítica, “desde seus inícios”? Não teria sido mais razoável representar a teoria crítica como o entrecruzamento da herança do idealismo alemão (de Kant a Hegel, passando por Fichte) com a tradição marxista? O presente projeto tenta oferecer algumas chaves para a resolução desse problema.

Justificativa

Horkheimer ressaltou diversas vezes a importância da leitura de Schopenhauer em sua formação filosófica. Segundo alguns relatos⁶, o primeiro livro de filosofia efetivamente lido por Horkheimer foi os *Aforismos para sabedoria de vida* de Schopenhauer, que Pollock lhe dera quando ambos estudavam em Bruxelas em 1913. O próprio autor admite posteriormente: “À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia: a relação com a doutrina de Hegel e de Marx, o desejo de compreender e de mudar a realidade social não resgataram, apesar do contraste político, minha experiência com a sua filosofia”⁷. Entretanto, apesar de ser possível reconhecer a presença de Schopenhauer nos primeiros escritos de Horkheimer – especialmente nas novelas publicadas postumamente sob o título *Aus der Pubertät: Novellen und Tagebuchblätter*, e de algumas rápidas referências em outros textos, o fundador da Teoria Crítica não publicou nenhum texto específico sobre Schopenhauer antes da década de 50. Embora fosse membro da *Schopenhauer Gesellschaft* em Frankfurt desde a época de estudante, seus dois trabalhos acadêmicos versaram sobre a filosofia de Kant e seu primeiro trabalho publicado foi uma análise da *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant, apresentada como *Habilitationschrift* sob a orientação de Hans Cornelius em 1925. Assim, será apenas no retorno à Alemanha depois da guerra que Horkheimer irá dedicar especial atenção a Schopenhauer, o que fez com que se visse a presença de Schopenhauer no pensamento de Horkheimer como um recolhimento da Teoria Crítica

⁵ *O Mundo Como Vontade e Representação*. (Complementos, Cap. 49), *Sämtliche Werke* (org. A. Hübscher), vol. III, p. 735.

⁶ Cf. Jay, Martin. *A Imaginação dialética*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 87; Schmidt, A. “L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique”. In Bernstein, J. (ed). *The frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994, p. 183.

⁷ Prefácio para a reedição de *Teoria Crítica I* (1968), tradução de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 4.

à interioridade e à contemplação distante das questões sociais concretas⁸. Se for possível mostrar, ao contrário, que Schopenhauer de fato influenciou desde o início a formulação de uma teoria crítica da sociedade e que as afinidades posteriores remontam a uma reformulação do conceito de razão, será possível ao menos relativizar essa tese.

A obra de Horkheimer é geralmente dividida em três períodos: o primeiro se estenderia desde seus primeiros escritos datados dos anos 20 até 1937 quando elabora o conceito de *teoria crítica*; o segundo quando elabora uma crítica da razão instrumental em textos que vão dos anos 40 até meados dos anos 50, entre os quais os mais importantes são *A Dialética do Esclarecimento* (em parceria com Adorno) e *Eclipse da Razão*; por fim, a chamada fase “tardia”, composta pelos últimos textos, sobretudo conferências e anotações publicadas postumamente, fase caracterizada por reflexões de natureza teológica. Enquanto alguns estudos apontam as descontinuidades e rupturas presentes entre esses diferentes momentos⁹, outros tentam compreender suas linhas de continuidade¹⁰. Sem tomar parte nesse debate, aceitaremos provisoriamente essa periodização, dissociando, porém, os escritos do jovem Horkheimer (as novelas e diários que compõem o primeiro volume das *Obras Completas*, além dos textos acadêmicos sobre Kant) dos escritos da década de 30, que elaboram o “modelo crítico” do materialismo interdisciplinar que estava na origem da formulação da Teoria Crítica. Com isso, trabalharemos inicialmente com a hipótese de quatro etapas do pensamento de Horkheimer e sem desconsiderar as quebras e rupturas presentes entre elas poderemos verificar que em todas essas fases é possível destacar uma constante presença de Schopenhauer e de um “motivo pessimista” ao longo de sua obra, embora

⁸ Esta é, por exemplo, a opinião de G. Lukács, expressa no prefácio de 1962 à reedição da *Teoria do Romance*. Neste texto, Lukács reproduz uma imagem que utilizou para caracterizar a filosofia de Schopenhauer na obra *A destruição da razão*: “O sistema de Schopenhauer – sistema engenhoso e harmoniosamente construído do ponto de vista da arquitetônica formal – ergue-se como um belo hotel moderno, dotado de todo conforto, à beira do abismo, do nada, da carência de todo sentido. E a diátria contemplação do abismo, entre refeições esplêndidas, prazerosamente degustadas, ou entre obras de arte preciosas, só pode realçar ainda mais o gozo desse conforto refinado”. Lukács, G., *Schopenhauer*. In: EBELING, H.; LÜTKHAUS, L. (orgs.) *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hain, 1980, p. 82. (*El Asalto a la Razón*, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 201).

⁹ Ver Nobre, *Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*. In Marcos Nobre (org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 36 e ss.; e Habermas: *Max Horkheimer. Para a história da evolução de sua obra*. In *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

¹⁰ Cf. Schmidt, Chiarello. A periodização presente na edição das *Obras Completas* organizadas por A. Schmidt e G. Schmid Noerr corresponde mais às diferentes fases da vida de Horkheimer do que fases de seu pensamento. Assim, os organizadores dividiram o período da juventude (até 1930), da maturidade (de 1930 até 1949 quando Horkheimer volta para Frankfurt) e a última fase de 1950 até sua morte em 1973. Cf. *GS*, vol. 1, pp. 9-15.

esse próprio “motivo” mude constantemente de acordo com os diversos diagnósticos de época exigidos pelo momento histórico.

Horkheimer publicou em vida cinco textos sobre a filosofia de Schopenhauer. Todos eles são frutos de conferências pronunciadas na sede da *Schopenhauer Gesellschaft* em Frankfurt: *Schopenhauer e a sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961), *Religião e Filosofia* (1967), *Pessimismo hoje* (1969) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* de 1971. Do primeiro ao último texto é possível notar algumas diferenças fundamentais na abordagem de Horkheimer, pois se fica clara a vinculação entre os primeiros textos e as reflexões críticas sobre a “razão instrumental” e a “sociedade administrada”, marcantes no pensamento de Horkheimer do pós-guerra, nos últimos é evidente o parentesco com os temas da assim chamada filosofia tardia de Horkheimer que flerta com uma recuperação da teologia por meio da temática do “anseio pelo inteiramente outro”. Para compreender o que está em jogo nesses textos temos, portanto, que examinar o desenvolvimento do motivo do pessimismo ao longo da obra de Horkheimer¹¹.

Seguindo a indicação de F. Werner Veauthier, podemos esboçar ao menos cinco posições ao longo do desenvolvimento intelectual de Horkheimer nas quais o “motivo do pessimismo” se faz presente.¹² Em primeiro lugar, posições fundamentalmente pessimistas formam desde o início um elemento constante no pensamento de Horkheimer, por mais que se queira ver o pessimismo da fase tardia como uma radical mudança em relação às posturas críticas da década de 30. Esse elemento se refere ao caráter infundado da busca da felicidade, do sofrimento da natureza, das dores do

¹¹ As observações seguintes foram feitas por ocasião da apresentação de minha tradução do texto *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* publicada nos *Cadernos de Filosofia Alemã* da USP (nº 12, 2008). Apresentei essas mesmas idéias num apêndice à minha tese de doutorado, *A Miragem do Absoluto. Sobre a Contraposição de Schopenhauer a Hegel*. (Universidade de São Paulo, 2008, pp. 223-233). O presente projeto de pesquisa de pós-doutoramento representa um desenvolvimento da conclusão da tese que apontava para um confronto produtivo entre Hegel e Schopenhauer tal como elaborado por Horkheimer e pelo qual as deficiências de um seriam completadas através do recurso metacrítico ao outro.

¹² Cf. “Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers” In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 73, Frankfurt am Main, 1988, pp. 593-607. Para Veauthier, o “motivo pessimista” ou “motivo schopenhaueriano”, efetivamente presente em todas as fases do pensamento de Horkheimer é “o interesse no sofrimento humano, em sua causa e na possibilidade de sua supressão. ‘Pois, que milhares tenham vivido na felicidade e no bem-estar, isso não suprime a angústia e o martírio de um único’. Essa convicção de Schopenhauer ficou profundamente impregnada na filosofia social de Horkheimer, mesmo se ele não pudesse compartilhar de sua suposição metafísica fundamental de um querer existir que causa o sofrimento” *Idem*, p. 593. Deve-se entender aqui por motivo, segundo Veauthier, algo diferente de “argumento”, o que não quer dizer que ele seja irredutível a qualquer verificação racional. Ele é, ao mesmo tempo, ponto de partida (*Beweg-Grund*) do pensamento, mas também causa real do desenvolvimento social. Cf. *Idem*, p. 595.

passado e da transitoriedade do presente. Por isso, apesar de todo otimismo que possa ter o materialismo 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 passadas não encontram nenhuma compensação”¹³. O pessimismo aqui não se refere a uma teoria catastrófica, apocalíptica em relação ao presente e ao futuro, mas a fatos do passado, algo que não pode ser mais resgatado. Essa experiência do pessimismo não contradiz a convicção no caráter socialmente condicionado do bem estar humano, pois também o sofrimento é causado por relações sociais e como tal deve ser combatido¹⁴. Nesse sentido, o pessimismo também se compreende como socialmente condicionado, pois diz respeito a uma sociedade em que a solidariedade com aqueles que ela exclui, com os pobres e injustiçados, é negada: o pessimismo é assim negação da solidariedade negada. Se é assim, então o pessimismo de Horkheimer se distancia, pelo menos em sua fase inicial, de um pessimismo autocomplacente referido ao próprio sujeito, constantemente qualificado de “romântico”, pois tenta unir a convicção de que “o núcleo mesmo da vida é o sofrimento e a morte”, com a solidariedade presente na crítica social que visa a emancipação. Seria então essa convicção que justificaria a afirmação posterior de Horkheimer: “O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar desde sempre”¹⁵.

Uma segunda aparição do motivo pessimista seria aquela presente nos textos do pós-guerra que se dirigem especialmente a uma crítica da razão: a *Dialética do Esclarecimento* (em parceria com Adorno) e o *Eclipse da razão*. A idéia do

¹³ *Materialismo e Metafísica*. In: *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 43. Cf. Werner Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*: München, 1971, p. 37.

¹⁴ Essa tese corresponde ao conceito de materialismo da Teoria Crítica, em oposição ao “materialismo da burguesia”, que visava sobretudo o aumento do conhecimento para o domínio técnico da natureza: “a miséria do presente, porém, está ligada à estrutura social. Por isso, a teoria da sociedade constitui o conteúdo do materialismo contemporâneo”. *Materialismo e Metafísica*. Trad. cit., p. 42.

¹⁵ Prefácio para a reedição de *Teoria Crítica I* (1968), tradução de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 4. Este prefácio, escrito em 1968, já indica, porém, algumas diferenças fundamentais sobre a questão da relação entre teoria e prática no pensamento de Horkheimer. Assim, diz o autor na seqüência do texto citado: “A sociedade melhor, a sociedade justa, é uma meta que se mistura com a idéia de culpa. Desde o fim da guerra, porém, a meta mudou. A sociedade se encontra em nova fase. Característicos da estrutura da camada superior já não são os capitalistas concorrentes, mas o empresariado, as associações, os comitês; a situação material dos dependentes suscita tendências políticas e psicológicas diferentes das do antigo proletariado”. (*Idem*, *Ibidem*). Essa passagem revela claramente o quanto as mudanças fundamentais entre as abordagens sobre a relação entre a teoria e a prática no pensamento de Horkheimer dependem de sua visão do capitalismo e da democracia no pós-guerra. Por isso, uma análise das mudanças da postura de Horkheimer não devem desconsiderar as diferentes concepções do Instituto de Pesquisa Social sobre o capitalismo, especialmente no pós guerra. Para isso, será imprescindível uma análise das teorias de Pollock sobre o capitalismo de Estado.

esclarecimento, essencial para o processo emancipatório, é considerada um fracasso e Horkheimer afirma a posição pessimista de um declínio latente da razão. Trata-se agora do tema da perversão da razão que ao invés de levar à emancipação do homem conduziu a uma dominação da natureza e a um mundo totalmente administrado que tem como conseqüências o declínio do indivíduo e a revolta da natureza. Esse novo diagnóstico potencializa o motivo pessimista, pois agora justamente aquela instância que poderia levar o homem à compreensão das injustiças e assim dar o primeiro passo para a transformação das relações sociais injustas, é posta em cheque. Embora não chegue a afirmar um pessimismo metafísico, que estabeleceria causas ahistóricas e intemporais para o mal no mundo – pelo contrário, Horkheimer recusa terminantemente o recurso a tal argumentação – o autor não deixa de refletir sobre os fundamentos que levaram a uma tal situação. O que toma forma no pensamento de Horkheimer agora não é somente um pessimismo com relação à técnica, mas a idéia segundo a qual a razão subjetiva, que transforma a razão num mero instrumento, corrói de maneira fatal a razão objetiva. Disso é conseqüência a falência dos sistemas objetivos da razão, que ainda tentavam dar voz às necessidades mais essenciais do homem e da natureza e em seu lugar entra o mero cálculo e a transformação dos meios em fins. Esse talvez seja o momento mais importante da leitura horkheimiana de Schopenhauer, pois sem dúvida este último serviu de inspiração ao primeiro na medida em que Schopenhauer já considerava a razão, quando – e somente quando – desvinculada de qualquer preocupação com o conhecimento objetivo, como um mero instrumento para servir à vontade de viver.¹⁶

Como conseqüência dessa situação e em contraste com o crescimento econômico e o estado de bem-estar social, é possível notar nos apontamentos tardios (*Notizen: 1949-1973*) uma expansão do sentimento de desilusão com as promessas emancipadoras da atividade de crítica e transformação da sociedade. Este seria o terceiro momento do pessimismo em Horkheimer, e talvez o mais importante porque possibilitará a partir de agora que Schopenhauer seja alçado à condição de *principal* referência de seu pensamento. O retrocesso da autonomia do sujeito individual, o esvanecimento da fantasia e da criatividade expressam uma situação social indigna e niveladora. Neste cenário é que se dá uma volta aos textos de Schopenhauer e uma desconfiança com relação ao pensamento dialético de Hegel e Marx. É o que se pode

¹⁶ Cf. Chiarello, Maurício Garcia. *Das Lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001, p. 261 e seguintes. A expressão da razão ou do intelecto (razão e entendimento) como um “instrumento” (*Werkzeuge*) da vontade é empregada diversas vezes por Schopenhauer. Cf. PP II, § 49 e WWV, E., Cap. 46 (SW, III, p. 668).

notar nas conferências *Schopenhauer e a sociedade* (1955), e *A atualidade de Schopenhauer* (1961). Inicialmente, o autor de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* prefere ressaltar os aspectos inconformistas da moral schopenhaueriana e seu caráter crítico em relação ao idealismo de Hegel. 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, diante dos ataques externos e internos. Assim, Schopenhauer não teria “endeusado nada, nem o Estado nem a técnica; o desenvolvimento do intelecto se apóia no desenvolvimento das necessidades; e os promotores máximos das ciências foram a fome, o instinto de poder e a guerra: a fábula idealista acerca da astúcia da razão, mediante a qual o horror do passado se vê tanto embelezado como mitigado graças ao bom final, deixa que se filtre a verdade sobre o sangue e a miséria que acompanham os triunfos da sociedade, e o resto é ideologia”.¹⁷

A revalorização que Horkheimer oferece do pensamento de Schopenhauer se deve ao reconhecimento de que nenhuma construção teórica pode estar acima do sofrimento de cada criatura num mundo que prossegue dominado pela contradição e pela dor. É assim que ele julga Schopenhauer como um “pessimista clarividente” que acabou sendo confirmado pela história no século XX; sua negação do curso do mundo é o reconhecimento da experiência de que nenhuma astúcia da razão pode justificar um mundo absurdo. A violência da história faz o homem recuar diante de qualquer esperança de emancipação e o que tem lugar então é a *experiência* do horror histórico:

“a doutrina de Schopenhauer põe ante a vista do que se trata: os interesses materiais, a luta pela existência, o bem-estar e o poder formam o motor; a história o resultado. Schopenhauer não racionalizou filosoficamente a experiência do horror e da injustiça que se dá até nos países que são governados do modo mais humano; teve medo da história; lhe repugnavam as mudanças políticas violentas que tentaram levar a cabo na época contemporânea com ajuda de uma exaltação nacionalista”.¹⁸

É assim que Horkheimer, em especial a partir dos anos 60, insiste, contra Hegel e contra o idealismo de qualquer espécie, na inadequação essencial entre o conceito e

¹⁷ Horkheimer, Max. *Voträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. In: *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 7, p. 124-5. “Schopenhauer y la Sociedad”. In: T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologica*, Madrid: Taurus, 1971, p. 168.

¹⁸ *Idem.*, p. 125. (trad. Esp. p. 169).

seu objeto. O espírito deve cobrar consciência de que o mundo vive dominado pela contradição e pela dor, mas ao chegar a esse ponto, deve sucumbir, e não erigir-se em sistema de pensamento capaz de salvar a positividade do absoluto, nele incluindo a tortura e a morte.¹⁹ Estabelece-se então a tarefa da filosofia de dar voz ao sofrimento, e a recusa de conciliar a dor com qualquer falsa totalidade. A filosofia deve expressar, portanto, uma experiência, e essa experiência é a do sofrimento pois somente a contemplação do mal pode fundar a solidariedade e o impulso de pôr-lhe fim. Maurício Chiarello mostra como a obra de Schopenhauer passa a ter um papel fundamental no pensamento de Horkheimer, quando esse se desencanta com as promessas emancipadoras da dialética. O materialismo dialético teria falhado ao representar o Bem supremo sobre a face da terra como realização não somente possível no decorrer do processo histórico, mas mesmo logicamente necessária²⁰.

Já no final dos anos 60 a leitura de Horkheimer inicia um novo movimento. Se temos agora, por um lado, uma confirmação do processo contínuo de reificação que acarreta na decadência da cultura burguesa e que se expressa na perda de sentido da autoridade e da família, e de valores como o amor e o respeito, temos, por outro, uma abertura a temas que escapam da crítica social e se aproximam da filosofia da religião e da teologia. As três últimas conferências de Horkheimer sobre Schopenhauer desenvolverão esses dois temas. E essas são as duas últimas figuras do pessimismo em Horkheimer, embora a última delas pareça flertar com uma simbólica esperança numa ordem diferente de coisas. Essa esperança, entretanto, não se baseia em nenhuma crença sobrenatural, mas no anseio, que permanece mero anseio, que a injustiça não seja a única a triunfar. Trata-se de uma esperança que surge da experiência do mal, como possibilidade última de sua superação. Em Schopenhauer há realmente algo próximo

¹⁹ Cf. Alfred Schmidt, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1977, pp. 8-9.

²⁰ Chiarello resume a aproximação de Horkheimer a Schopenhauer: “Atual é Schopenhauer, assinala Horkheimer, porque hoje, mais ainda do que em seu tempo, o progresso da civilização demonstrou ser aquilo que, em sua obra, já se desmascarava em sentenças tão inconformadas quanto amargas. Saltava-lhe aos olhos que a marcha triunfal do progresso não passava da manifestação da Vontade inconsciente de si mesma em sua crueza irracional e autodevoradora. Repetirá, incansável, que o processo histórico é uma eterna repetição do mesmo com outros nomes e sob outras roupagens. E contudo, nessa clarividência esteve sozinho. Contra toda sua época, que em unísono idolatrou a história como contínua e necessária progressão rumo ao melhor, Schopenhauer escreveu como um profeta a maldizer seu tempo, enquanto seus contemporâneos deixavam seu vaticínio cair no vazio. Seu grande valor: o de não ter sucumbido a nenhuma tentativa de racionalizar o horror e a injustiça reinantes na história. Foi lúcido e honesto o bastante para discernir, por trás da apologia do progresso a qualquer preço, mais um ardid da razão a disfarçar o interesse material, o afã da existência, bem-estar e poder que governam a história. Compreendeu melhor do que ninguém em seu tempo que todo progresso pagava-se com novas penas, para cuja realização impunha-se a representação de algo melhor”. *Op. Cit.*, p. 195-6.

disso, em sua teoria da negação da vontade de viver. Por isso, para Horkheimer, no quadro do capitalismo tardio e da dissolução da razão substancial a filosofia de Schopenhauer, permanecerá um consolo: “em contraste com a mentalidade atual, sua metafísica oferece a mais profunda fundamentação da moral, sem entrar em contradição com o conhecimento científico”²¹. Segundo Horkheimer, os argumentos da filosofia pessimista de Schopenhauer que apóiam o cristianismo são mais plausíveis que os argumentos da onto-teologia racionalista de autores como Descartes ou Leibniz, ou do criticismo kantiano que retoma as crenças cristãs na existência de um Deus bondoso e na imortalidade da alma, por meio da doutrina dos postulados da razão prática²². Aqui Horkheimer parece concordar inteiramente com a tese de Schopenhauer, segundo a qual sua filosofia deve ser considerada a autêntica filosofia cristã²³. Mas qual a interpretação que Schopenhauer tem do cristianismo que o permite julgar que sua filosofia, mesmo atéia e imanente, é a filosofia propriamente cristã?

Os dois pontos principais que fazem Schopenhauer aproximar sua filosofia da religião cristã são: a idéia do pecado original, da queda do homem que permite interpretar o mundo como um “vale de lágrimas” e a idéia da redenção do mundo pelo sofrimento como apresentado na paixão de Cristo. Em sua metafísica, Schopenhauer oferece uma visão da existência carregada de negatividade, o que se fundamenta em sua concepção da vontade como a essência íntima das coisas, o substrato de todos os fenômenos, a coisa em si de Kant. O mundo dos fenômenos que se apresenta na experiência é regido pelo princípio de razão que sempre relaciona um efeito a uma causa em todo evento espaço-temporal e é o que torna esse mundo da representação uma série necessária de acontecimentos determinados. Assim como em Kant, o entendimento, que unifica a multiplicidade sensível, aparece como o princípio que torna a experiência do mundo relativa à nossa capacidade de conhecer. Para além desse mundo dado na intuição empírica deve haver algo mais substancial, pois se toda a realidade se esgotasse nos fenômenos, o mundo inteiro não se distinguiria dos sonhos e o idealismo absoluto seria justificado. Mas para além dos fenômenos Schopenhauer compreende a vontade como a essência permanente das coisas e constituinte da realidade substancial do mundo dado na intuição empírica.

²¹ *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion* In: Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 7 (*Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*), p. 251-2.

²² *Religion und Philosophie*, In: _____ *Idem*, p. 193.

²³ *Ibid*, *Idem*. Cf. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, § 163, In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 229.

Estabelecida a vontade como a coisa em si, resta indicar quais as conseqüências éticas com as quais essa filosofia se depara. Se este mundo é a objetivação da vontade de viver, ele é então o palco da afirmação de si mesma e tudo o que acontece neste mundo não pode ser senão a realização desse querer. Quando é afirmada essa vontade de vida o que se afirma é essa vida que temos diante dos olhos no mundo, e para saber o que quer essa vontade infinita nos basta ver o que o próprio mundo é. Como não existe causa fora do domínio do princípio de razão, apenas se pode dar razão dos fenômenos, não da própria vontade. “De fato, a ausência de toda finalidade e de todo limite pertence à essência da Vontade em si, que é um sem fim”.²⁴ Um eterno devir, um escoamento perpétuo é o que caracteriza a vontade de viver. As características perturbadoras que a vida em geral assume são todas decorrentes da essência da vontade. Segundo Schopenhauer, a Vontade, em todos os seus graus de manifestação, tem falta total de uma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser. É por isso que só podemos conceber os seres do mundo num estado de perpétua dor, sem felicidade durável. Isso porque todo desejo é sofrimento, enquanto não é satisfeito, pois nasce duma falta. Como não existe fim último para o esforço, não existe termo para o sofrimento. No reino animal vemos a infinita diversidade de formas, as modificações incessantes às quais elas se submetem para se apropriar do meio, também a arte inimitável e igualmente perfeita em todos os indivíduos que preside a sua estrutura e seu mecanismo, a inesgotável quantidade de força que eles empregam, tudo isso em favor da conservação de suas respectivas espécies. Mas não vemos como resultado mais que a satisfação da fome e do instinto sexual, e talvez alguns curtos momentos de bem-estar. “Se se considera, de uma parte, a engenhosidade inexprimível do empreendimento, a riqueza indizível dos meios e, de outro, a pobreza do resultado perseguido e obtido, então nos impele a admissão de que a vida é um negócio cujos lucros não cobrem, nem de longe, os gastos”²⁵. A vida do homem também não se apresenta de forma alguma como uma dádiva, mas sim como uma tarefa, como uma dívida da qual devemos nos livrar. No todo ou em detalhe, o que vemos não é senão miséria universal, fadiga sem trégua, atividades forçadas, lutas sem fim, mas a finalidade de tudo isso consiste apenas

²⁴ A. Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*. (abrev. WWV) In. _____ *Sämtliche Werke*. (abrev. SW) Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972, vol II. § 28, p. 195. Tradução brasileira de Jair Barboza, São Paulo, Unesp, 2005, p. 230.

²⁵ WWV, *Complementos*, Cap. 28, SW, vol. III, p. 403.

em assegurar durante um curto espaço de tempo a existência de indivíduos efêmeros e atormentados.²⁶

Diante de tal quadro a afirmação da vida seria a aceitação desse espetáculo, “belo de se ver” é verdade; “mas ser é bem outra coisa”²⁷. Já a negação da vontade tem o sentido de uma recusa e por isso é uma atitude moral. Aquele que nega é aquele que ao tomar para si todas as dores do mundo, não pode mais afirmar o sofrimento essencial à vida. Dessa forma, não basta negar o fenômeno, mas a própria essência. A negação da vontade, no entanto, não surge a partir do sofrimento com a necessidade do efeito saído de uma causa, mas a vontade permanece livre. Aqui se trata de uma “conversão transcendental”, já que esse é o único ponto em que a liberdade da vontade se expressa no fenômeno.²⁸ Daqui em diante, o autor se utiliza de expressões emprestadas da mística e da religião, cristã e oriental, para expressar seu pensamento. “Aquilo a que os místicos cristãos chamam *efeito da graça e renascimento* é para nós a única manifestação imediata da *liberdade da vontade*. Ela se produz apenas quando a vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obtém um *quietivo* e é subtraída da ação dos *motivos*, ação que depende de um outro modo de conhecimento em que os objetos são apenas fenômenos”.²⁹ Para entender esse processo, entretanto, falta qualquer conceito, resta apenas a linguagem simbólica das religiões. Schopenhauer opõe o homem natural ao santo, o reino da natureza, regido pela necessidade, ao reino da graça, o reino da liberdade³⁰. A identidade de todos os seres só pode se dar no domínio da negação da vontade (Nirvana), pois no domínio da afirmação (Samsara), só há multiplicidade³¹. Segundo a teologia cristã interpretada por Schopenhauer, Adão

²⁶ WWV, *Complementos*, Cap. 28, (SW, III, p. 407).

²⁷ WWV, *Complementos*, Cap. 46, (SW II, 665).

²⁸ Cf. WWV, § 68, SW, II, p. 467.

²⁹ *Ibid.*, § 70, SW, II, p. 478. (trad. cit., p. 510).

³⁰ Cf. WWV, § 70, SW, II, p. 478.

³¹ Cf. WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 700. Isso não nos deve levar a ver a negação da vontade como uma reabsorção do indivíduo no todo do mundo, como se bastasse restabelecer a unidade que a multiplicidade do mundo fenomênico desfez para alcançar a redenção. Essa interpretação, porém, está presente em uma série de comentadores da obra de Schopenhauer e mesmo Horkheimer parece interpretá-lo assim num texto dos *Notizen* (que permaneceu póstumo) intitulado “Schopenhauer als Optimist”. Segundo Horkheimer, mesmo Schopenhauer, com a teoria da negação da vontade de viver, recairia no dogmatismo otimista, ao considerar a possibilidade do fim do sofrimento como uma realidade metafísica. Para ele, ainda que Schopenhauer não argumente contra a realidade da miséria, como fazem os outros sistemas, ainda assim ele incorreria no erro de considerar possível uma reconciliação da vontade consigo mesma. Essa se daria com o retorno da vontade individual à vontade una: “no fundo, [ele] pensa que a dor e o tédio só correspondem à vontade individual, não à vontade lisa e plana”. Disso se segue, para Horkheimer, que Schopenhauer expressaria um otimismo metafísico ainda mais decisivo ao aceitar o mito da transmigração das almas, que estaria pressuposto na idéia de que apenas alguns indivíduos podem alcançar uma saída redentora do mundo como vontade. Assim, conclui Horkheimer, “a boa infinitude é um consolo duvidosamente filosófico. Dessa maneira, em última instância, Schopenhauer conserva a

simbolizaria a natureza e a afirmação da vontade, e Cristo a graça, a negação da vontade, a redenção: “Decididamente, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a grande verdade que forma, por assim dizer, o núcleo do cristianismo; todo o resto é, a maior parte das vezes, apenas vestimentas e invólucro, ou algo acessório”.³²

A partir desse ponto podemos destacar o que seria a “filosofia da religião” de Schopenhauer, ressaltando-se o fato do filósofo indicar sua desconfiança com relação a essa expressão que remete a Hegel, notando, entretanto, certa semelhança entre os dois filósofos no que diz respeito à fronteira entre a filosofia e a religião. Para Schopenhauer, o conhecimento metafísico expresso nas religiões sempre apresenta um conteúdo profundo de verdade, mas quase sempre envolto numa linguagem alegórica, simbólica. Nesse sentido ele diferencia a verdade *sensu proprio* da metafísica racional da verdade *sensu allegorico* das religiões. A religião apresenta assim a verdade “sob a roupagem da mentira” e “quando se compreende a dogmática cristã *sensu proprio*, então tem razão Voltaire, mas tomada em sentido alegórico ela é um mito sagrado, um veículo pelo qual são trazidas ao povo verdades que de outro modo lhe seriam inacessíveis”.³³

Portanto, é por meio de uma certa aproximação do cristianismo com o budismo e o hinduísmo, e da acentuação do caráter ascético do cristianismo como uma rejeição religiosa da existência mundana que Schopenhauer procura salvar o conteúdo da fé cristã. A justificação da moral cristã ocorre por meio de tal rejeição e a vida dos santos serve como modelo não por causa dos dogmas religiosos, mas pela visão daquilo que há de mais íntimo no universo que estaria na base de suas ações. O mundo dos fenômenos, a realidade da experiência sensível não é a obra de uma potência divina, a expressão de um ser bom em si mesmo e eterno, mas da vontade que se afirma identicamente em

razão contra si mesmo. O quarto livro de sua obra principal se revela como um descarrilamento, como um *lapsus* que os outros três conseguem refutar”. Max Horkheimer, *Notizen*. In: _____ *Gesammelte Werke*, ed. Cit., vol. 6, p. 388. Já na conferência *Pessimismus Heute* (1969), essa mesma interpretação de Schopenhauer é o ponto de partida para vincular o pessimismo teórico com uma “práxis não otimista” (*nicht unoptimistische Praxis*), pois representaria uma via de superação do pessimismo por meio de uma solidariedade que contém em si momentos teológicos. Essa interpretação, porém, nos parece questionável, pois Schopenhauer não fala em nenhum momento de um retorno, a não ser o retorno ao estado anterior ao delito do nascimento, o que só pode ser caracterizado negativamente como “nada”. O inteiramente outro, em Schopenhauer, se apresenta como algo simplesmente *inteiramente diferente* do mundo fenomênico (Cf. WWV, *Complementos*, Cap. 48, SW, III, p. 691).

³² WWV, § 70, SW, II, p. 480.

³³ *Parerga e Paralipomena*, § 177 (SW, VI, p. 394). Na conferência *Religião e Filosofia*, Horkheimer aponta a concordância dessa concepção de Schopenhauer com o pensamento do teólogo protestante Paul Tillich. A semelhança com Hegel estaria na consideração do momento de verdade da religião pelo qual um conteúdo verdadeiro estaria expresso na forma inadequada da alegoria ou da representação. Cf. A. Schmidt. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge – Schopenhauers Religionsphilosophie*, München, Zürich: Piper, 1986.

cada ser finito e é por isso que cada um pode se identificar com cada um, não por meio de motivos particulares, mas por sua experiência comum na vivência do sofrimento. Por isso, conclui Horkheimer, “quem reconhece sua obra como verdadeira não afirma de maneira alguma os dogmas, mas certamente o espírito do evangelho”.³⁴

A partir dessa recepção de Schopenhauer, Horkheimer irá desenvolver, em seus últimos escritos, uma recuperação da teologia, que em parte se inspira no pensamento do autor do *Mundo como Vontade e Representação*, e dele por outro lado se afasta. O autor transforma positivamente o anseio pelo inteiramente outro, que em Schopenhauer tinha apenas um caráter negativo, numa esperança efetiva de que o mal do mundo não seja a última palavra da realidade. É verdade, porém, que essa esperança permanece um sentimento com sentido prático, jamais dá lugar a um conhecimento efetivo. Nesse sentido, o pensamento de Schopenhauer, apesar de marcado pelo pessimismo, constitui um consolo positivo, pois ainda representa a tentativa de buscar um significado moral do mundo para além do positivismo e em contraste com a completa socialização levada a cabo pela sociedade totalmente administrada. Sua teoria, apesar de antecipar e justificar o pessimismo dos dias de hoje “não é, de modo algum, tão pessimista quanto a absolutização da ciência”.³⁵ Ela pode “fundar uma solidariedade que, de maneira não dogmática, contém em si momentos teológicos”³⁶, pois o “pessimismo une experiências histórico-filosóficas com a herança da grande teologia. Sua difusão poderia ocasionar muito mais o bem do que a formação cada vez mais e em toda parte exclusivamente profissional”³⁷.

Se a presença de Schopenhauer no pensamento de Horkheimer vai se tornando preponderante então o custo será, por um lado, o progressivo distanciamento em relação ao projeto inicial da Teoria Crítica. Além do elogio ao conceito de razão do idealismo alemão, Horkheimer em diversos textos elogiou a filosofia hegeliana porque ela tornou possível, com sua abordagem concreta da dialética histórica, o conceito bem amplo de “filosofia social”. Hegel teria superado a visão de que o indivíduo isolado poderia ser criador da cultura e chamou a atenção para o “trabalho da história”³⁸. Com isso, a

³⁴ *Religion und Philosophie*, In: *Op. cit.*, p. 193.

³⁵ *Schopenhauers Denken...*, In: *Op. cit.*, p. 252.

³⁶ *Pessimismus Heute*, In: *Op. cit.*, p. 232.

³⁷ *Idem*, *Ibidem*.

³⁸ Cf. *Hegel und das Problem der Metaphysik* e *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. Cf. Schmid, A. *L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la*

filosofia abandonou sua preocupação com uma teoria formalista do conhecimento e passou ao estudo de conteúdos concretos presentes na realidade histórica. Mas a essa perspectiva produtiva da filosofia de Hegel, Horkheimer irá contrapor a desconfiança de Schopenhauer em relação à história compreendida como manifestação da racionalidade. A tendência a subordinar o real ao lógico, teria levado Hegel, segundo Schopenhauer, ao erro de acreditar que em todo acontecimento algo pleno de sentido se realiza. Contra isso, Schopenhauer nega a idéia de um sentido da história ou do curso do mundo. Mesmo a história enquanto disciplina não constitui uma ciência, mas um mero saber, condenado a rastejar na experiência: “A história nos ensina que a cada momento existiu uma outra coisa; a filosofia se esforça, ao contrário, em nos elevar à idéia de que a mesma coisa foi e será. Na realidade, a essência da vida humana como da natureza está inteiramente presente em todo lugar, em todo momento e precisa, para ser reconhecida em sua fonte, apenas de uma certa profundidade de apreensão”³⁹. Ao lidar apenas com fenômenos e estar subordinada à forma do tempo, a história permaneceria apenas na superfície. Em Schopenhauer, portanto, a história não saberia dar sentido à existência humana: *Eadem sed Aliter* (o mesmo, mas diferentemente) é sua divisa.

A postura no final negativa de Schopenhauer com relação à história tem o valor crítico da recusa do falso consolo: a fragilidade do sistema especulativo e do conhecimento humano deve dar lugar a uma desconfiança em relação a qualquer conciliação meramente pensada. Essa desconfiança não deve, entretanto, dar lugar a uma negação regressiva do pensamento, pelo contrário, é a afirmação mesma do processo do conhecimento e a possibilidade de um pensamento especulativo que acaba aproximando os dois filósofos:

Hegel, tão odiado por Schopenhauer não está tão distante dele: a vida do conceito, do Absoluto hegeliano, é a contradição, o negativo e a dor; o que em Hegel se chama conceito – o sistema das determinações espirituais que se entregam mutuamente, que se encontram em movimento eterno – não é senão o surgir e perecer daquele que o concebe; o grande ensinamento da filosofia hegeliana reside justamente em que o conceito não existe fora e independentemente do passageiro que se finca nele. O consolo que seu “desalmado otimismo” permite prodigar segue sendo, em último caso, a intelecção (*Einsicht*) do necessário entretencimento dos conceitos no todo, naquela frágil unidade que se chama sistema. O reconhecimento de estruturas lógicas na natureza e no mundo humano a que se chega no caso de Hegel não está

naissance de la théorie critique. In Bernstein, J. (ed). *The frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994, p. 194.

³⁹ WWV, E., Cap. 38, SW, III, p. 504.

tão distante da contemplação estética e filosófica de Schopenhauer, como a ele mesmo lhe parecia (...) A nuance em que Schopenhauer vai mais além de Hegel na liquidação do falso consolo se encontra em sua recusa a reconhecer a consistência do sistema que abarca o mundo e a valer-se do desenvolvimento da humanidade até as condições em que se faz possível tal intelecção filosófica como razão para divinizar o ser⁴⁰.

O que leva, portanto, Schopenhauer a distanciar-se de Hegel é a negação desse falso consolo, isto é, quando ele nega que o sistema que abarca o mundo seja consistente, permitindo que a humanidade se desenvolva até o estado de reconhecer que o perecer e o permanecer, a morte do singular e o ser do universal sejam a mesma coisa. Pois mesmo a totalidade social e as instituições em que o espírito chega a conhecer-se a si mesmo como a arte e a filosofia, estão sujeitas à ruína. O espírito absoluto está ligado ao espírito subjetivo e objetivo dos povos que estão votados à caducidade. Por isso, “a genial energia com a qual Hegel, o último grande sistemático da filosofia, salvou a positividade do absoluto ao fazê-lo assumir a dor e a morte, naufraga ante a circunstância de que a intelecção, apesar de tudo, está ligada ao sujeito vivo e perece com ele”⁴¹. A atualidade de Schopenhauer residiria então na consciência da impotência da verdade, na reflexão sobre seu caráter transitório que não permite encontrar sua solução em nenhuma dialética conciliadora. Schopenhauer teve o mérito de apreender o mal absoluto presente na história, mesmo que sua abordagem ainda metafísica não tenha conseguido reconhecê-lo como inscrito *na história*. Essa deficiência da filosofia de Schopenhauer não seria suficiente para justificar a rejeição a seu pensamento e Horkheimer parece ter apostado até o fim na possibilidade de conciliá-lo com o pensamento crítico emancipador. Por isso, no texto “Pessimismo hoje”, assinalou que Schopenhauer, “com sua postura no final negativa vincula-se àquilo que aqui em Frankfurt é conhecido como ‘teoria crítica’”⁴².

⁴⁰ Horkheimer, Max. *Voträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. In: *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. VI, p. 134-5. “La Actualidad de Schopenhauer”. In: T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologica*, Madrid, Taurus, 1971, p. 178-9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 135, trad. esp., p. 179.

⁴² *Pessimismus Heute*, In: *Op. cit.*, p. 232

Objetivos

O objetivo geral do trabalho é a investigação das transformações do pensamento de Horkheimer em relação à razão e à práxis, à luz de sua recepção da filosofia de Schopenhauer. Para compreender, porém, as diversas leituras e mobilizações que Horkheimer empreende da obra de Schopenhauer é necessário também ter em vista sua releitura da teoria de Marx e seu diagnóstico correspondente do capitalismo. Para isso, pretendemos fazer uma leitura sistemática da obra filosófica de Horkheimer, de sua tese de habilitação sobre Kant até os últimos fragmentos dos anos 70, privilegiando entretanto os textos que tematizam o objeto da pesquisa, isto é, a relação entre a crítica da razão e a prática.

Plano de trabalho e cronograma

Este projeto de pesquisa de pós-doutorado está previsto para ser desenvolvido inicialmente num período de dois anos, o que não exclui, contudo, seu desdobramento num terceiro ano de pesquisa mediante prorrogação da respectiva bolsa. De acordo com o tema escolhido e os objetivos propostos, esse período inicial deve ser dividido em quatro sub-períodos de pesquisa, de modo a compreender os seguintes campos de investigação:

1º semestre (Março de 2010 a Agosto de 2010): Investigação sobre a obra do “jovem” Horkheimer, escritos hoje em dia chamados de “primeiros documentos da *teoria crítica*”. Essa investigação será feita mediante a leitura dos primeiros escritos de Horkheimer: as novelas e diários publicados com o título de *Aus der Pubertät*. Também dos apontamentos de *Dämmerung. Notizen in Deutschland*.

2º semestre (Setembro de 2010 a Fevereiro de 2011): Leitura dos textos canônicos da Teoria Crítica publicados no *Zeitschrift für Sozialforschung: Traditionelle und Kritische Theorie, Materialismus und Moral, Materialismus und Metaphysik*, entre outros.

3º Semestre (Março de 2011 a Agosto de 2011): Investigação dos textos que compõe a fase do pensamento de Horkheimer caracterizada como “crítica da razão instrumental”. Leitura dos textos escritos durante o exílio nos Estados Unidos: *A Dialética do Esclarecimento* (com especial atenção aos textos de autoria de Horkheimer, “O conceito de esclarecimento” e “Juliette ou esclarecimento e moral”) e o *Eclipse da Razão*, além de textos do período como *Vernunft und Selbsterhaltung* (1942).

4º Semestre (Setembro de 2011 a Fevereiro de 2012): Análise da fase tardia do pensamento de Horkheimer. Leitura das conferências e entrevistas publicadas entre 1949 e 1973 e dos fragmentos póstumos, publicados com o título *Notizen 1949-1969*.

Além dessas obras listadas, vale a pena mencionar que paralelamente a elas serão lidas e analisadas diversas obras e artigos sobre a teoria crítica, com especial atenção aos textos que focalizam a relação da teoria crítica com o idealismo alemão e a tradição marxista. Do mesmo modo, a pesquisa exigirá uma constante volta aos textos clássicos de Hegel, Schopenhauer e Marx.

Bibliografia inicial

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ABENSOUR, Miguel. *La théorie critique: une pensée de l'Exil?* In *Archives de philosophie* 45 cahier 2 Avril-Juin, 1982.
- ARANTES, P. E. *O Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- BARTH, H. *Wahrheit und Ideologie*. Zürich: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.
- BENHABIB, Seyla; BONß, Wolfgang; MCCOLE, John. *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1993.
- BENHABIB, Seyla. *A crítica da razão instrumental*. In Slavoj, Žizek (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BONß, Wolfgang, "The program of interdisciplinary research and the beginnings of critical theory". In *On Max Horkheimer*, pp. 99-126.
- BRONNER, Stephen Eric, *Da teoria crítica e seus teóricos*. Campinas: Papirus, 1997.
- BRUNKHORST, Hauke, "Dialectical positivism of happiness: Horkheimer's materialist deconstruction of philosophy". In *On Max Horkheimer*, pp. 67-98.
- CHIARELLO, M. G. *Das Lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- _____. "O mal na trama da razão: breve apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto". In: *Kriterion*, nº 100, jul-dez., 1999, vol. XL, pp. 57-80.
- EBELING, H.; LÜTKHAUS, L. (orgs.) *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hain, 1980.
- FOUCHER DE CAREIL. *Hegel y Schopenhauer*. Trad. esp. de Eduardo Ovejero. Madrid: La España Moderna, s. d.
- GUÉROULT, M. *Études de Philosophie allemande*. New York: Hildesheim, 1977.
- HABERMAS, J. *Max Horkheimer. Para a história da evolução de sua obra*. In *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. *Para uma frase de Max Horkheimer: querer salvar um sentido absoluto sem deus é pretencioso*. In *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. *Max Horkheimer*. In *Perfiles político-filosóficos*. Madrid: Taurus. 1975.
- HONNETH, Axel. *Horkheimer's original idea: the sociological deficit of critical theory*. In Honneth, Axel. *The critique of power*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1997. (Também em: *On Max Horkheimer*).

- HARTMANN, E. von. *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (1869). In: *Zwei Schriften über Schellings Philosophie*. Aalen: Scientia Verlag, 1979.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt e G. S. Noerr. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985-1991, 19 vols.
- _____. “Schopenhauer y la Sociedad” e “La actualidad de Schopenhauer”. In: T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologica*, Madrid: Taurus, 1966.
- _____. *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HORSTMANN, R. P. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3ª. Ed, 2004.
- IBER, C. *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- JAY, Martin. *A Imaginação dialética*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008
- KOSSLER, M. *Substantielles Wissen und subjektives Handeln: dargestellt in einem Vergleich von Schopenhauer und Hegel*. Frankfurt a. M., Bern, Paris, New York: Lang, 1990.
- _____. *Empirische Ethik und Christliche Moral*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.
- LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer: Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage”*. Bonn: Bouvier, 1980.
- LEBRUN, G. *O Averso da Dialética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Aberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras/EDUSP, 1993.
- LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Gallimard: Paris, 1969.
- LUKÁCS, G. *Schopenhauer*. In: EBELING, H.; LÜTKHAUS, L. (orgs.) *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hain, 1980.
- _____. *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- _____. *História e Consciência de classe*. Trad. de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MAINLÄNDER, Philipp. *Philosophie der Erlösung*. In: *Schriften*, org. por Winfried Müller-Seyfarth, Hildesheim, Zürich, New York: Olms Verlag, 1996, 2 vols.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano C. Martorano, São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlim: Dietz Verlag, 1990, vol. 40.
- _____. *Manuscrítos Econômico-Filosóficos*. Trad. de José Carlos Bruni. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MATOS, Olgária C. F., *Os arcanos do inteiramente outro*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MCCARTHY, Thomas, *The idea of critical theory and its relation to philosophy*. In *On Max Horkheimer*, pp. 127-152.

- NOBRE, M. *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- _____. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008 (Coleção Passo a passo, 47).
- _____. *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- _____. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Editora 34, 2001 (Capítulo: Considerações finais: Lukács e a teoria crítica)
- _____. *Lukács e o materialismo interdisciplinar. Uma leitura de Teoria tradicional e teoria crítica, de Horkheimer*. In Ricardo Antunes e Walquíria Domingues Leão Rego (org.). *Lukács. Um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- _____. *Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*. In Marcos Nobre (org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- POST, W. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. München: Kösel Verlag, 1971.
- RAULET, Gerard. *A quoi peut bien servir Schopenhauer? Remarques sur le "pessimisme" de l'école de Francfort*. In Bernstein, J. (ed). *The frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. II. , M London: Routledge, 1994.
- _____. „Kritik der Vernunft und Kritischer Gebrauch des Pessimismus“. In: A. Schmidt e N. Altwicker (orgs.), *Max Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main, Fischer, 1986, pp. 31-51.
- SCHIRMACHER, W. (org) *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer Forschung, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.
- _____. (org) *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*. Wien: Passagen-Verl., 1995
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972, 7 vols.
- _____. *Der Handschriftliche Nachlass*. Editado por Arthur Hübscher. Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5vols. (Abrev. HN)
- _____. *Philosophische Vorlesungen*. Editadas e comentadas criticamente por Volker Spierling, Piper, München, 1986, 4 vols.
- SCHMIDT, A. *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer. Horkheimer. Glücksproblem*. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1979.
- _____. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge – Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, Zürich: Piper, 1986.
- _____. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Munique, Viena: Edition Akzente, 1988.
- _____. “Max Horkheimer’s intellectual physiognomy”. In *On Max Horkheimer*, pp. 25-48.
- _____. *L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique*. In Bernstein, J. (ed). *The frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994.
- _____. ALTWICKER (orgs.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main, Fischer, 1986.
- _____. *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960-2003)*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2004.
- THERBORN, Göran. *The frankfurt school*. . In Bernstein, J. (ed). *The frankfurt school. Critical Assessments*. Vol. I. London: Routledge, 1994.

- VEAUTHIER, F. Werner. “Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers” In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 73, Frankfurt am Main, 1988, pp. 593-607.
- VOLPI, F. *O Nihilismo*. Trad. de Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt. História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, São Paulo: Difel, 2002.