



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (CFH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Isabela Guimarães de Almeida Franzoi

**Entre negatividade, resistência e transcendência: expressões do anseio
(*Sehnsucht/Streben*) no pensamento de Max Horkheimer**

Florianópolis

2026

Isabela Guimarães de Almeida Franzoi

**Entre negatividade, resistência e transcendência: expressões do anseio
(*Sehnsucht/Streben*) no pensamento de Max Horkheimer**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Vilmar Debona

Florianópolis

2026

Franzoi, Isabela Guimarães de Almeida

Entre negatividade, resistência e transcendência:
expressões do anseio (Sehnsucht/Streben) no pensamento de
Max Horkheimer / Isabela Guimarães de Almeida Franzoi ;
orientador, Vilmar Debona, 2026.

195 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Max Horkheimer. 3. Anseio. 4. Teoria
Crítica. 5. Pessimismo filosófico. I. Debona, Vilmar. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Isabela Guimarães de Almeida Franzoi

**Entre negatividade, resistência e transcendência: expressões do anseio
(*Sehnsucht/Streben*) no pensamento de Max Horkheimer**

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 6 de março de 2026,
pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Vilmar Debona (Presidente e Orientador)

Prof. Dr. Domenico M. Fazio (Membro titular externo)
Unisalento – Lecce, Itália

Prof. Dr. Ulisses Razzante Vaccari (Membro titular interno)
Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, Brasil

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de Mestra em Ética e Filosofia Política.

Assinatura

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Assinatura

Prof. Dr. Vilmar Debona
Orientador

Florianópolis, 2026

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil-UFSC) pela bolsa de mestrado, sem a qual essa pesquisa não seria possível.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Vilmar Debona, que sempre acolheu minhas inquietações filosóficas, das mais breves às mais exigentes. Conheci-o em uma disciplina isolada do PPGFil-UFSC, intitulada “Pessimismo e (Anti)Fascismo” (2023), quando tive meu primeiro contato com a filosofia de Schopenhauer e com a leitura pessimista de Max Horkheimer, entrelaçamento que tanto admiro e que hoje se torna tema desta dissertação. Sou grata pela confiança em me orientar, pelas reuniões, conversas e debates que sustentaram este percurso e permitiram que o trabalho chegasse até aqui. Tenho a honra de caminhar ao lado de um orientador que é, ao mesmo tempo, um grande pesquisador e um grande amigo, uma relação rara que desejo a todos e todas que quiserem trilhar o caminho da pesquisa.

Agradeço, com sincera alegria, aos membros da banca de qualificação e de defesa, Prof. Dr. Domenico M. Fazio (Unisalento) e Prof. Dr. Ulisses R. Vaccari (UFSC), por aceitarem avaliar este trabalho. Ao Prof. Mimmo, por ser referência nos estudos schopenhauerianos na Itália e no mundo e, sobretudo, por sua presença singular, acolhedora e generosa, lembrando, pelo seu próprio exemplo, porque a compaixão merece ser vivida. Seu modo de orientar e ensinar é um ideal para mim e para tantos colegas que iniciam seus estudos em Schopenhauer e em seus desdobramentos. Ao Prof. Ulisses, por sua pesquisa e por sua docência, que tive a honra de acompanhar. Sua participação é especialmente significativa para mim, porque guardo com carinho a lembrança de alguém que não duvidou de que eu poderia, sim, fazer um mestrado em filosofia justamente quando eu mesma hesitava. Incentivos assim tornam a travessia acadêmica, tão árdua, um caminho “menos espinhoso” – para usar a expressão do Prof. Debona. Muitíssimo obrigada!

Agradeço aos integrantes do Grupo de Estudos Moralidade, Sociedade e Sofrimento (GEMS) e aos meus grandes amigos e amigas da pesquisa: Milene Dayana Lobato, Felipe Dossena, Raul Kühl, Alessandro Soares, Luiz Ignácio Moreira Lima, Gabriel Bao, João Teixeira e Gabriel Godoy por caminharem comigo. Sem o apoio, a escuta, a ajuda e as sugestões de vocês, este trabalho certamente não teria alcançado seu ponto de chegada.

Agradeço à minha família, por me oferecer a base material e afetiva a partir da qual aprendi a ser quem sou. À minha mãe, Jackeline, meu primeiro exemplo de pesquisadora, professora e mulher, fonte diária de inspiração e primeira a confiar nas minhas conquistas. Ao

meu pai, Edvaldo, por me ensinar a seguir adiante, mesmo quando as dificuldades parecem se multiplicar. Aos meus irmãos, André e Rafael, por manterem viva a certeza de que a relação entre irmãos é preciosa e merece ser continuamente cultivada. Aos meus avós maternos, Edu e Dulce, que já não estão fisicamente presentes para testemunhar esta conquista, mas seguem comigo, como força, confiança e amor para seguir um dia após o outro. Aos meus avós paternos, Victório e Doneti, por mostrarem que nunca é tarde para recomeçar e para renovar, com afeto, os laços familiares que nos sustentam. Ao meu namorado e companheiro de vida, Caio, por ter me ouvido ao longo de todo o percurso, por me acolher e me acalmar nos momentos mais difíceis, e por devolver alegria aos instantes de insegurança, tão frequentes e tão decisivos nessa etapa.

Agradeço aos meus amigos e amigas de Maringá, minha cidade natal, cuja falta sinto todos os dias e que, mesmo à distância de quase 800 km, permanecem por perto como se eu nunca tivesse partido. Agradeço também ao meu professor de alemão, Luccas Reiser, cujas aulas, ensinamentos e leitura cuidadosa dos textos no original foram essenciais para a realização deste trabalho.

Muito obrigada a todas e todos. Se hoje me sinto realizada com esta dissertação, é porque ela também foi sustentada, em diferentes gestos e presenças, por cada um de vocês.

*Na verdade, a filosofia é anseio pelo lar,
impulso de sentir-se em casa em toda parte
(Novalis)¹*

*Próximo,
E difícil de apreender, está Deus.
Mas onde há perigo, cresce
também o que salva.
(Hölderlin, Patmos)²*

¹ *Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein* (Novalis, *Fragment 21*).

² *Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch* (Hölderlin, *Patmos*, p. 8).

RESUMO

A dissertação investiga a continuidade crítica do percurso de Horkheimer a partir do conceito-chave de anseio, compreendido em sua dupla formulação alemã: *Sehnsucht* e *Streben*. O trabalho parte do problema aberto por interpretações que identificam na filosofia horkheimeriana tardia um abandono da razão como instrumento de emancipação, uma despolitização da Teoria Crítica e uma aproximação conservadora da teologia. Em contraposição a essas leituras, buscamos demonstrar que a presença de motivos pessimistas, metafísicos e teológicos na obra de Horkheimer não implica resignação, quietismo ou renúncia à crítica, mas expressa a reconfiguração negativa de seu impulso emancipatório diante de condições históricas cada vez mais adversas. Nesse horizonte, analisamos o “anseio” como um operador teórico que permite compreender, ao longo das diferentes fases de produção do autor, como sua Teoria Crítica preserva um núcleo ético de não-reconciliação com o sofrimento e de resistência à legitimação do existente. O primeiro capítulo examina os escritos juvenis e os ensaios dos anos 1930, mostrando como o anseio (*Sehnsucht*) aparece inicialmente como sensibilidade de recusa do mundo burguês e, em seguida, como *Streben*, impulso crítico orientado para o horizonte histórico-político de um “estado racional”, em chave materialista e dialética. O segundo capítulo, dedicado aos escritos do exílio, reconstrói o diagnóstico da razão instrumental e do mundo administrado, articulando-o à teoria da mimese e à intensificação do anseio como *Sehnsucht*, associado à busca de experiências não instrumentais e à preservação de resíduos de não-identidade resistentes à integração. O terceiro capítulo volta-se à produção tardia de Horkheimer, analisando a teologia negativa, o anseio pelo inteiramente Outro (*Sehnsucht nach dem ganz Anderen*) e os vestígios emancipatórios que persistem mesmo sob condições de regressão social, como formas de solidariedade, resistência e crítica antidogmática. Ao longo desse percurso, evidencia-se também a presença de Schopenhauer não como influência episódica ou marginal, mas como matriz pessimista que atravessa os diferentes momentos da filosofia horkheimeriana, sustentando a negatividade presente no pensamento do autor. Por fim, concluímos que Horkheimer não abandona a crítica, mas a reconfigura à medida que as condições históricas se tornam mais desfavoráveis à realização da emancipação, de modo que a ressignificação de *Sehnsucht* e *Streben* aparece como estratégia de preservação do conteúdo ético da Teoria Crítica.

Palavras-chave: Max Horkheimer; Anseio; Teoria Crítica; Pessimismo filosófico.

ABSTRACT

The dissertation investigates the critical continuity of Horkheimer's intellectual trajectory through the key concept of longing, understood in its twofold German formulation: *Sehnsucht* and *Streben*. The work takes as its point of departure the problem raised by interpretations that identify, in Horkheimer's late philosophy, an abandonment of reason as an instrument of emancipation, a depoliticization of Critical Theory, and a conservative turn toward theology. Against these readings, we seek to demonstrate that the presence of pessimistic, metaphysical, and theological motifs in Horkheimer's work does not imply resignation, quietism, or a renunciation of critique, but rather expresses the negative reconfiguration of his emancipatory impulse in the face of increasingly adverse historical conditions. Within this horizon, we analyze "longing" as a theoretical operator that makes it possible to understand how, throughout the different phases of the author's production, his Critical Theory preserves an ethical core of non-reconciliation with suffering and resistance to the legitimation of what exists. The first chapter examines the youthful writings and the essays of the 1930s, showing how longing (*Sehnsucht*) initially appears as a sensibility of refusal toward the bourgeois world and, subsequently, as *Streben*: a critical impulse oriented toward the historical-political horizon of a "rational state," in a materialist and dialectical key. The second chapter, devoted to the writings of exile, reconstructs the diagnosis of instrumental reason and the administered world, articulating it with the theory of mimesis and with the intensification of longing as *Sehnsucht*, associated with the search for non-instrumental experiences and the preservation of residues of non-identity resistant to integration. The third chapter turns to Horkheimer's late production, analyzing negative theology, the longing for the wholly Other (*Sehnsucht nach dem ganz Anderen*), and the emancipatory traces that persist even under conditions of social regression, as forms of solidarity, resistance, and anti-dogmatic critique. Throughout this path, Schopenhauer's presence is also brought to light not as an episodic or marginal influence, but as a pessimistic matrix that traverses the different moments of Horkheimer's philosophy, sustaining the negativity at work in the author's thought. Finally, we conclude that Horkheimer does not abandon critique, but reconfigures it as historical conditions become increasingly unfavorable to the realization of emancipation, so that the resignification of *Sehnsucht* and *Streben* appears as a strategy for preserving the ethical content of Critical Theory.

Keywords: Max Horkheimer; Longing; Critical Theory; Philosophical Pessimism.

SUMÁRIO

1. Introdução	10
2. Do anseio existencial da juventude ao anseio pelo estado racional da maturidade.....	20
2.1. Considerações românticas iniciais a partir dos escritos horkheimerianos juvenis	21
2.2. O problema das visões de mundo otimistas nos ensaios dos anos de 1930	40
2.3. Aspectos do materialismo dialético, crítico e negativo	53
2.4. A consolidação do primeiro motivo pessimista	75
3. O anseio por uma experiência não-instrumental: crises e aporias da crítica no exílio	85
3.1. O eclipse dos fins, fim do indivíduo	87
3.2. A dialética da mimese: entre dominação e resistência	101
3.3. Novos <i>Pessimismus-motive</i>	126
4. O anseio pelo inteiramente Outro: o <i>logos</i> teológico na incessante tentativa de rompimento do ciclo de Sísifo.....	140
4.1. A teologia negativa como uma expressão da mimese genuína crítica	141
4.2. Pessimismo teórico entrelaçado ao otimismo prático	156
4.3. Possíveis projetos e vestígios emancipatórios a partir do legado horkheimeriano tardio	173
5. Conclusão	182
REFERÊNCIAS.....	188

1. Introdução

Saltam aos olhos, em uma dissertação dedicada a Max Horkheimer, epígrafes retiradas de Novalis e Hölderlin. Afinal, trata-se de versos românticos, atravessados por uma linguagem teológica, situados no início de um trabalho sobre um autor crítico, materialista e marxista. O que pensar, então, quando percebemos que essas referências foram mobilizadas pelo próprio filósofo, em conjunto com Adorno, na década de 1940?³ Seria essa uma confirmação da conhecida crítica de Habermas à filosofia horkheimeriana, segundo a qual haveria, em seu pensamento tardio, um abandono da razão como instrumento de emancipação e uma aproximação conservadora da teologia? Segundo Habermas, ao se aproximar de uma filosofia da história “negativista”, as proposições de Horkheimer teriam se tornado “crivadas de contradições” e se orientado por um crescente conservadorismo, abandonando o projeto interdisciplinar, despolitizando a Teoria Crítica e neutralizando o engajamento transformador de seus primeiros escritos⁴. Essa interpretação é repetida por seguidores do pensamento habermasiano, como Rolf Wiggershaus no livro *Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política* (1986), que, apesar do impacto de sua obra para a compreensão da gênese do Instituto, ainda carrega diversas concepções questionáveis em relação ao pensamento do filósofo em questão. Além de se dedicar excessivamente a aspectos biográficos, administrativos e psicológicos do autor, Wiggershaus afirma que Horkheimer encontrava-se de “mãos vazias depois da *Dialética do Esclarecimento*”⁵, que teria parado de produzir nos anos 1950 e adotado uma atitude de “resignação religiosa” aparentemente oposta às suas teses iniciais.

Acreditamos que essas afirmações são, além de reducionistas, apressadas demais e ignoram a complexa construção filosófica que atravessa o pensamento do autor. Elas desconsideram, também, a vasta produção de Horkheimer nas *Notizen* (1949-1969), que, quando estudadas minuciosamente, revelam o aprofundamento e a ressignificação de categorias fundamentais já presentes desde seus primeiros escritos juvenis. Na contramão dessas interpretações, o presente trabalho se propõe a uma leitura minuciosa de um conceito-chave capaz de organizar elementos centrais do *movimento do pensamento horkheimeriano*: o

³ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 50 e p. 69.

⁴ Habermas, Jürgen. *Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer* (1986).

⁵ Wiggershaus, Rolf. *Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*, p. 36.

“anseio” (*Sehnsucht/Streben*), categoria presente desde o início de sua produção, amplamente desenvolvida ao longo das décadas de 1930 e 1940 e reelaborada até o final de seu percurso, nos anos 1970. A partir dessa investigação, buscaremos analisar como uma dimensão teológica específica, longe de introduzir um vocabulário estranho ao horizonte materialista do autor, se faz “desde sempre atuante”, conferindo à sua trajetória filosófica uma “incontestável unidade”⁶.

O anseio é uma categoria que torna evidente a persistência de uma disposição não conformista no pensamento de Horkheimer, que continua a *insistir* e *resistir* mesmo diante do esgotamento das expectativas revolucionárias e da consolidação do mundo administrado. Um conceito que se atrela a uma concepção negativa de razão, ligado à recusa de falsas reconciliações e de projeções otimistas que, ao invés de resolverem efetivamente as aporias da racionalidade, tendem apenas a mascarar a negatividade constitutiva do real e neutralizar a experiência histórica do sofrimento. Revisitar a trajetória do anseio no pensamento horkheimeriano torna-se, portanto, crucial para compreender de que modo a esperança na possibilidade de superação da dominação foi continuamente reformulada ao longo de sua obra, sem jamais ser abandonada. Nesse movimento, poderemos acompanhar como, longe de se render à resignação, o filósofo se manteve fiel àquilo que nenhuma teoria poderia justificar, conciliar ou harmonizar: a dor dos indivíduos reais, submetidos a uma experiência social violenta e hostil.

O fracasso dos movimentos revolucionários, a ascensão do fascismo, o terror stalinista e a integração do proletariado ao sistema capitalista tardio impuseram a Horkheimer uma ressignificação crítica de seu instrumental teórico – e seria contraditório, e até mesmo acrítico, se ele permanecesse fiel, nos mesmos termos, ao projeto interdisciplinar inicialmente proposto no Instituto de Pesquisa Social. O filósofo percebe que, a partir da década de 1940, a questão filosófica desloca-se profundamente, pois não se tratava mais de traçar os caminhos de uma revolução iminente, mas de interrogar os modos possíveis de resistência diante da totalização administrada do mundo. O problema central passa a ser como preservar os vestígios da dignidade, autenticidade, imaginação e esperança em uma realidade histórica que tende a apagá-los sob a lógica destrutiva da racionalidade instrumental. Mostraremos como esse deslocamento indica um refinamento da crítica horkheimeriana, cada vez mais sensível e honesta diante dos elementos regressivos das pulsões e aspirações humanas, sem por isso renunciar à exigência de transformação – mesmo que esta se configure menos como projeto

⁶ Chiarello, Maurício. *Materialismo e anseio de redenção: apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto*, p. 59.

político racional e mais como resistência ético-metafísica que *fura* o discurso totalitário do existente.

Sob esse prisma, partimos da concepção de que o pessimismo horkheimeriano é um método e um instrumento crítico que não conduz sua teoria a um niilismo passivo⁷, mas mantém viva a consciência daquilo que é inaceitável. Contra a visão conciliatória e cúmplice da dominação, Horkheimer reconhece em Schopenhauer uma das principais fontes de sua crítica, não por aderir a uma metafísica sistemática, mas por valorizar, de modo negativo e não dogmático, uma visão que se recusa a aceitar o mundo tal como é. Desde seus escritos iniciais, o filósofo acredita ser imprescindível pensar em maneiras de transcender o existente com vistas a resistir à conformação, encontrando na filosofia schopenhaueriana uma expressão desse movimento imanente e negativo. No final da década de 1960, avaliando retrospectivamente o seu percurso intelectual no *Prefácio à reedição de Teoria Crítica – Uma documentação* (1968), o filósofo afirma:

O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar desde sempre. Meu primeiro contato com a filosofia, sim, minha decisão pelo estudo acadêmico, deve-se à obra de Schopenhauer; a relação com o ensinamento de Hegel e Marx, a vontade tanto de compreender quanto de transformar a realidade social, não afetou, apesar da oposição política, minha experiência com sua filosofia. A sociedade melhor, a sociedade justa, era um objetivo que permaneceu indissociavelmente ligado à ideia de culpa^{8 9}.

Fiel à injustificabilidade do sofrimento, o filósofo percebe que, mesmo que se possa vislumbrar, no futuro, uma sociedade mais justa, essa possibilidade não exime o presente de sua responsabilidade moral diante da perpetuação e manutenção da injustiça no decorrer da história. Como indica Olgária Matos (1989), “a dor e o sofrimento atuam como um trauma: impedem o adormecimento nas falsas certezas das esperanças infundadas, promovendo o despertar da razão de sua letargia mortal no mundo administrado”¹⁰. Horkheimer encontra em Schopenhauer não uma conformação, mas uma *vingança sublimada* que reflete uma forma filosófica de lembrar e condenar a dor sem cair na ilusão de poder superá-la e reconciliá-la totalmente¹¹. O pessimismo, assim, passa a expressar não uma negação da possibilidade de

⁷ Fazio (2023b) trabalha com a distinção de Lütkehaus (inicialmente identificada em Nietzsche) entre niilismo passivo e ativo, mostrando como o primeiro corresponde à aceitação resignada do mal e da injustiça como destino inevitável, enquanto o segundo, mais próximo da postura horkheimeriana, assume a negatividade do mundo sem abandoná-la ao conformismo, mantendo viva uma exigência ética que recusa o sofrimento.

⁸ As traduções dos trechos citados diretamente do original em alemão, bem como daqueles que não possuem tradução oficial publicada em português, são de minha autoria.

⁹ Horkheimer, Max. *Korrekturen zur Neupublikation der Aufsätze Max Horkheimers aus der Zeitschrift für Sozialforschung und Vorwort zur Neupublikation* 1968, p. 6.

¹⁰ Matos, Olgária. *Os arcanos do inteiramente Outro: a Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução*, p. 255.

¹¹ Horkheimer, Max. *Schopenhauer e a sociedade*, p. 184-185.

transformação, mas um momento necessário da crítica: um arcabouço teórico que fundamenta a *práxis* emancipatória ao impedir que o sofrimento seja esquecido, normalizado ou justificado.

Fazio (2023b) destaca como a abordagem horkheimeriana constitui a base de uma leitura “herética” tanto do pessimismo schopenhaueriano quanto do materialismo marxista. Para ele, Horkheimer opera uma correção mútua entre os dois autores: de um lado, reforça a condicionalidade histórico-social herdada de Marx em Schopenhauer, e de outro, modera a confiança marxiana na revolução necessária do proletariado a partir da concepção pessimista da injustificabilidade da dor¹². Ao fazer isso, Horkheimer inaugura uma interpretação de esquerda da filosofia de Schopenhauer, refutando a ideia de que o pessimismo seria, necessariamente, sinônimo de quietismo social e político¹³. Essa tradição é notadamente desenvolvida em diversos países, como: i) na Alemanha, por autores como Alfred Schmidt e Ludger Lütkehaus; ii) na Itália, pelo *Centro Interdipartimentale di Ricerca su A. Schopenhauer e la sua Scuola*, com nomes como Domenico Fazio e Fabio Ciracì; iii) e no Brasil, pelo grupo conhecido como “esquerda schopenhaueriana brasileira”¹⁴ fundado por Maria Lúcia Cacciola, que se vale da leitura horkheimeriana para interpretar o pensamento de Schopenhauer em uma chave crítica e anti-dogmática. Além de Cacciola, destacam-se também os trabalhos de Vilmar Debona, que ampliam fortemente esse campo de investigação no contexto da ética e da política social.

Dessa forma, compreender a herança schopenhaueriana no pensamento de Horkheimer é perceber como o filósofo rompe com a dicotomia atribuída pelo senso comum de que o “otimismo” seria necessariamente progressista e emancipatório, e o “pessimismo” sinônimo de resignação, fatalismo e conformismo. Seu viés é essencialmente dialético e negativo, valendo-se de uma metodologia por meio da qual nenhum conceito é compreendido como absoluto, essencial ou estático. Tanto para ele quanto para Adorno, o que existe é um “campo de forças”¹⁵ irredutível entre sujeito e objeto, cabendo aos conceitos expressar justamente as tensões, contradições e determinações históricas. Parte-se, então, do princípio da não-identidade para reconhecer o resíduo que persiste entre esses dois polos, evitando dogmatizá-los sob uma única significação. É por essa razão que as noções conceituais de Horkheimer não são apresentadas de forma rígida ou sistematicamente definida, mas, ao

¹² Fazio, Domenico. *La doppia faccia del pessimismo*, p. 111.

¹³ Lütkehaus, Ludger. *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?*, p. 15.

¹⁴ Fazio, Domenico. *La doppia faccia del pessimismo*, p. 118.

¹⁵ Horkheimer, Max. *Materialismo e Metafisica*, p. 44-45.

contrário, são mobilizadas em diferentes contextos, por vezes assumindo sentidos opostos, de acordo com as exigências críticas de cada elaboração.

A partir dessa metodologia, formulamos a interpretação de que, na análise de Horkheimer, subjaz uma relação dialética composta por dois momentos interligados: (1º) a ideia de “visão de mundo”, que pode ser compreendida como a formulação de uma tese, um diagnóstico teórico do real, e, (2º) a postura prática que dela decorre, a qual frequentemente assume a forma de uma negação ou contraposição prática à tese original, funcionando, assim, como sua “antítese”. Podem surgir dois cenários possíveis dessa dinâmica: do otimismo teórico, que tende a desencadear posturas empíricas marcadas pelo que Horkheimer denomina de “pessimismo social”, e do pessimismo teórico, que tende a posturas empíricas marcadas pelo que ele chama de “otimismo prático”. Seu olhar atento mostra que somente por meio de uma visão radicalmente negativa sobre a realidade é que poderia emergir uma postura prática emancipatória e anti-quietista, isto é, uma *práxis* que, ciente do mal universal, busca, “apesar de tudo, melhorar o mundo tanto quanto possível”¹⁶.

A célebre fórmula horkheimeriana tardia, exposta no ensaio *Kritische Theorie gestern und heute* (Teoria Crítica ontem e hoje, 1969), condensa precisamente essa tensão: “ser pessimista na teoria e otimista na prática”¹⁷. Para nós, a ideia multifacetada do anseio será justamente aquilo que faz a mediação entre pessimismo teórico e otimismo prático na filosofia horkheimeriana, articulando a *negatividade do diagnóstico teórico* e a *persistência da exigência prática de transformação*. Trata-se do núcleo normativo de seu pensamento, pautado pela recusa de qualquer reconciliação otimista e pela fidelidade à promessa não realizada de justiça. Tais formulações já nos indicam, então, que estudar de forma séria o pensamento de Horkheimer nos ajuda a compreender como o próprio filósofo ajuda a desfazer mal-entendidos em relação a conceitos tão caros à Teoria Crítica, contrariando interpretações de que, devido à sua adesão explícita ao pessimismo metafísico, sua filosofia seria resignada, conformista e quietista. Como destaca Zanghi (2023), o entrelaçamento de pessimismo metafísico e utopia mundana constitui, em definitivo, “uma constante no pensamento de Horkheimer, a ponto de poder ser considerado a cifra característica de sua obra”¹⁸.

Para iniciar essa análise, torna-se imprescindível explicitar os significados e as dificuldades de tradução envolvidos nos termos *Sehnsucht* e *Streben*.

¹⁶ Horkheimer, Max. *Pessimismo hoje*, p. 10.

¹⁷ Horkheimer, Max. *Kritische Theorie gestern und heute*, p. 353.

¹⁸ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 47.

O vocábulo *Sehnsucht* (em inglês, “longing”) é definido como “inniges, schmerzliches Verlangen, Herbeiwünschen”: um desejar íntimo, profundo e doloroso, que não se reduz a um “querer” pontual, mas exprime a falta como tensão afetiva persistente. O elemento *Herbeiwünschen* (“desejar que algo *venha* a acontecer” ou “querer trazer algo para perto”) acentua essa dimensão dinâmica, pois não se trata apenas de constatar uma ausência, mas de orientar-se para a possibilidade de fazê-la cessar, como se o desejo pudesse aproximar, no presente, aquilo que permanece distante. Em português, a tradução de *Sehnsucht* oscila entre dois campos temporais: (i) pode referir-se ao passado, aproximando-se de “saudades” ou “nostalgia”; (ii) ou referir-se ao futuro, aproximando-se de “ânsia”, “desejo” ou “anseio”¹⁹. Trata-se de uma oscilação que revela a própria estrutura do conceito, que combina *perda* e *orientação*, *dor* e *impulso*, isto é, a experiência dolorosa da ausência e, ao mesmo tempo, o movimento que aponta para sua superação.

Por essa razão, no contexto da filosofia horkheimeriana, a tradução de *Sehnsucht* por “anseio” tende a ser mais adequada do que, por exemplo, “nostalgia” ou “saudades”, pois preservaria a ambivalência temporal do termo e sua orientação para o que não se deixa fixar como simples lembrança do passado²⁰. Essa leitura é bem condensada pela formulação de Miggiano (2017):

Sehnsucht (de *Sehnen*, “desejar”, e *Sucht*, “ânsia, dependência”) é o sentimento de comoção (*struggimento*), de um anseio por um destino indefinido e talvez inalcançável do errar humano. Trata-se, portanto, de uma dimensão atemporal, pois se situa na interseção entre a nostalgia de um paraíso perdido no passado e o desejo dilacerante de uma felicidade futura. O tempo, em sua dupla direção de passado e futuro, torna-se, assim, guardião de uma esperança de realização e acolhimento, que, ao mesmo tempo, sanciona uma condenação autoinfligida: a impossibilidade de enraizar-se felizmente no presente²¹.

Já *Streben* (em inglês, “striving”) também pode ser traduzido por “anseio”, “aspiração”, “tendência” ou “ambição”, designando o momento dinâmico do anseio, o movimento que o ansiar põe em marcha, a força que impele, busca e se empenha. Por isso, ele pode aparecer tanto como um direcionamento mais aberto, tanto “irgendwohin” (em alguma direção, “para algum lugar”) quanto uma orientação mais determinada, “nach etw.” (em direção

¹⁹ Langenscheidt *Taschenwörterbuch Deutsch-Portugiesisch*.

²⁰ Essa preferência pela tradução de *Sehnsucht* por “anseio” torna-se ainda mais clara à luz da observação de Ruggieri (2025, p. 12) sobre a tradução italiana do termo. Segundo o autor, vertê-lo por “nostalgia” seria insuficiente, pois “nostalgia” (do grego *nostos* e *algia*) enfatiza a “dor do retorno”, como referência a um passado ao qual se deseja voltar. Já *Sehnsucht*, ao contrário, tende a designar um anseio cujo objeto pode permanecer indeterminado e que nem sempre se reduz a essa formulação, preservando, assim, uma orientação que aponta também para o futuro e para o não-realizado.

²¹ Miggiano, Patrizia. *Influenze schopenhaueriane nella Sehnsucht del giovane Horkheimer*, p. 97.

a algo, “por alguma coisa”)²². Em contraste com a tonalidade mais afetiva e dolorosa de *Sehnsucht*, pode-se dizer que *Streben* enfatiza o caráter ativo e teleológico do impulso: a energia que aspira e se orienta, mesmo quando o objeto permanece indeterminado.

Ambos os vocábulos pertencem, de forma decisiva, à constelação semântica do romantismo alemão, na qual a experiência da falta, o impulso para além do dado e a orientação para o infinito aparecem como forças estruturantes da subjetividade e da formação (*Bildung*) do indivíduo. Ainda que Horkheimer não seja um “romântico” em sentido estrito, a presença desses termos em seus escritos indica a apropriação crítica de uma herança romântica, continuamente ressignificada no interior de sua filosofia materialista.

Para nos aproximarmos do espectro das produções horkheimerianas, partimos da delimitação proposta por Alfred Schmidt, no texto *Die geistige Physiognomie Max Horkheimers (A fisionomia espiritual de Max Horkheimer, 1974)*, dos seis momentos distintos que perpassam o pensamento do autor: (1) os escritos de juventude, durante a Primeira Guerra Mundial; (2) a formação acadêmica em Frankfurt, sob a orientação de Hans Cornelius; (3) a docência e filiação ao pensamento marxista (1926-1930); (4) o período em que dirigiu o Instituto de Pesquisa Social e em que publicou grandes ensaios na *Zeitschrift für Sozialforschung* (1930-1940); (5) o exílio nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial (1940-1950), quando são publicadas obras centrais como *Dialética do Esclarecimento* (1947) em coautoria com Adorno, e *Eclipse da Razão* (1947); e, por fim, (6) o pós-guerra, o retorno à Alemanha e o desenvolvimento de sua filosofia tardia (1950-1969)²³.

O ponto de partida do presente trabalho, no capítulo 2, reside numa análise dos escritos juvenis reunidos em *Aus der Pubertät (Da puberdade, 1914-1918)*, localizando um núcleo de *inquietações* que atravessará toda a obra: o anseio como tensão crítica diante do mundo burguês, mediando a recusa moral do existente e a expectativa ainda indeterminada de transformação. Nesse registro literário, *Sehnsucht* irá nomear a experiência de falta, desenraizamento e “exílio” no moderno, como a recusa de uma vida reduzida ao cálculo e à adaptação, enquanto *Streben* indicará seu vetor ativo que busca ultrapassar as limitações desse cenário. No tópico 2.2, ao passar aos ensaios dos anos 1930 do Instituto de Pesquisa Social, investigaremos a transição a partir da qual o anseio (*Sehnsucht*) deixa de ser sobretudo tonalidade existencial para ganhar uma determinação teórica mais precisa, articulando-se à teoria marxista e à ressignificação do pessimismo filosófico. Horkheimer irá defender a

²² *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* (DWDS).

²³ Schmidt, Alfred. *Die geistige Physiognomie Max Horkheimers* (1974).

reconfiguração desse sentimento de insatisfação em impulso prático de intervenção, resistência e transformação social sob condições históricas concretas. Nesse contexto, analisamos a crítica do autor às *visões de mundo otimistas*, destacando os motivos pelos quais o otimismo teórico se mostra legitimador do real e acrítico em relação ao sofrimento, gerando posturas empíricas que Horkheimer identifica como *pessimismo social*. Já o tópico 2.3 explicita os traços constitutivos da Teoria Crítica nesse período, em especial a partir de seu caráter dialético e negativo que se opõe às filosofias afirmativas anteriores. Nesse momento, o anseio passa a estar vinculado sobretudo ao *Streben* que busca a realização de um “estado racional”, isto é, uma sociedade emancipada capaz de realizar os ideais de justiça e liberdade. Por fim, o tópico 2.4 reconstrói a consolidação do primeiro *Pessimismus-Motiv*²⁴ em Horkheimer, evidenciando suas afinidades com o pessimismo antidogmático de Schopenhauer.

A investigação avança, no capítulo 3, para as obras de Horkheimer escritas no seu período de exílio nos Estados Unidos, especialmente a *Dialética do Esclarecimento* (1944/1947) e o *Eclipse da Razão* (1947). A tese que orienta o capítulo é que, após a experiência histórica da catástrofe e a mudança de perspectiva do autor em relação à teoria pulsional freudiana, a *Sehnsucht* e o *Streben* passam a ser lidos como elementos ambivalentes. Isto é, quando apartados de uma reflexão objetiva emancipada, passam a aderir à lógica da adaptação, da repetição da dor e da dominação, transformando a *autopreservação* em *autodestruição*. No tópico 3.1, investigamos como a regressão da racionalidade moderna, manifestada pelo eclipse dos fins e o descompasso entre razão objetiva e subjetiva, estreita o horizonte do possível e impõe limites ao anseio (*Sehnsucht*) enquanto possibilidade de consciência da perda e da não integração. O tópico 3.2 investiga a dialética da mimese, compreendida como uma instância que opera entre dominação e resistência. Analisamos como, de um lado, ela pode se manifestar como uma adaptação conformista, e, de outro, como uma mimese genuína crítica, motivando uma relação sensível e não dominadora com o mundo que ganha força sobretudo na arte, na filosofia e na religião. Ao fim, no tópico 3.3, investigamos os novos *Pessimismus-Motive*, identificando a proximidade heurística de Horkheimer e Schopenhauer no modo de analisar a racionalidade. Em ambos, veremos que a razão deixa de aparecer como instância naturalmente reconciliadora e se revela atravessada por uma lógica de autoconservação, de cálculo e de dominação, capaz de converter pretensões emancipatórias em reforço do existente.

²⁴ Partimos da formulação dos motivos pessimistas (*Pessimismus-Motive*), tal como desenvolvida por Veauthier, em 1988.

O quarto e último capítulo será dedicado a alguns ensaios, entrevistas e aforismos do período tardio de Horkheimer, sobretudo às *Notizen* (1949-1969). O tópico 4.1 analisa a reconfiguração do papel específico que o autor confere à teologia, entendida não como um sistema de crenças positivas, mas sim como uma *linguagem* que preserva aquilo que a racionalidade instrumental tende a suprimir: a memória do sofrimento, a recusa da injustiça como destino e a exigência de que o existente não seja tomado como medida do possível. Nesse contexto, o anseio pelo inteiramente Outro (*die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*) aparece como aquilo que recusa a repetição do mundo tal como ele é, reconhecendo que “onde há perigo, cresce também o que salva”. Isto é, onde o mal se manifesta, evidencia-se também aquilo que precisa ser combatido, abrindo uma brecha possível para resistir contra a neutralização do *inteiramente o mesmo*. Em seguida, no tópico 4.2, examinaremos como esse diagnóstico pessimista se entrelaça a uma resposta prática mínima, expressa pela máxima de “pessimista na teoria e otimista na prática”. Destacaremos como a aproximação com Schopenhauer se torna ainda mais explícita e decisiva nesse período, analisando elementos centrais dos cinco artigos que Horkheimer dedica especialmente à filosofia schopenhaueriana. Por fim, o tópico 4.3 identifica os possíveis projetos e vestígios emancipatórios que persistem no pensamento tardio do autor. Categorias como política negativa, anti-radicalismo e pequenas comunidades de resistência irão compor aquilo que Debona (2025) denomina como “contrapesos” à resignação, preservando o anseio (*Sehnsucht*) enquanto um recurso normativo anti-dogmático central para a Teoria Crítica.

Ao longo deste percurso, portanto, buscaremos demonstrar como o anseio constitui um conceito-chave que atravessa a Teoria Crítica horkheimeriana, dotado de uma densidade ética e existencial que se refina ao longo de sua obra. Longe de abandonar o projeto crítico de sua fase inicial, defenderemos que o filósofo permanece fiel à denúncia das estruturas sociais responsáveis pelo sofrimento humano até sua produção tardia – que, sim, existe. Acreditamos que somente a partir de um estudo minucioso é que categorias como “anseio”, “teologia”, “redenção”, “negatividade”, “resistência” e “transcendência” passam a ganhar significação, impedindo a rápida suposição de uma ruptura ou descontinuidade no pensamento do autor. Trata-se de uma complexidade que exige articular o pensamento horkheimeriano a seus diferentes períodos de produção, ao contexto histórico e a diversas tradições, como, pelo menos, o romantismo, o pessimismo schopenhaueriano e a psicanálise freudiana. Somente assim passamos a identificar *lampejos* do sentido de conceitos e formulações que não surgiram de forma abrupta, mas foram construídos ao longo do tempo e que expressam o impulso crítico

de sua dialética negativa, materialista e pessimista. Nesse sentido, se partirmos da célebre máxima gramsciana do “pessimismo da inteligência e otimismo da vontade”²⁵, a dialética de Horkheimer poderia ser traduzida como o *pessimismo do diagnóstico e otimismo do anseio*, refletindo um movimento que sustenta que vale a pena, apesar de tudo, insistir na possibilidade da transformação social.

²⁵ Fazio (2023b) mostra como a expressão “pessimismo da inteligência e otimismo da vontade”, de Gramsci, remonta a Romain Rolland, que por sua vez a teria recebido da escritora Malwida von Meysenbug. Esta, ao relatar uma definição de Jacob Burckhardt sobre o espírito grego do “pessimismo da visão de mundo e otimismo do temperamento”, teria influenciado Rolland, cuja formulação foi então apropriada e reformulada por Gramsci.

2. Do anseio existencial da juventude ao anseio pelo estado racional da maturidade

Este capítulo acompanha o primeiro grande desenvolvimento do conceito de anseio (*Sehnsucht/Streben*) ao longo da trajetória de Max Horkheimer, que parte da tonalidade existencial e romântica dos escritos juvenis à sua reconfiguração, nos anos 1930, como categoria crítica vinculada ao diagnóstico histórico e ao horizonte de um “estado racional”. Trata-se, portanto, de reconstruir a passagem em que o anseio deixa de aparecer predominantemente como dilaceramento íntimo, desejo de elevação e busca de redenção pessoal, e passa a ser reinscrito nas mediações sociais e materiais que produzem sofrimento, dominação e falsa reconciliação. Para isso, este capítulo se organiza em quatro movimentos complementares, identificando, nesse percurso, como o autor se recusa a justificar a dor e insiste contra a adaptação ao existente.

No primeiro tópico, partimos do diagnóstico de que, nos escritos juvenis reunidos em *Aus der Pubertät*, o léxico do anseio emerge em uma *atmosfera romântica* de recusa do mundo burguês e de expectativa ainda indeterminada de transformação. Neste momento, a *Sehnsucht* irá designar a experiência vivida da falta, um desejar íntimo e doloroso que passa a fornecer uma linguagem ao mal-estar, à sensação de desenraizamento e ao protesto contra uma vida reduzida ao cálculo e à utilidade. O *Streben*, por sua vez, irá nomear o vetor ativo desse anseio, o seu “ir-além”, como a tendência de buscar uma direção, um sentido e uma verdade que o presente tende a limitar. Apesar de tais textos ainda não oferecerem uma matriz filosófica amadurecida, eles nos permitem analisar como determinados motivos românticos passam a fornecer uma rica gramática para nomear tensões éticas, estéticas e sociais que irão permanecer em todo percurso da filosofia horkheimeriana, sendo o momento inicial em que o autor irá identificar o risco permanente de o anseio (*Sehnsucht*) oscilar entre a tentação de abandonar o mundo e a exigência de transformá-lo.

O segundo tópico avança, então, para uma delimitação mais explícita do gesto crítico de Horkheimer nos ensaios dos anos 1930, com atenção especial à crítica dirigida àquilo que denominamos de *visões de mundo otimistas*, isto é, aquelas concepções que tendem a transfigurar as contradições reais sob a aparência de harmonia, progresso inevitável ou finalidade reconciliadora. Partimos do critério horkheimeriano que avalia se tais concepções contribuem para a conservação das estruturas de dominação ou para sua superação²⁶,

²⁶ Horkheimer, Max. *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*. p. 127.

analisando como ele desvela as funções justificadoras, transfiguradoras e acríticas dessas concepções e aponta para a necessidade de uma filosofia capaz de romper com a naturalização da ordem social vigente.

No terceiro tópico, reconstruímos os elementos centrais da Teoria Crítica elaborada nesse período, enfatizando seu caráter dialético e negativo, em contraste com tradições filosóficas afirmativas. É nesse horizonte que o anseio (*Streben*) aparece vinculado à ideia de um estado racional, isto é, uma sociedade emancipada, capaz de realizar os ideais de justiça e liberdade frustrados pelas estruturas sociais existentes. Trata-se de um movimento que emerge não de uma crença em uma razão reconciliadora já existente, mas de uma *Sehnsucht* genuína, pessimista e materialista, respaldada no diagnóstico das patologias sociais produzidas pelo capitalismo e no bloqueio das promessas de emancipação. Nesse sentido, o anseio, sob sua dupla manifestação, estará aqui atrelado ao impulso por uma configuração mais racional das relações entre os indivíduos, e entre estes e a natureza, em oposição à lógica destrutiva do individualismo burguês.

Por fim, no quarto tópico, abordaremos o primeiro *Pessimismus-Motiv* presente na Teoria Crítica horkheimeriana, destacando as afinidades inegáveis entre seu pensamento e a perspectiva antidogmática de Schopenhauer. Analisaremos, assim, como a matriz schopenhaueriana não surge como adição tardia ou secundária, mas como a tonalidade de fundo que atravessa todo o percurso inicial do autor e é transformada ao ser reinscrita no materialismo histórico, fornecendo critérios à injustificabilidade do sofrimento e à recusa de reconciliá-lo conceitualmente.

2.1. Considerações românticas iniciais a partir dos escritos horkheimerianos juvenis

[...] *you want to flee the Earth, in which your compassion should keep you; because here below there is a struggle against injustice, defense of the truth, while you only feel tedious; because you want to live and cannot live in any place – in any place, not even in the world that you desire – just as you only think of yourself, in your momentary state, instead of thinking of your sufferings* (Horkheimer, 1914)²⁷

²⁷ Horkheimer, Max. *Aus der Pubertät*, p. 128.

Nos escritos juvenis reunidos em *Aus der Pubertät*, o léxico do anseio (*Sehnsucht/Streben*) aparece imerso em um horizonte afetivo marcado pela recusa do mundo burguês e pela expectativa, ainda indeterminada, de transformação. Como Zanghi (2023) observa, são “escritos que refletem plenamente a vida interior de um adolescente culto do início do século XX, que sente pessoalmente a crise epocal dos valores burgueses, sentimento que se traduz em um conflito entre o *ideal* e a *realidade*”²⁸. Trata-se, então, do eixo a partir do qual se delineia uma *constelação* de sensibilidades e tensões que mais tarde será ressignificada por Horkheimer no interior da Teoria Crítica. Por essa razão, o objetivo deste tópico não é reconstruir uma matriz filosófica já plenamente elaborada, mas acompanhar o conjunto de inquietações éticas, estéticas e sociais que atravessam o pensamento juvenil e dão forma ao vocabulário do anseio. O próprio Horkheimer reconhece, no prefácio à reedição da obra, que naquele momento não dispunha de compreensão especializada em psicologia e sociologia, nem estava amparado por uma filosofia social, política ou econômica sistemática. Havia, antes, a “vontade de buscar a verdade e a vida correta”, ainda sem plena percepção da complexidade objetiva da realidade social²⁹. É precisamente essa combinação que torna esses textos decisivos como ponto de partida, pois neles já se anunciam, em estado incipiente, problemas e impulsos que ganharão elaboração crítica mais rigorosa nas décadas seguintes.

O contexto social em que Horkheimer se encontra na juventude é atravessado por diversas inquietações românticas, em especial pelos motivos do primeiro romantismo alemão (*Frühromantik*). Dentre eles, destacam-se: (i) a crítica da modernidade capitalista como experiência histórica de perda, empobrecimento e alienação, frequentemente figurada como “exílio” e “desenraizamento”; (ii) o motivo do anseio por “sentir-se em casa” no mundo, entendido como busca de um pertencimento capaz de recompor a fratura entre Espírito e Natureza; e (iii) por fim, a expectativa de transformação, que não diz respeito a uma regressão nostálgica ao passado, mas se configura como exigência de emancipação individual e coletiva no futuro.

Para situar esse pano de fundo, partimos do quadro interpretativo elaborado por Löwy (1989/2012), que reconstrói a experiência de uma geração de intelectuais judeus da Europa Central³⁰, nascidos no último quarto do século XIX, cuja formação intelectual teria se dado pelo

²⁸ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 13-14.

²⁹ Horkheimer, Max. *Aus der Pubertät, Vorwort*, p. 8.

³⁰ A constelação reconstruída por Löwy inclui autores como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Löwenthal, Franz Kafka, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Gyorgy Lukács e Erich Fromm.

cruzamento entre romantismo alemão e messianismo judaico³¹. O autor descreve esse período a partir da aceleração do capitalismo e da industrialização na Alemanha e no Império Austro-Húngaro, com urbanização intensa e fortalecimento de uma burguesia judaica para a qual a assimilação e a integração à nação germânica constituíam o horizonte dominante. Esse movimento, porém, encontrava o obstáculo persistente do antissemitismo e a permanência do judeu como “povo pária”, de modo que ascensão econômica e formação cultural não se convertiam automaticamente em reconhecimento social. Ao mesmo tempo, a universidade e a vida intelectual tornavam-se espaços privilegiados de tensões e conflitos geracionais, muitas vezes atravessados pela ruptura com o universo dos pais, empresários e liberais moderados. É nesse cenário que a recepção de motivos românticos passa a ganhar força, pois irá fornecer uma linguagem para nomear um mal-estar específico e, com ele, a exigência do anseio por uma forma de vida não reduzida ao cálculo, ao sucesso material e à utilidade.

Para o intelectual judeu, porém, a aproximação com o romantismo anticapitalista trazia um impasse particular. Com frequência, o “retorno romântico” ao passado mobilizava referências nacionais, aristocráticas ou cristãs das quais ele se via, em alguma medida, excluído, reforçando justamente os critérios simbólicos de pertencimento que o mantinham à margem. Löwy identifica então uma dupla via de resposta, recorrente entre esses jovens, como tentativa genuína de converter a experiência do desencaixe em energia crítica: (i) a reapropriação das próprias raízes vinculadas ao judaísmo, à tradição e à cultura, não como simples conservação, mas como reinvenção de uma herança capaz de sustentar a recusa do mundo existente; ou (ii) a adesão a uma utopia romântico-revolucionária de alcance universal, muitas vezes articulada à simpatia por projetos libertários. Em ambos os casos, tratava-se de transformar o sentimento de *desenraizamento* em fonte de crítica, seja pela reinvenção das heranças religiosas, seja pela aposta em horizontes emancipatórios que ultrapassassem as fronteiras nacionais³².

Nesse cenário, Horkheimer pode ser situado com relativa precisão no quadro histórico-cultural descrito por Löwy. Filho de um grande industrial têxtil de Stuttgart, ele atravessa, ainda muito jovem, a crise e o colapso da Alemanha guilhermina, vivenciando por dentro tanto as promessas quanto as fraturas de um mundo burguês em rápida transformação. O enquadramento proposto por Löwy é, nesse sentido, heurístico, pois ele permite ler cartas, narrativas, fragmentos e diários reunidos em *Aus der Pubertät* a partir de um horizonte mais amplo de

³¹ Para Löwy (1989, p. 13), não se trata de uma mera “influência” entre dois âmbitos diferentes, mas sim daquilo que ele denomina, a partir de Goethe, de *afinidade eletiva*: o fato de que, sob determinadas condições históricas, disposições culturais distintas passam a reconhecer correspondências estruturais entre si e, a partir disso, entram em um processo de aproximação, convergência e combinação, produzindo configurações inéditas.

³² Löwy, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*, p. 33-41.

inconformismo ético e de expectativa de mudança, no qual a crítica romântica anticapitalista e a recusa da vida reduzida à utilidade ganham inteligibilidade histórico-cultural. É também a partir desse enquadramento que formulamos a hipótese de que, entre as duas vias de resposta destacadas por Löwy, Horkheimer se aproxima sobretudo da segunda, isto é, de um horizonte romântico-revolucionário de alcance universal. Tal orientação já se esboça no período juvenil e, como veremos, atravessa sua obra até a filosofia tardia, inclusive na maneira pela qual ele relê criticamente tradições religiosas cristã e judaica, buscando nelas conteúdos éticos não dogmáticos e uma linguagem capaz de sustentar o protesto contra a injustiça.

Reconhecemos que Löwy menciona Horkheimer apenas de modo extremamente breve e lateral, identificando nele aspectos romântico-messiânicos e libertários, mas caracterizando-o como um autor cuja “tendência dominante” seria o “racionalismo e a autocrítica da *Aufklärung*”, sem desenvolver maiores consequências ou desdobramentos³³. Ainda assim, essa indicação pode funcionar como ponto de apoio para sustentar a hipótese de um lastro de *inquietações românticas* persistente em seu percurso – lastro este continuamente deslocado e ressignificado em cada período da produção horkheimeriana, atravessado por novas mediações filosóficas e sociais. Miggiano (2017), seguindo a leitura de Geninazzi, também reforça essa tese ao observar que nos escritos juvenis de Horkheimer é perceptível um “gosto tardo-romântico” ainda muito vivo na Alemanha sob influência wagneriana, marcado por atmosferas “sombrias” e “misteriosas” que fizeram irromper paixões impetuosas nos protagonistas³⁴. Esse traço, porém, não implica uma filiação estilística homogênea, adquirindo nos escritos horkheimerianos juvenis uma linguagem estética mais próxima ao expressionismo. Abromeit (2011) e Zanghi (2023) documentam a forte atração do jovem Horkheimer pelo movimento literário expressionista³⁵, o que ajuda a fundamentar a afinidade do autor a sensibilidade romântica, mesmo que manifestada por mediações estéticas próprias do século XX.

Outro elemento que reforça essa hipótese é a escolha formal pela novela. Ainda sob a perspectiva de Zanghi, uma via fecunda para compreender o teor estético desses escritos seria o diálogo com a obra de Lukács, *A alma e as formas* (1908)³⁶. Considerando que a novela é a forma predominante em *Aus der Pubertät*, ela concentraria traços que Lukács diretamente

³³ Ibidem, p. 150.

³⁴ Miggiano, Patrizia. *Influenze schopenhaueriane nella Sehnsucht del giovane Horkheimer*, p. 98.

³⁵ Entre as vanguardas, o jovem Horkheimer teria sido particularmente atraído pelo expressionismo literário. Seus escritos juvenis não apenas tematizam questões caras a esse movimento, como também exibem traços de experimentação formal e estilística afinados com a sensibilidade expressionista. Além disso, há indícios de que ele foi um leitor precoce e assíduo da revista *Die Aktion*, um dos principais fóruns de difusão e debate do expressionismo literário na Alemanha (Abromeit, 2011; Zanghi, 2023).

³⁶ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 23.

tematiza, como a capacidade de condensar a vida de um indivíduo na intensidade de uma “hora fatal”, na qual um episódio singular se torna símbolo não apenas do destino das personagens, mas de uma condição mais ampla, potencialmente humana em sentido geral. Além disso, o caráter por vezes didascálico e monográfico dessas narrativas antecipariam os caracteres da obra ensaística, que teve sua definição e exemplificação na obra lukacsiana em questão:

Para além da problemática ensaística, a referência desses escritos juvenis de Horkheimer à obra de Lukács se impõe pelo conteúdo dos dois escritos: o contraste entre matéria e espírito, a busca da autenticidade da vida, o uso do termo *Sehnsucht*, que em Horkheimer ocorre em conformidade com aquilo que é tematizado em *A alma e as formas*. Com base nas mesmas atitudes difundidas no ambiente cultural da época, e que se reencontram nos escritos tanto de Lukács quanto de Horkheimer, Schopenhauer teria significado, para o jovem Horkheimer, o ponto sintético de referência, assim como, para Lukács, o foi a figura de Kierkegaard³⁷.

Ou seja, havia de fato um *ethos* geracional compartilhado, marcado por inquietação, crítica e valorização de princípios contrários à dinâmica instrumental da modernidade. No interior desse clima cultural de crise, torna-se especialmente relevante o papel desempenhado por certos “autores-síntese” na formação intelectual da época. No caso de Horkheimer, Schopenhauer cumpre justamente essa função: não como referência ocasional, mas como um eixo que intensifica o inconformismo juvenil e prepara sua posterior reconfiguração em crítica social, funcionando como uma *lente interpretativa* por meio da qual suas inquietações românticas ganham forma e direção³⁸. Teria sido em 1913, aos 18 anos, quando Horkheimer leu seu primeiro livro de filosofia, os *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851), de Schopenhauer, em um exemplar que lhe foi dado por Pollock. O impacto dessa leitura lhe foi decisivo desde cedo, pois ofereceu ao jovem Horkheimer um vocabulário para nomear seu inconformismo moral e para pensar a experiência do sofrimento, a fratura entre ideal e realidade e, sobretudo, a crítica ao otimismo teórico que frequentemente sustenta a resignação social³⁹. Trata-se, assim, de um “anticonformismo tenaz”, sustentado pelo pessimismo

³⁷ Geninazzi apud Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 23

³⁸ Matthias Koßler (2025), em uma conferência no XI Colóquio Internacional Schopenhauer, destacou as aproximações explícitas e implícitas entre o primeiro romantismo alemão e a filosofia schopenhaueriana, em especial a partir do conceito de anseio (*Sehnsucht*). A nosso ver, essa indicação acrescenta um elemento decisivo para a linha interpretativa aqui proposta, pois reforça a plausibilidade de ler o anseio em Horkheimer em continuidade crítica com o anseio romântico, funcionando como apoio conceitual para a hipótese de uma constelação comum (romantismo-Schopenhauer-Horkheimer), na qual a *Sehnsucht* opera como categoria central.

³⁹ A aproximação ganha espessura também por uma afinidade biográfica: tanto Schopenhauer quanto Horkheimer eram filhos de pais comerciantes e, em alguma medida, foram inicialmente destinados ao comércio antes de se voltarem à vida intelectual, o que intensifica, em ambos, a experiência de ruptura com o horizonte burguês de origem.

schopenhaueriano, que, como veremos, contribui para dar coerência ao percurso horkheimeriano como um todo⁴⁰.

A partir dessa chave, vemos que Horkheimer não apenas se aproxima, em termos geracionais, bibliográficos e estéticos, da constelação reconstruída por Löwy, como também mobiliza uma das categorias centrais do espírito romântico alemão: o anseio, elaborado a partir dos conceitos *Sehnsucht* e *Streben*. Sem rotulá-lo simplesmente como “romântico”, interessamos indicar alguns motivos do romantismo que exibem afinidades decisivas com o jovem Horkheimer e que, como veremos, reaparecem sob novas mediações ao longo de seu percurso. Para tornar esse enquadramento mais preciso, convém delinear, ainda que brevemente, o que essas categorias significam no interior da tradição romântica, com atenção especial ao primeiro romantismo alemão.

Aqui, essa tradição será tomada sobretudo como uma visão de mundo (*Weltanschauung*) que formula uma crítica da modernidade e da civilização capitalista moderna em nome de valores e ideais associados a experiências pré-capitalistas e pré-modernas⁴¹. Löwy destaca que essa crítica nasce de um sentimento de *perda* e *desenraizamento*, no qual a modernidade aparece como um tempo de empobrecimento de dimensões humanas fundamentais:

[...] essa crítica está ligada à experiência de uma perda: no real moderno, algo de precioso foi perdido, simultaneamente, ao nível do indivíduo e da humanidade. A visão romântica é caracterizada pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de certos valores humanos essenciais que foram alienados. Nesse caso, é um sentido agudo de alienação vivenciado, muitas vezes, como exílio [...]. A alma, núcleo do ser humano, vive aqui e agora longe de seu verdadeiro lar ou de sua verdadeira pátria (*Heimat*). [...] O que se deseja de forma mais ardente é encontrar, de novo, seu lar, voltar à pátria, no sentido espiritual, e é precisamente a nostalgia que está no âmago da atitude romântica⁴².

Nessa chave, o anseio pelo lar (*Heimweh*) não se reduz a uma “saúde” privada de um lugar determinado⁴³, mas exprime, antes, um modo afetivo, muitas vezes doloroso, de experimentar a perda e o desenraizamento produzidos pelo mundo moderno. Por isso, o romantismo frequentemente formula a alienação como desabrigo, isto é, como uma condição na qual o sujeito já não se sente “em casa” no mundo porque se rompeu a ligação entre vida,

⁴⁰ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 14.

⁴¹ Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*, p. 34.

⁴² Ibidem, p. 40.

⁴³ O vocábulo *Heimweh* é definido no dicionário como “Sehnsucht nach der Heimat, nach dem Zuhause”: o anseio pelo lar, pela casa ou pela pátria. Em português, costuma ser traduzido por “saúde de casa”. No contexto do pensamento horkheimeriano, porém, parece-nos mais adequado vertê-lo por “anseio pelo lar”, pois essa opção preserva o vínculo conceitual com o léxico da *Sehnsucht* e evita reduzir o termo a um registro meramente nostálgico ou privado (*Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*).

sentido e totalidade. É nesse ponto que a *Sehnsucht* ganha maior precisão, pois designa a busca por sentido, pertencimento e por um lar (*Heimat*), diante de processos que produzem anomia, atomização e alienação. Trata-se de uma das tensões mais marcantes da tradição romântica germânica, formulada como anseio por preenchimento e unidade, sem que essa meta possa ser fixada em uma positividade estável, convertida em posse ou traduzida em um programa conclusivo. Isso se expressa quando Schlegel descreve a filosofia como o “anseio pelo infinito” (*Sehnsucht nach dem Unendlichen*), sublinhando justamente o caráter *em movimento* e *inalcançável* do ansiar, que não se deixa capturar como objeto definitivamente alcançado⁴⁴. Nessa chave, o anseio romântico pode ser entendido como tentativa de recuperar um “sentir-se em casa” no mundo, como uma recomposição de pertencimento e esforço para que o indivíduo volte a se reconhecer como parte de uma totalidade social e natural dotada de significado.

Sob esse prisma, percebe-se que, mesmo ao denunciar os efeitos desagregadores da modernidade, os primeiros românticos alemães preservam elementos decisivos do impulso moderno. Entre eles, destacam-se a consciência simultânea da *potência* e dos *limites* da razão, o direito do indivíduo de pensar por si, de questionar crenças estabelecidas e de desenvolver suas capacidades reflexivas. É nesse horizonte que ganha sentido “a metáfora romântica do espelho que, em vez de direcionado para fora em uma imitação da natureza, é voltado para o ato da criação”⁴⁵ e, portanto, para a reflexão e para a atividade formadora pela qual o sujeito se relaciona criticamente com o mundo. Assim, não se trata de um desejo de “retorno ao passado” em chave restauradora, mas de imaginar como a unidade perdida poderia ser reencontrada no futuro, sob novas configurações. Por isso, como observa Beiser, a meta da “nostalgia” romântica, isto é, do anseio (*Sehnsucht*) e do movimento infinito que ele desencadeia, não está propriamente no passado, mas na vida futura, em que refletimos sobre outras formas de existência capazes de oferecer sentido e pertencimento que não sacrifiquem a liberdade individual⁴⁶.

É nesse horizonte que Safranski descreve a relação entre o anseio e o encontro amoroso como uma espécie de “romantismo em forma viva”, um acontecimento no qual a *Sehnsucht* se corporifica enquanto elevação espiritual capaz de reconfigurar a relação do sujeito com o mundo e com o sentido⁴⁷. O amor não aparece aqui como simples satisfação afetiva, mas como experiência em que o desejo de totalidade, pertencimento e reconciliação ganha forma sensível,

⁴⁴ Frank, Manfred. *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, p. 2.

⁴⁵ Duarte, Pedro. *Estio do tempo: Romantismo e estética moderna*, p. 48-49.

⁴⁶ Beiser, Frederick. *The Romantic Imperative: the concept of Early German Romanticism*, p. 33.

⁴⁷ Safranski, Rüdiger. *Romanticism: A German Affair*, p. 70-71.

tornando-se, ao menos por instantes, uma promessa vivida de que o real não se reduz ao que é dado. Nessa perspectiva, anseio e amor podem funcionar como antídotos à consciência da nulidade e do mal em todas as coisas, não porque eliminem a negatividade, mas porque impedem que ela se converta em resignação. Como se lê em Zanghi (2023), “quem é movido pela *Sehnsucht* é interiormente levado a afirmar seus sentimentos, apesar de todas as circunstâncias hostis”⁴⁸. Trata-se, então, não de uma reconciliação consumada, mas da capacidade de sustentar, contra o peso do mundo, uma orientação prática que só se torna possível justamente porque a *falta* e o *sofrimento* foram reconhecidos, e não encobertos por falsas promessas.

Essa expressão do anseio encontraria uma correspondência precisa na biografia de Horkheimer, em particular na relação amorosa com Rose Rieckehr, secretária particular do pai:

O anseio (*Sehnsucht*) não é apenas um dos conceitos-chave da obra juvenil horkheimeriana, mas também é concretamente vivida na relação afetiva com Rose Rieckehr. Esse vínculo entre vida e obra torna-se particularmente claro numa carta de 20 de agosto de 1916, na qual Horkheimer afirma sentir a nostalgia de escrever à sua amada. O conteúdo é uma “questão secundária”: o que importa é a felicidade ligada à ideia de possuí-la. Vê-se como o anseio (*Sehnsucht*) é indeterminado quanto ao conteúdo e como esse sentimento se nutre da separação e da distância. Nos termos da definição de Miggiano, neste caso o anseio (*Sehnsucht*) é puramente positivo e voltada unicamente para o futuro, assumindo assim os contornos da esperança. A experiência amorosa autêntica [...] inflete o anseio (*Sehnsucht*) em sentido otimista, determinando um enraizamento bem-sucedido no presente⁴⁹.

Ou seja, o anseio juvenil em Horkheimer, quando relacionado ao encontro amoroso, aparece como experiência afetiva, marcada por uma alegria antecipada e por uma esperança ligada à ideia de união futura. Por isso, o que alimenta a *Sehnsucht* não é a simples positividade de um alvo que pode ser plenamente possuído, mas antes o sentimento de *separação* e *distância*, que mantém aberta a possibilidade de reconciliação como um “ainda-não” carregado de promessa. Quando o autor afirma que a experiência amorosa autêntica inflete o anseio em “sentido otimista”, convém precisar o alcance dessa formulação. Não se trata de um otimismo teórico conciliador, como se o amor apagasse a negatividade do mundo, mas, antes, de uma *práxis* otimista e inquietista, que sustenta uma afirmação prática da possibilidade de reconciliação *apesar de*, e justamente *a partir de*, uma consciência da falta e da dor. Já se deixa entrever uma articulação que Horkheimer desenvolverá com maior clareza em seu percurso filosófico: a exigência de emancipação pautada pela percepção pessimista da realidade, que identifica carência, sofrimento e nulidade no existente e, justamente por isso, recusa a

⁴⁸ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 20.

⁴⁹ Ibidem, p. 18.

resignação. Dessa forma, apenas quando a falta se torna consciente, na experiência da distância, da recusa e do pesar, que o anseio pode operar como força de resistência e exigência⁵⁰.

Nos escritos juvenis de Horkheimer, não só o amor e o anseio, mas também a *compaixão* aparece como forma ética pela qual o humano pode escapar do circuito do mero interesse, expressões de vias privilegiadas para a redenção. Zanghi distingue, nesse conjunto, um amor passionai e instável, facilmente reconduzido ao ciclo do desejo, e um amor mais calmo, capaz de se descentrar e de transformar-se em amor e compaixão pelos outros, sobretudo pelos que sofrem. O vínculo amoroso deixa, então, de permanecer encerrado na interioridade e ganha alcance prático, orientando o sujeito para a ação, para a ajuda e para a recusa da injustiça, em vez de se limitar a uma postura contemplativa⁵¹.

Essa tonalidade ética se expande quando se considera o pano de fundo da guerra, em especial o da Primeira Guerra Mundial. Em vários textos juvenis, o conflito bélico funciona para Horkheimer como experiência-limite que expõe a degradação humana em “animais de rapina” ou a “material humano”, tornando visível a lógica de um mundo que naturaliza violência, sacrifício e aniquilamento. Nesse cenário, o anseio está longe de uma “nostalgia” indeterminada, estando mais atrelado a uma forma de protesto que resiste à adaptação e a uma energia que se exprime “no próprio pensar e no próprio agir, aquela atitude apaixonada que é o anseio (*Sehnsucht*)”⁵². Trata-se de uma forma inicial de sensibilidade ética à negatividade que se atrela à figura do *Seelenleid* (dor da alma), nomeando a condição a partir da qual o anseio (*Sehnsucht*) deixa de ser devaneio e se torna exigência:

[Walter] O ser humano sente que está no mundo por alguma razão, e morrer é difícil apesar de todas as mentiras; e apesar de toda mentira, cintila ao lado dos sofrimentos físicos justificados também um pouquinho de verdadeira dor da alma (*Seelenleid*) não por um irmão caído, não por uma casa queimada, não por campos devastados – não por um braço despedaçado, mas por ações baixas, cegas, infelizes; pelas alturas

⁵⁰ É interessante destacar a interpretação do “anseio pela morte”, de Novalis, menos como culto ao nada do que como figura paradoxal de vida intensificada: um desejo de ultrapassar o cotidiano e suas limitações pela força de uma imagem amorosa transfigurada, na qual a união aparece como promessa de plenitude (Safranski, 2014, p. 74). A cena da novela juvenil *Eva* encenaria um movimento análogo, ao figurar um “grande e ilimitado anseio (*Sehnsucht*)” de “tornar-se leve, perder-se no éter infinito” e “esquecer o sofrimento terreno” (Horkheimer, *Aus der Pubertät*, p. 65). A imagem da ascensão, aqui, condensa uma ambivalência decisiva, pois aponta simultaneamente para a libertação em relação ao “peso” do mundo e para o risco de uma dissolução do eu naquilo que é imaginado como infinito. Essa aproximação é útil como chave interpretativa da ambivalência da *Sehnsucht*, já que o anseio pode se manifestar como desejo de união e transfiguração, mas também como tendência a apagar a individualidade quando a vida empírica é vivida como dor e insuficiência. Reaparecendo sob novas mediações na obra madura, essa estrutura será deslocada, a partir dos anos 1940, do registro romântico-estético para um horizonte atravessado pela psicanálise e pelo materialismo histórico a partir da tese de que a negatividade da experiência moderna faz com que o anseio possa assumir também a forma de uma aspiração à cessação e ao apagamento, aproximando-se do campo freudiano da pulsão de morte (*Todestrieb*).

⁵¹ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 43-45.

⁵² Ibidem, p. 17.

abandonadas do entendimento; por objetivos esquecidos do anseio (*Sehnsucht*) interior e por vidas humanas perdidas⁵³.

Nesse registro, a dor acusa um rebaixamento humano e faz emergir um desconforto moral com a própria participação na reprodução do mal. O *Seelenleid* passa a orientar a *Sehnsucht*, dando gravidade e direção social ao amor e à compaixão, desviando o sujeito do egoísmo e das “ações baixas” e sustentando um momento ético que contraria as “leis nocivas” do mundo. É importante notar como o filósofo, nesse período, acabava por hipostasiar certas regularidades sociais. Isso se torna visível quando ele caracteriza como “farsa” a celebração da “paz” ao término do conflito, entendida como simples vitória militar de uma das partes, incapaz de resgatar as vítimas e já portadora do germe de uma nova guerra. Nesse diagnóstico, o egoísmo aparece como força estrutural da reprodução da violência, reforçando um certo tom fatalista de sua crítica. É nesse ponto que o conceito de *Seelenleid* (dor da alma) introduz uma fissura, pois mesmo quando o mundo parece fechado em necessidade e repetição, subsiste uma dor moral que denuncia a indignidade do existente e impede que a crítica se converta em mera resignação, mantendo vivo o impulso de recusa.

Ao lado da dor física, que a guerra “justifica” e administra por meio de mentiras, discursos e heroísmos, irrompe uma dor propriamente moral fixada no aviltamento humano inscrito em “ações baixas, cegas, infelizes”. O *Seelenleid* passa a nomear, assim, a experiência de participar de algo indigno e de, com isso, abandonar “as alturas do entendimento”, a lucidez, a coragem intelectual e o discernimento ético. A dor da alma se liga diretamente ao esquecimento de objetivos do anseio interior genuíno, ao sofrimento por aquilo que *poderia ter sido*, por finalidades éticas soterradas e pelas vidas interrompidas pela violência e pelo conformismo. Trata-se de um anseio (*Sehnsucht*) que expressa uma sensibilidade ferida, capaz de dizer “não” à reprodução do sofrimento e de sustentar uma exigência, ainda incipiente, de transformação, justamente por reconhecer a negatividade do mundo como um todo.

Na novela *Sehnsucht (Anseio)*, esse movimento do anseio é encenado de maneira dramática como um conflito entre evasão e responsabilidade. O protagonista aparece tomado por um mal-estar difuso, pelo tédio e pelo desejo de “ir para outro lugar”, como se a mudança do ambiente individual pudesse, por si só, apaziguar sua inquietação interior. A figura do advogado ganha, então, centralidade narrativa, funcionando como instância de interpelação moral que desautoriza o anseio da personagem quando este se converte em “autoabsorção” ou fechamento na mera individuação. Em vez de validar a fantasia de fuga, a fala do advogado

⁵³ Horkheimer, Max. *Aus der Pubertät*, p. 35-36.

reconduz o protagonista ao “aqui embaixo”, a materialidade e para o espaço em que a injustiça se produz e onde a compaixão deveria operar como força de redenção:

[Advogado] Porque você ainda não sabe; porque você quer fugir da Terra, na qual a sua compaixão deveria te manter; porque aqui embaixo há luta contra a injustiça, defesa da verdade, enquanto você só sente tédio; porque você quer viver e não poderia viver em lugar nenhum – em lugar nenhum, nem mesmo no mundo que você deseja (*ersehnt*) – já que só pensa em si mesmo, no seu estado momentâneo, em vez de pensar nos sofrimentos à sua volta. Você procura uma mudança do seu ambiente e nem o conhece; desse modo você apenas arrastará por toda parte o seu próprio eu miserável, sem que sua necessidade de vida seja saciada. Vem comigo, vê o que se peca e se mente, compreende as incontáveis dores da humanidade; não deseje nada para si, mas ajude, homem – então o teu anseio (*Sehnsucht*) será apaziguado, porque você se esquecerá de si mesmo, e isso é a redenção⁵⁴.

A crítica horkheimeriana à evasão adquire um lastro social concreto e esclarece por que “esquecer-se de si” não é um gesto intimista, mas uma conversão do olhar, que desloca o centro da vida do estado momentâneo do indivíduo para os sofrimentos do mundo ao seu redor. Conduzido pelo advogado, o protagonista é exposto à miséria que sua posição social tende a manter à distância, defrontando-se com um sofrimento que, até então, permanecia abstrato, destacando o sentido genuíno da redenção. Isto é, *redimir-se* não significa escapar do mundo por si só, mas justamente interromper o movimento pelo qual o anseio (*Sehnsucht*) poderia tentar “salvar” o eu deixando intacta a ordem que produz humilhação e privação. Para Horkheimer, a elevação “acima da matéria”, quando desejada como saída e escape individual, repousaria sobre uma realidade social que tolera a degradação de muitos para que poucos possam sonhar com pureza. Trata-se da dimensão moral do *Seelenleid*, articulado a um diagnóstico de culpa objetiva, a partir da qual a consciência de estar implicado no mal social funciona como freio e impede que o anseio (*Sehnsucht*) se torne justificativa para abandonar o mundo. Nesse registro, o apaziguamento da *Sehnsucht* não viria da troca do cenário meramente individual, mas da aprendizagem de “co-sofrer” (*Mitleiden*) como critério de humanidade. Sem esse movimento, a alma permanece vazia, preenchida apenas por um ansiar indeterminado e pelo tédio como insatisfação final. Ao fim da novela, quando o protagonista encontra o sofrimento concreto, o anseio perde sua ambivalência narcísica e se converte em exigência contra a injustiça e em defesa da verdade, constatando que a compaixão seria “o sentimento mais alto, mais sagrado, e foi por meio desse sentimento que ele se tornou um ser humano verdadeiro e grande. Seu anseio (*Sehnsucht*) estava apaziguado”⁵⁵.

⁵⁴ Ibidem, p. 128-129.

⁵⁵ Ibidem, p. 130.

Isso se expressa também na maneira como o jovem Horkheimer tematiza o anseio pelo conhecimento e pela verdade na novela *Krieg (Guerra)*, manifestado pela personagem Walter em uma carta dirigida a Luise. O ponto decisivo seria que esse impulso expressa uma força interior difusa, difícil de domesticar, que arrasta o sujeito “na direção da luz” e que, justamente por não nascer de um propósito prático, é vivida como algo ambivalente:

[Walter] Veja: como meus pensamentos não têm um objeto determinado, nenhum campo delimitado diante de si; como eles são apenas a expressão do anseio indeterminado (*unbestimmten Sehnsucht*) de aproximar-me da luz, daquele impulso ao conhecimento, doloroso e perigoso quando não nasce de um propósito prático; como meus pensamentos são apenas sonhos, por isso eu sou um inútil, por isso eu sou um sonhador⁵⁶.

A carta explicita, assim, uma inquietação que é ao mesmo tempo existencial e social. Existencial porque Walter se descreve como alguém atravessado por um impulso de esclarecimento que não consegue se fixar e que, por isso, oscila entre a promessa de verdade, figurada como “a luz”, e a experiência de falta de sentido, que se deixa entrever na linguagem dos “sonhos”. Ao mesmo tempo, essa inquietação é social porque, à primeira vista, tende a ser julgada por um critério de utilidade. Se o conhecimento não nasce de um propósito prático imediato, ele aparece como algo perigoso, fazendo com que o sujeito seja condenado como “inútil”, “sonhador” e alguém que não se ajusta à realidade. Já se delineia, assim, uma crítica que ganhará forma mais rigorosa nos escritos maduros de Horkheimer: a recusa de uma racionalidade que só reconhece como válido aquilo que possui finalidade prática imediata e que relega ao campo do “sonho”, do “desvario” e da “inutilidade” precisamente o movimento que aspira à verdade e à reflexão sobre a vida correta.

Ao mesmo tempo, a passagem seguinte da carta explicita o elemento ambivalente do anseio (*Sehnsucht*). Quando este não é atravessado por um conhecimento acerca do sofrimento e da culpa humana, ele pode degradar-se em fuga e autodestruição e, no limite, desaguar na própria guerra. Trata-se de uma dialética marcante que perdurará nas formulações horkheimerianas posteriores, que reconhece que o mesmo anseio (*Sehnsucht*) que visa a paz e a justiça pode, por deformação, produzir o seu contrário, sobretudo quando é capturado por fantasias de grandeza, por ilusões reconciliadoras ou por promessas de sentido que encobrem a realidade da dominação:

[Walter] Assim como o enorme esforço de forças que a civilização hoje exige dos seres humanos nasceu, como uma ironia horrenda, de sua inclinação à comodidade, assim também a guerra, em toda a natureza, é na verdade apenas a consequência de um anseio (*Sehnsucht*) por paz. [...] O espírito abre nossos olhos, pois os fins da terra

⁵⁶ Ibidem, p. 20.

lhe são repugnantes. Vemos que é paz o que buscamos, que apenas o próprio peso, aquilo que há de ruim em nós, torna necessária a guerra, que devemos libertar-nos de guerra e culpa. [...] O positivo, o existente, é sempre ruim; mas sua constituição é o único ponto de apoio de que nossos sentidos podem servir-se para pressentir nele o espiritual, que não podemos agarrar e que constitui sua beleza maior ou menor. Se o mundo dos corpos não existisse, a medida da beleza seria plena; mas, para nós, haveria apenas um grande nada – Nirvana. Aqui está o motivo por que, diante de coisas belas, nunca podemos estar plenamente satisfeitos; por que sempre sobra ainda um ansiar (*Sehnen*) indeterminado e doloroso, que justamente por sua visão se torna consciente em nós. É um ansiar (*Sehnen*) pelo perfeito que a nós, humanos, enquanto ainda possuímos um corpo e tivermos de perceber por sentidos, não pode ser saciado. E por todas as nossas dores em busca de redenção nós mesmos carregamos a culpa, e não sei por que as pessoas se espantam e, com pena, balançam a cabeça quando se fala de nossa culpa⁵⁷.

Já se encontram aqui esboços nítidos de um motivo schopenhaueriano que, mais tarde, Horkheimer desenvolverá com maior rigor no horizonte da Teoria Crítica: a ideia de uma “culpa herdada” (*Erbschuld*) ligada ao sofrimento social, compreendida como marca de participação humana no mal do mundo. Sob esse prisma, a guerra aparece como consequência paradoxal de um impulso que, em sua origem, pretendia justamente superá-la, tornando-se o produto distorcido de um anseio (*Sehnsucht*) por paz. A agressividade é apresentada como deformação do desejo de reconciliação, da aspiração de suspender a tensão, interromper a injustiça e cessar a dor. Para o jovem Horkheimer, o que desencadearia essa inversão seria o “peso” e aquilo que há de “ruim em nós”, uma figura condensada de tudo o que aprisiona o sujeito ao ciclo do existente e ao princípio de individuação. Nela se articulam corpo, inércia, interesse e cegueira moral, mas também, de maneira decisiva, a adesão prática às próprias formas de dominação e sofrimento que se pretende negar. O texto amplia essa dialética ao ligar o anseio à experiência estética e ao limite do sensível, que funciona como ponto de apoio para pressentir algo espiritual que não se deixa apreender. Nos termos de Walter, diante do belo persiste um *Sehnen* (ansiar) “indeterminado e doloroso”, porque a beleza torna consciente a desproporção os limites e aquilo que é possível ser apreendido pela razão e limitações físicas humanas.

Para tornar mais inteligível essa lógica, e, com ela, o papel do princípio de individuação, é útil aproximá-la do motivo romântico da auto-restrição (*Selbstbeschränkung*). A ideia é que a tendência da *Sehnsucht* ao infinito não atua sozinha, existindo também uma força que a restringe e impõe limites, sem a qual o infinito e sequer a autoconsciência⁵⁸ seriam

⁵⁷ Ibidem, p. 21-22.

⁵⁸ Esse movimento é destacado na *Doutrina da ciência* (1794-1795), de Fichte, quando o filósofo diz que o mundo objetivo e a própria possibilidade de haver objetos não resultam de uma contemplação neutra, mas dependem de uma raiz prática, isto é, do esforço e aspiração do eu. Sem esse dinamismo originário, não haveria sequer o campo no qual algo pudesse aparecer como objeto para a consciência. Sob esse prisma, antes de conhecer, o “eu” tende, projeta e se empenha, sendo esse movimento que, para Fichte, constitui o horizonte da experiência e estrutura a relação com o mundo (Heleno, *Fichte e o destino do homem*, 2020).

apreensíveis. Em outros termos, para que o “puro” e o ilimitado possam aparecer de algum modo para nós, eles precisam se delimitar, assumir figura e forma. Contudo, essa solução seria estruturalmente instável, pois todo limite contradiz a infinitude que pretende tornar “visível” e, por isso, o movimento não poderia se deter na fronteira que ele mesmo instituiu. Ele precisaria ultrapassá-la, estabelecer uma nova delimitação e ultrapassá-la novamente, num processo indefinido de aproximação⁵⁹. É nesse ponto que a ligação com *Streben* se torna nítida, pois, se o limite é a condição de possibilidade de qualquer figura do infinito, então o *Streben* é a categoria nomeia o vetor que o ultrapassa e impede que a figura se torne absoluta e seja tomada como realização plena do ilimitado. Por isso Frank contrapõe, de um lado, a tendência de fixar e fechar uma totalidade, dando ao movimento um ponto de repouso formal, e, de outro, a tendência essencialmente inversa: o *Streben* “para além de todos os limites”, em direção ao ilimitado. O encaixe fichteano reforçaria esse modelo ao mostrar que o sentimento do ansiar (*Gefühl des Sehns*) quer ir além, mas esse “além” só seria significativo porque há previamente limitação. A consciência humana estaria, então, amarrada à restrição e à oposição, vividas como constrangimento e como um “não-poder”, sendo o *Streben* a força que se dispõe a ultrapassá-la⁶⁰.

Assim, distinguem-se dois registros complementares. De um lado, a *Sehnsucht* como face vivida e afetiva do impulso para o infinito, experimentada como carência, inquietação e inconformismo diante do existente. De outro, o *Streben* como a estrutura dinâmica que realiza esse “além” por meio de sucessivas ultrapassagens de limites, um movimento que só se mantém porque encontra resistência, contrariedade e forma, e que, justamente por isso, não se deixa converter em repouso reconciliado.

Essa articulação aparece de maneira exemplar na metáfora horkheimeriana juvenil do “peso”, presente na mesma carta de Walter a Luise. Ao dizer que o “aspirar em direção à altura” (*der Höhe zustreben*), elevar-se espiritualmente, aproximar-se da verdade e da paz, exige perder peso e escapar das limitações da individuação, Walter daria forma imaginativa a essa tensão entre finitude e infinito. Ele recorre a dois animais como símbolos: (i) o boi, expressando aquilo que é pesado e preso ao chão e (ii) a cotovia, como a imagem do que é leve e capaz de voar. Para a personagem, “seria ainda melhor se [a cotovia] não pesasse absolutamente nada, pois

⁵⁹ Frank (1997, p. 940) descreve esse ir-e-vir como um modelo estrutural que ele associa à ironia romântica, precisamente porque configura um “espírito dividido”: autolimitação e, simultaneamente, autocriação e autodestruição. Sem limite não haveria forma, mas todo limite seria inadequado ao infinito e, portanto, deveria ser negado e refeito, incessantemente.

⁶⁰ Frank, Manfred. *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, p. 941-944.

então não teria necessariamente de voar”⁶¹ – isto é, não precisaria de esforço, técnica e mediação corporal para não cair. O mesmo corpo que torna possível a experiência da elevação é também aquilo que impede qualquer redenção plena, já que mesmo a leveza seria ainda uma condição dentro do mundo físico. Horkheimer explora, assim, a ideia de que a “redenção verdadeira” seria um estado em que já não haveria dependência do aparato corporal, como se a liberdade última estivesse “para além” da corporalidade. Trata-se de uma dialética precisa, no qual o corpo aparece simultaneamente como *prisão* e como *ponte*, pois limita a redenção, mas também se configura como único meio por meio do qual a beleza, a elevação e o infinito podem se manifestar na experiência humana⁶².

Essa concepção aparece, também, na novela *Eva*, em um diálogo da personagem com o pintor Michael Streit:

[Streit] O mundo nós o vemos como uma fonte vertical. Como só podemos ver o lado de fora, notamos apenas água que cai, que continuamente quer descer para a bacia; e o todo nos parece uma vontade para baixo, para a posse, para o gozo e para o alimento, para coisas baixas e feias. Mas, assim como a fonte, na verdade, só se torna possível por uma força interna que impulsiona para cima, assim como suas gotas cadentes só podem chegar à nossa consciência porque um jato forte obriga a água a subir, assim também o mundo não é o que parece: não é um despencar, um puxar para o chão, uma cobiça da terra, e sim o contrário – um aspirar à redenção (*ein Erlösungsstreben*). Pois como poderia nosso corpo, sempre pesado, desejar a terra e o terreno, adoecer, nos atormentar e por fim voltar ao pó, se o objetivo profundo e verdadeiro da vida não lhe fosse estranho e oposto?⁶³

No mesmo sentido, a ideia de “ir para o alto” surge como metáfora de elevação espiritual, ética e cognitiva, e desloca o significado da dor corporal, inclusive a do nascimento, para o centro de um conflito constitutivo. A dor não seria apenas um dado fisiológico, mas funcionaria como índice sensível de que a vida não se ajusta sem fricção às “leis nocivas” do mundo, à sua gravidade moral voltada para a posse, o gozo, a utilidade e a autoconservação. Por isso, nascer e aspirar aparecem como experiências de ruptura, implicando uma espécie de violência contra a inércia, contra a “comodidade” do chão, como se a vida verdadeira carregasse um *impulso anti-gravitacional* que resiste ao rebaixamento do humano ao movimento descendente do conformismo. É precisamente essa intuição que a imagem do chafariz condensa: o mundo, visto “por fora”, aparece apenas como queda, como a água que desce continuamente para o chão, impondo-se à consciência como necessidade, repetição e cobiça da terra. Contudo, essa queda só se torna visível porque houve antes um jato que impeliu a água para cima, fazendo com que o aparente “querer para baixo” não seja, assim, um princípio

⁶¹ Horkheimer, Max. *Aus der Pubertät*, p. 22.

⁶² Idem.

⁶³ Ibidem, p. 68-69.

último, mas apenas um efeito. Ou seja, a verdade do movimento não se esgotaria no despencar, pois nele se insinua um impulso ascendente que permanece oculto ou inapreensível ao indivíduo, mas sem o qual nada se elevaria.

Por isso, o mundo não seria pura gravitação, e sim o contrário: um anseio de redenção (*Erlösungsstreben*), uma tendência que atravessa a vida e que, embora reiteradamente frustrada pelas forças sociais e naturais que puxam para baixo, não se deixa reduzir à lógica da posse, do chão e do rebaixamento. Nesse ponto, o corpo se torna o lugar privilegiado do descompasso. Ao adoecer, atormentar-se e, por fim, retornar ao pó, ele denuncia que a finalidade mais profunda da vida lhe é estranha e oposta, como se o organismo, preso à gravidade, testemunhasse negativamente um “além” que ele não consegue realizar. A aproximação com Schopenhauer é decisiva porque, também para ele, o corpo aparece como lugar em que a vida se revela como contradição: ele é, ao mesmo tempo, prisão do querer e índice sensível de que essa lógica não coincide com a satisfação desejada. Contudo, enquanto em Schopenhauer a redenção é pensada como negação da vontade, para Horkheimer ela aparece sobretudo como anseio (*Sehnsucht/Streben*): uma aspiração ainda indeterminada, que resiste à gravidade moral do mundo e, justamente por isso, torna possível a própria recusa.

Isso também se manifesta no anseio pela felicidade (*Streben nach Glück*), que surge nos escritos juvenis como uma expressão estruturalmente ambivalente. Por um lado, ele pode aparecer como impulso elevado, ligado à verdade e à elevação ética, como se a felicidade indicasse um horizonte de vida mais justa e reconciliada. Por outro, pode degradar-se em recaída na dinâmica do desejo e do querer individual, tornando-se busca de satisfação imediata, centrada na autoconservação e na repetição da carência. É justamente para sustentar essa diferença interna e, ao mesmo tempo, mostrar como verdade e felicidade se implicam, que o diálogo com Streit formula uma equivalência decisiva:

[Streit] Buscar a verdade é o grande anseio (*Sehnsucht*) do ser humano, ela é sua aspiração (*Streben*) por felicidade, o alto propósito que o eleva acima de formigas e abelhas. O que seríamos nós, afinal, senão animais? E ser artista significa dedicar a vida ao cumprimento daquela exigência ardente de verdade e à tarefa de representá-la⁶⁴.

Para a personagem, a felicidade só seria “alta” quando deixa de ser posse e se converte em exigência de verdade. O que caracteriza Streit seria um movimento de “subida”, um tender a um ponto de vista mais alto contra a banalidade burguesa, em estreita ligação com a arte como

⁶⁴ Ibidem, p. 56.

acesso privilegiado a uma verdade não utilitária⁶⁵. Nessa chave, *Streben* aparece como um impulso de elevação que precisaria ser purificado do querer imediato. Buscar a felicidade significaria, então, abandonar falhas, superar imperfeições e libertar-se de preocupações e sofrimentos terrenos, o que exige a “coragem para esquecer todo hábito, pensar e agir por conta própria”⁶⁶. A felicidade genuína não seria algo a possuir, mas uma capacidade a conquistar, dependendo de coragem e disciplina interior, como uma transformação da disposição humana diante das coisas, de modo que o “peso” do sensível já não governe o espírito⁶⁷.

É precisamente nesse pano de fundo, em que *Sehnsucht* e *Streben* expressam uma tensão entre peso, limite e ultrapassagem, que se pode situar um ponto decisivo da tradição romântica e de sua afinidade com as elaborações mais maduras de Horkheimer: a questão da vocação humana (*die Bestimmung des Menschen*). Atrelada a essas categorias, ela pergunta pelo que o ser humano “deve” ou “pode” se tornar, isto é, como orientar o impulso para além do dado sem convertê-lo em mera fuga do mundo. Segundo Beiser, a resposta romântica é relativamente direta: “o bem supremo, e a fonte de tudo que é útil”, escreve Schlegel, é a *Bildung*, entendida como formação, um percurso de aculturação e autorrealização no qual as capacidades humanas se explicitam e se organizam⁶⁸. Por isso, o ideal romântico da *Bildung* seria intrinsecamente ético, pois rejeita o desenvolvimento das potências de alguém às custas dos outros e insiste, antes, na formação de um todo integrado, harmonioso e equilibrado. Nesse horizonte, duas características se destacam: (i) a centralidade da liberdade individual, pela qual o “eu” não se realiza por mera obediência a normas, mas por escolhas e decisões singulares; e (ii) o amor como princípio nuclear da ética, isto é, como vínculo que faz a mediação entre “eu” e “outro”, associado diretamente ao anseio (*Sehnsucht*) por sentido, reconciliação e unidade.

⁶⁵ O tema romântico do gênio aparece nos escritos horkheimerianos juvenis, em especial na novela *Eva* com a figura de M. Streit. A personagem funciona como uma figura do gênio em sentido marcadamente schopenhaueriano, reivindicando a pureza da arte e sua afinidade com a verdade. Nesse registro, a arte aparece como suspensão provisória da vontade, abrindo um intervalo em que o sujeito se aproxima do “intelecto puro” e do “sujeito do conhecimento” desvinculado do querer, tal como o Livro III d’*O mundo como vontade e representação* descreve a experiência estética. A cena também condensa a ambivalência típica do gênio, que possui a tendência natural à elevação, mas também as recaídas e oscilações afetivas, como a melancolia, o que reforça a ideia de que a salvação estética seria sempre frágil. Ao mesmo tempo, Horkheimer esboça uma reflexão própria ao sugerir, pelas falas de Streit, que “afundar ou ascender” dependeria do próprio indivíduo, insinuando uma democratização da disposição genial via autoeducação, o que tensiona o aristocratismo schopenhaueriano – ainda que a dinâmica narrativa volte a sublinhar, pela via de Schopenhauer, o peso do caráter e o retorno da vontade (Zanghi, 2023, p. 37).

⁶⁶ Horkheimer, Max. *Aus der Pubertät*, p. 58-59.

⁶⁷ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 34.

⁶⁸ Beiser, Frederick. *The Romantic Imperative: the concept of Early German Romanticism*, p. 26.

Somente assim o indivíduo voltaria a se reconhecer na natureza e nos outros, recuperando algum grau de pertencimento^{69 70}.

Beiser observa que, para os primeiros românticos, a *Bildung* não é apenas um projeto cultural, mas exigia uma relação com a religião (ou com o *modo de pensar teológico*), compreendida em chave não dogmática. O ponto decisivo, aqui, é que o religioso é deslocado do registro da doutrina e da autoridade positiva para o registro da experiência, como “o sentido e o gosto pelo infinito”, uma experiência imediata, um sentimento e uma intuição direta da infinitude do universo⁷¹. Trata-se da expressão daquela impressão profunda exercida pelo todo sobre nós, o assombro diante da imensidão, a devoção diante do sublime. Uma concepção em que a natureza é descrita como um ser vivo dotado de alma e em que a experiência religiosa pode ser pensada como um “silencioso desaparecimento” da individualidade no incomensurável, como uma conexão amorosa com o universo⁷². Esse deslocamento ilumina elementos da trajetória de Horkheimer porque, sobretudo a partir dos anos 1940, seu recurso ao teológico também não irá visar reabilitar doutrinas, mas preservar um conteúdo ético-negativo capaz de resistir à razão instrumental. Sua teologia negativa tardia irá retomar a figura do “infinito” como horizonte não apropriável, como um limite crítico que motiva a superação do egoísmo e impede a reconciliação com o existente.

Algo dessa orientação já é pressentido, ainda de modo difuso, nos motivos juvenis de redenção e na crítica ao “peso” do mundo. As cartas e novelas podem ser lidas como uma busca que oscila entre dois polos: ora uma saída contemplativa, estética e intelectual, ora um gesto ascético-prático de renúncia, disciplina e recuo diante das finalidades imediatas. Como observa Zanghi, trata-se de uma constelação em que se combinam, de um lado, um caminho de conhecimento e clareza acerca da estrutura do sofrimento e, de outro, um caminho ascético que tenta interromper o apego ao querer e às promessas de felicidade fácil. Essa dupla via, porém, não se estabiliza nos escritos juvenis, e é precisamente essa instabilidade que revelaria a peculiaridade do anseio (*Sehnsucht*) horkheimeriano nesse momento. Isto é, Horkheimer encontra em Schopenhauer uma gramática poderosa para nomear a dor, a fratura entre ideal e

⁶⁹ Ibidem, p. 104.

⁷⁰ Acreditamos que o motivo romântico da *Bildung* possui correspondências com o diagnóstico crítico da crise da formação do indivíduo na modernidade, elaborada por Horkheimer a partir dos anos de 1940. Veremos como, nesse período, ele descreve a clivagem entre a razão subjetiva e uma razão objetiva, deslocando a questão formativa para o problema de como preservar o momento objetivo da razão (ideias de justiça, verdade, bem, não-redutíveis a preferências) e o momento subjetivo (a agência concreta do indivíduo), em uma sociedade que tende a administrá-los e a esvaziá-los. Nesse sentido, o “formar-se” irá significar tornar-se capaz de crítica, de autocorreção, de compaixão e de solidariedade, justamente onde a cultura e as instituições empurram para a adaptação conformista.

⁷¹ Safranski, Rüdiger. *Romanticism: A German Affair*, p. 86.

⁷² Ibidem, p. 90.

realidade e a crítica ao otimismo, mas essa mesma gramática parece não lhe oferecer a forma de redenção que ele pressente como genuinamente emancipatória. A filosofia schopenhaueriana aprofunda o diagnóstico e torna a negatividade mais lúcida, mas tende a orientar a “saída” para uma solução que, aos olhos do jovem Horkheimer, corre o risco de permanecer aquém da exigência ética implicada na própria *Sehnsucht*: de pertencimento, sentido e sentir-se em casa *no mundo*, e não fora dele.

Por isso, o filósofo já ensaia, desde cedo, a crítica da redenção entendida apenas como fuga, como recuo que preserva o eu ao preço de abandonar o mundo. Podemos dizer que, nesse período, o próprio anseio (*Sehnsucht*) horkheimeriano permanece não “apaziguado”, porque, ao mesmo tempo em que reconhece a verdade do sofrimento e a insuficiência das promessas fáceis, ele aspira uma saída que mantenha aberta a possibilidade de responsabilidade e de transformação⁷³. Trata-se da passagem, ainda incipiente, mas insistente, do sofrimento individual à exigência ética, em que a dor deixa de ser apenas vivência íntima e começa a exigir resposta em termos de compaixão, solidariedade e responsabilidade social.

O relato de uma época e de uma geração por meio dessa inclinação ao íntimo dilaceramento permite compreender plenamente os desdobramentos posteriores da obra horkheimeriana. Esse sofrimento, com efeito, conduzirá a uma reflexão sobre o existente, sobre o humano e sobre a história. A dor, na forma da recusa da ordem dominante, implica inevitavelmente a impossibilidade de uma inserção acrítica no mundo. Da crise à crítica, portanto, do padecer ao agir, por meio de uma evolução da própria postura no mundo⁷⁴.

Nesse sentido, Horkheimer não irá abandonar suas inquietações românticas, mas ressignifica-las. Aquilo que, na juventude, se exprime sobretudo como dilaceramento íntimo, desejo de leveza e aspiração à redenção vai sendo progressivamente deslocado, a partir dos anos 1930, pela gramática do materialismo histórico e pela reelaboração crítica do pessimismo schopenhaueriano. Com isso, a *falta* e o *sofrimento* deixam de aparecer primariamente como destino existencial e passam a ser compreendidos como efeitos histórico-sociais: produtos de formas específicas de organização do trabalho, de dominação e de racionalização da vida. Nessa passagem, o protesto moral contra o sofrimento adquire contornos mais definidos, aproximando-se de uma leitura socialista da injustiça e, mais tarde, do horizonte do proletariado como possível sujeito histórico⁷⁵. Como veremos nos próximos tópicos, é justamente esse processo de deslocamento que permitirá compreender a continuidade interna entre os escritos

⁷³ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 28-29.

⁷⁴ Miggiano, Patrizia. *Influenze schopenhaueriane nella Sehnsucht del giovane Horkheimer*, p. 98.

⁷⁵ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 89-90.

juvenis e a obra madura. O que se transforma não é o impulso fundamental de recusa à legitimação do sofrimento, mas suas mediações e seu vocabulário, preservando o anseio (*Sehnsucht*) e abrindo caminho para que a crítica deixe de ser apenas interior e se torne, cada vez mais, crítica da sociedade.

2.2. O problema das visões de mundo otimistas nos ensaios dos anos de 1930

*A verdade possui esta força, embora ela não
apenas renuncie a todo consolo ideológico,
mas esteja empenhada em destruí-lo*
(Horkheimer, 1934)⁷⁶

Ao ingressar nos ensaios dos anos 1930, pretendemos analisar como Horkheimer enfrenta o problema daquilo que podemos caracterizar, nos termos próprios do autor, como *visões de mundo otimistas*: as filosofias que, segundo sua leitura, transfiguram as contradições da realidade sob a aparência de harmonia, progresso inevitável ou reconciliação já inscrita no real, convertendo a negatividade em consolo e, com isso, desarmando o impulso crítico. Nessa medida, tais perspectivas tenderiam a neutralizar a *Sehnsucht* e a bloquear a passagem do mal-estar e da inquietação diante do sofrimento para a denúncia efetiva de suas condições sociais e históricas. Nosso objetivo, portanto, não é decidir se essas filosofias são de fato otimistas ou não, mas sim reconstruir a argumentação de Horkheimer e compreender por que, e com quais consequências teórico-práticas, ele as caracteriza dessa maneira.

Retomamos, então, aquilo chamamos de *experiência da negatividade*, isto é, o desconforto e a inquietação que irrompem quando os sujeitos se deparam com um mundo desprovido de sentido, tanto para a existência individual quanto para a organização das relações sociais. Em Horkheimer, a forma como se interpreta essa negatividade é decisiva, pois determina a visão de mundo adotada e, a partir disso, orienta posicionamentos éticos e práticas sociais. Trata-se de um movimento que reflete a necessidade humana de interpretar o sofrimento e buscar justificativas para suportar o peso da existência, podendo tomar dois caminhos principais. De um lado, pode assumir um caráter legitimador da ordem existente ao considerar o sofrimento como parte de um desígnio superior, natural ou necessário, apagando as contradições do real, paralisando a crítica e ceifando o anseio por uma dinâmica menos pior. Por outro lado, essa busca pode levar ao reconhecimento da não-identidade entre pensamento e realidade, à consciência de que o mundo não é como deveria ser e que o sofrimento não tem

⁷⁶ Horkheimer, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 135.

justificativa racional ou moral satisfatória. Nessa perspectiva, a dor humana é vista como expressão de contradições sociais, e a interpretação não busca consolar, mas denunciar e superar as formas de vida que produzem um sofrimento evitável. É nesse ponto que Horkheimer passará a trabalhar com o problema da primeira via, as visões de mundo otimistas.

No ensaio *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea* (1934), Horkheimer analisa o otimismo do sujeito moderno que, ao dissolver as antigas superstições e libertar-se da tutela medieval, passa a depositar na razão individual a crença no progresso e no bem-estar geral⁷⁷. Essa expectativa, profundamente ligada ao projeto iluminista, apoiava-se na ideia de que o uso autônomo e irrestrito da racionalidade conduziria, necessariamente, à emancipação e ao aperfeiçoamento da humanidade. No entanto, já nesse momento de sua reflexão, Horkheimer indica que um dos preços do otimismo seria o sacrifício das “perguntas últimas” sobre o sentido da existência, da justiça e da redenção – questões que passam a ser rebaixadas à condição de resíduos metafísicos supérfluos, vistos como obstáculos à eficácia e ao progresso. Nesse movimento, o futuro deixa de ser concebido como abertura ao indeterminado ou ao transcendente e passa a ser pensado como algo já inscrito na própria dinâmica histórica e social, como se o simples desenrolar da razão e do progresso garantisse, por si só, um desfecho reconciliado.

Imbuído de uma fé cega na racionalidade triunfante, o sujeito moderno tende a ignorar as novas formas de ilusão e reificação que permeiam a realidade social. O confronto com a barbárie material, o acaso econômico, a dominação, a violência e a miséria, ao invés de promover a consciência crítica, é instrumentalizado com vistas à manutenção do projeto iluminista. Existindo um descompasso entre *promessa e realidade*, a busca por sentido ressurgue sob formas seculares ou até mesmo sob roupagens irracionalistas, reafirmando a antiga necessidade e anseio de reconciliação com o mundo⁷⁸. Nesse quadro de fragmentação, evidencia-se a tensão constitutiva da subjetividade moderna que, ao mesmo tempo em que se emancipa das antigas tutelas medievais, encontra-se diante da exigência de construir, por si mesma, uma orientação moral num mundo desprovido de garantias metafísicas ou laços éticos compartilhados.

É nesse contexto que, para Horkheimer, a “filosofia burguesa”⁷⁹ emerge como uma tentativa histórica de preencher o vazio de sentido deixado pelo declínio das metafísicas

⁷⁷ Ibidem, p. 101.

⁷⁸ Horkheimer, Max, *Materialismo e Moral*, p. 60.

⁷⁹ A expressão “filosofia burguesa”, em Horkheimer, refere-se às formas de pensamento filosófico que, a partir da modernidade, passaram a refletir e reforçar as estruturas sociais da sociedade capitalista. Trata-se de uma filosofia

tradicionais. Ao formular preceitos morais que se apresentam como racionalmente fundamentados, tais filosofias acabam por transfigurar as contradições históricas em necessidades supostamente naturais, neutralizando o sofrimento efetivamente vivido por meio da aceitação de dogmas tidos como absolutos e eternos. Essa tese também é expressa no ensaio *Sobre o problema da verdade* (1935), no qual Horkheimer explicita a função compensatória da metafísica positiva (ou, do otimismo) diante da impotência prática:

[...] na medida em que for considerada impossível a modificação das relações básicas pela prática, nasce a necessidade de atribuir-lhes um sentido unicamente através da fé. A convicção de que uma constelação restritiva e dolorosa é invariável em sua essência desafia o pensamento a interpretá-la profundamente, a fim de que ele possa resignar-se a ela sem se desesperar. A morte como fim inevitável sempre constituiu a base da ilusão religiosa e metafísica. Um pressuposto da necessidade metafísica que permeia a história desta época [moderna, capitalista liberal] é que o mecanismo interior desta sociedade que produz insegurança e pressão permanente não penetra na clara consciência; ele não é aceito como objeto de uma prática modificadora, mas como um elemento necessário e eterno⁸⁰.

Esse diagnóstico revela traços fundamentais daquilo que Horkheimer denomina como visão de mundo otimista, cuja crítica pode ser sistematizada em três eixos principais:

(i) A postulação de entidades atemporais e absolutas, como Deus, o Bem, a Razão, o Espírito ou o Ser, concebidas como fundamentos normativos transcendentais, capazes de orientar a *práxis* independentemente das mediações e contradições históricas. (ii) A tendência à totalização filosófica, especialmente aquelas pautadas por verdades supostamente eternas e a-históricas que subordinam o devir histórico a fins teleológicos previamente estabelecidos, eliminando a contingência e a negatividade do real. Por fim, (iii) a crítica de Horkheimer incide sobre a da lógica de identidade entre sujeito e objeto que permeia essas filosofias. Em sua perspectiva, a ideia de que o pensamento pode coincidir com o ser, e o sujeito com o objeto, acaba por suprimir a contradição e a não-identidade como traços essenciais da experiência concreta⁸¹.

O filósofo alterna os adjetivos atribuídos às filosofias que, em tese, se encaixariam nessas características, enquadrando-as como: “metafísicas”, “ideológicas”, “idealistas” e “otimistas”. Para exemplificar essa caracterização, destacaremos, ainda que sem a pretensão de esgotá-los, breves aspectos da crítica horkheimeriana às filosofias de Descartes, Kant e Hegel, como também à Teoria Tradicional, à *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) e à religião. O objetivo é explicitar de que modo, em todos esses casos, Horkheimer identifica um mesmo

que, embora frequentemente se apresente como universal e racional, acaba por transfigurar e naturalizar a ordem existente, separando teoria e prática, razão e história, sujeito e sociedade.

⁸⁰ Horkheimer, Max. *Sobre o problema da verdade*, p. 144.

⁸¹ Abromeit, John. *Max Horkheimer and the foundations of Frankfurt School*, p. 229.

efeito transfigurador: a tendência de reinterpretar o sofrimento e as contradições históricas como se fossem expressão necessária de uma ordem racional ou de um sentido último já garantido.

Primeiramente, o filósofo frankfurtiano identifica em Descartes o momento inaugural de uma cisão fundamental entre o sujeito e o mundo objetivo, uma dualidade ontológica na qual a razão é concebida como faculdade formal, autônoma e universalmente válida, capaz de apreender, ordenar e dominar a totalidade do real por meio de proposições logicamente coerentes. Para Horkheimer, essa perspectiva resultaria numa visão rígida e estática da realidade, concebida como algo objetivo, ordenado e plenamente acessível ao pensamento conceitual. O mundo aparece como totalmente inteligível para uma razão “pura”, abstrata e descontextualizada, consolidando uma concepção formalista e reificada do pensamento. O filósofo também observa que o empirismo moderno, embora tenha se oposto ao racionalismo, compartilharia com ele um erro estrutural. Ao rejeitar a noção de verdades eternas e enfatizar a experiência sensível como fonte exclusiva do conhecimento, o empirismo reduziria a experiência a um conjunto de percepções fragmentadas, isoladas no indivíduo, como se os sentidos operassem de maneira autônoma, à margem das mediações históricas e sociais. Assim, mesmo ao criticar a ideia de uma razão apartada da materialidade, Horkheimer acredita que o empirismo preservaria a crença em uma essência humana fixa, composta por unidades conscientes isoladas, as chamadas *cogitationes*, cuja relação com o mundo permaneceria igualmente abstrata e desistoricizada⁸².

Sob a perspectiva horkheimeriana, por trás dessas concepções pretensamente neutras, escondia-se o interesse da burguesia em consolidar seu poder por meio de uma forma de racionalidade apta a legitimar sua posição dominante. A figura de um “eu” autônomo, imutável e isolado do mundo expressaria, então, a autopercepção do sujeito burguês moderno, que se via como separado da instabilidade social e imune à insegurança econômica⁸³. Percebemos como a inquietação de Horkheimer em relação ao racionalismo e ao empirismo moderno decorre do fato de essas correntes expressarem características de uma visão de mundo otimista, fundada na *identidade entre sujeito e objeto*. Nesse movimento, tais perspectivas passam a transfigurar as contradições históricas e o sofrimento persistente no real, substituindo a tensão existencial por uma promessa de reconciliação que, no fundo, apenas legitimaria a ordem vigente. É nesse contexto que o filósofo caracteriza o pensamento cartesiano como a “metafísica de Descartes”,

⁸² Horkheimer, Max. *Sobre a discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 96.

⁸³ Horkheimer, Max. *Sobre o problema da verdade*, p. 140.

como “a ilusão correspondente à situação do indivíduo burguês”, cuja autonomia formal encobriria a alienação material e social a que está submetido⁸⁴.

Em relação a Kant, embora Horkheimer reconheça a imensa relevância crítica de seu projeto filosófico, ele também identifica, nessa tradição, certos traços característicos de um otimismo filosófico⁸⁵. Segundo sua leitura, a teoria do conhecimento kantiana também encapsularia a razão em uma estrutura formal e autônoma, descolada das mediações sociais, históricas e materiais que efetivamente condicionam o saber humano. Ao definir os limites do conhecimento com base em uma razão isolada, Kant teria ignorado as determinações concretas que moldam a experiência e a subjetividade. De acordo com Horkheimer, o idealismo kantiano refletiria, assim, as condições do século XVIII, marcadas pela ascensão da burguesia e pela consolidação do mercado como princípio organizador da vida social. Nesse quadro, a acumulação de riqueza passa a influenciar as noções de felicidade, moralidade e até mesmo de divindade, ao mesmo tempo em que a economia capitalista, longe de constituir um sistema verdadeiramente racional, revela-se desordenada e movida por interesses particulares incompatíveis com o bem comum⁸⁶.

Horkheimer vê esse descompasso entre os ideais iluministas e a realidade social manifestar-se de modo exemplar na filosofia moral kantiana. O imperativo categórico, embora formule a exigência de uma moralidade universal e desinteressada, tenderia a ocultar as determinações concretas que incidem sobre o agir do sujeito. Ao separar o dever das condições materiais e sociais da existência, essa ética acabaria por aprofundar a cisão entre o ideal normativo e as possibilidades reais da ação humana⁸⁷. Ou seja, essa configuração expressaria uma racionalidade moral internamente cindida, que se firma sob um conjunto de princípios universais e abstratos voltados ao bem, mas que são aplicados em uma ordem social atravessada pela desigualdade, pela competição e pelo primado do interesse individual. Nessa leitura, a moral kantiana revelaria seu limite justamente por desconsiderar as contradições estruturais da sociedade capitalista, funcionando, em última instância, como um elemento de estabilização simbólica dessa ordem. Ao sustentar a ideia de uma possível harmonia entre razão, moralidade

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ A filosofia de Kant ocupa um lugar forte no pensamento de Horkheimer. O autor reconhece na *Crítica da razão pura* (1781) um marco fundamental na superação da aceitação dogmática da realidade, ao estabelecer a crítica como instrumento de desvelamento dos limites e das contradições do conhecimento. Esse gesto kantiano, ao recusar tanto o empirismo ingênuo quanto o racionalismo metafísico, teria inaugurado uma racionalidade reflexiva que inspira os primeiros esforços da Teoria Crítica em buscar fundamentos não dogmáticos para o conhecimento e para a transformação social. Ainda, na filosofia tardia de Horkheimer, o legado kantiano permanece decisivo, sobretudo na consciência dos limites da razão humana e do impedimento kantiano em relação ao Absoluto, fornecendo uma das bases para a preservação do anseio pelo “inteiramente Outro”.

⁸⁶ Horkheimer, Max. *Sobre a discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 97.

⁸⁷ Horkheimer, Max. *Materialismo e Moral*, p. 62.

e realidade, ela reforçaria aquele otimismo filosófico que Horkheimer busca criticar, no qual se pressupõe que o simples apelo à razão seria suficiente para reconciliar os conflitos sociais.

Na perspectiva horkheimeriana, o filósofo que mais consistentemente tentou resolver a cisão entre ideal e realidade teria sido Hegel, por meio da formulação dialética. Em sua filosofia, a compreensão da sociabilidade desloca-se do interior da consciência individual para a análise das formas históricas e institucionais que moldam a experiência humana. O idealismo, sob a visão hegeliana, romperia os limites da autorreflexão subjetiva ao se abrir à investigação das estruturas coletivas, redefinindo a noção de autonomia individual a partir das condições sociais concretas e interdependentes que moldam os sujeitos e a totalidade histórica⁸⁸. Em Hegel, a verdade adquire um caráter histórico-objetivo, realizando-se no interior da história, por meio das contradições imanentes da vida social – perspectiva que, como veremos, será fundamental para a Teoria Crítica horkheimeriana⁸⁹.

Entretanto, Horkheimer também identifica os limites dessa concepção. Ao conceber o conhecimento como expressão do autoconhecimento do Espírito absoluto, Hegel teria reintroduzido a identidade entre sujeito e objeto, dissolvendo a tensão crítica e a negatividade que a dialética deveria preservar. As mediações históricas e sociais passam a ser tratadas como etapas transitórias, destinadas à superação no curso necessário da autorrealização da razão e, assim, embora reconheça a historicidade do sujeito e os conflitos sociais, sua filosofia acabaria por integrar o sofrimento, a miséria e até a morte como momentos necessários de um processo supostamente racional e redentor⁹⁰. Ao absolutizar seu sistema como expressão última da verdade, Hegel teria submetido a realidade social a um sentido metafísico reconciliador, conferindo à ordem existente um *status* de necessidade ontológica. Sob esse prisma, Horkheimer acredita que seu pensamento, embora metodologicamente dinâmico, transfiguraria o sofrimento em elemento funcional na realização do Espírito, favorecendo uma forma de otimismo filosófico em que o indivíduo é levado a aceitar sua condição miserável como parte de um desígnio racional mais amplo.

Já ao longo do século XIX, com o declínio do prestígio do sistema hegeliano, Horkheimer observa que a sociedade alemã passa a ser marcada por um individualismo crescente e por uma confiança inabalável no progresso⁹¹. O indivíduo burguês passa a exaltar a liberdade formal, os avanços da ciência positiva, da técnica e da industrialização, e a história,

⁸⁸ Horkheimer, Max. *Sobre o problema da verdade*, p. 144-145.

⁸⁹ Ibidem, p. 146.

⁹⁰ Horkheimer, Max. *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*, p. 123.

⁹¹ Ibidem, p. 124.

antes concebida como realização racional do Espírito, cede lugar a uma visão positivista que rejeita a especulação filosófica em nome da observação empírica. Nesse processo, a sociologia se emancipa da filosofia e converte-se em ciência positiva, tratando a sociedade como um objeto dado, naturalizado e reificado, determinado exclusivamente por critérios de funcionalidade e eficácia prática.

Para Horkheimer, o afastamento da dialética hegeliana, longe de representar um avanço crítico, passa a configurar um retrocesso teórico, uma vez que a filosofia passa a ser reduzida a mera descrição de fatos, desprovida de qualquer impulso transformador, limitando-se à mera constatação do existente e abandonando a tarefa de questionar e transcender a realidade degradante.

By the 1840s, their stature [Fichte, Schelling and Hegel] began to decline, and by the 1850s they were generally regarded as intellectually bankrupt, as the flotsam and jetsam of a bygone age. These systems had strived to lead the sciences, to realize the ideal of a first philosophy, and to do so through *a priori* methods, whether that was rigorous reasoning from a first principle (Reinhold, Fichte), intellectual intuition and construction (Schelling) or the dialectic (Hegel). But these grand ambitions now seemed illusory in comparison to the empirical sciences, whose methods of observation and experiment appeared to be the only way to get solid and sure results⁹².

A observação e a experimentação começaram a ser vistas como os únicos meios capazes de proporcionar conhecimento sólido e seguro, impulsionando o declínio do idealismo especulativo e a ascensão do empirismo e do positivismo como paradigmas dominantes. Horkheimer destaca que a fecundidade do conhecimento científico deixa de ser imanente, isto é, deixa de ser orientada pelo progresso interno da teoria e pela reflexão crítica, para ser subordinada cada vez mais a critérios instrumentais⁹³. Dessa forma, se outrora a ciência carregava um potencial crítico e subversivo, capaz de romper com dogmas e questionar estruturas de poder, com o positivismo ela é progressivamente absorvida pelo aparato ideológico do capital. O valor do conhecimento passa a ser medido não por sua capacidade de compreender ou transformar a realidade, mas por sua utilidade imediata na expansão das forças produtivas e na reprodução das relações sociais dominantes.

É nesse cenário que, no célebre ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), marco fundamental da formulação crítica do Instituto, Horkheimer passa a examinar mais diretamente os limites da Teoria Tradicional. Esta, ao buscar a neutralidade e objetividade, partiria da crença de que o conhecimento científico poderia espelhar fielmente a realidade objetiva, restabelecendo, de forma renovada, uma identidade dogmática entre sujeito e objeto.

⁹² Beiser, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860–1900*, p. 19.

⁹³ Horkheimer, Max. *Observações sobre Ciência e Crise*, p. 7-8.

A ciência passa a ser concebida, aqui, como livre de valores, regida por métodos universais aplicáveis a qualquer contexto, desconsiderando as determinações históricas e sociais que atravessam a produção do saber. Como resultado, o conhecimento tende a se autonomizar em relação às contradições da vida social, contribuindo não para sua superação, mas para a naturalização e reificação do existente.

Essa crítica à pretensa neutralidade da ciência está diretamente ligada, em Horkheimer, à maneira como se compreende a natureza. Por isso, é importante destacar alguns elementos de sua concepção de natureza, sobretudo quando ele contrapõe a noção defendida pelo materialismo àquela sustentada pela Teoria Tradicional. De acordo com Chiarello, a concepção de natureza na Teoria Crítica pode ser definida nos seguintes termos:

[...] uma ordem de coisas autônoma em relação à esfera das ingerências humanas, vale dizer, tudo aquilo cujo desenrolar se subtrai à vontade dos homens, não se submetendo a seu controle racional. Nesse sentido, natureza não deixa de corresponder, é certo, à natureza extra-humana enquanto objeto das ciências físicas, mas sua conotação é bem mais ampla, pois tal como ocorre com as ciências naturais, também as ciências sociais encontrar-se-iam na contingência de conceber seus objetos como naturais, isto é, autonomizados da *práxis* social. [...] Essa noção de natureza recobre destarte os processos sociais reificados que, resultantes do cego atuar de forças antagônicas, não se põem de modo algum sob a dependência da livre atuação humana, aparecendo aos homens como acontecer essencialmente estranho⁹⁴.

Isso significa que, no modo de vida burguês, os processos sociais tornam-se reificados e passam a ser percebidos como natureza – e, portanto, como necessidade –, uma vez que resultam do agir cego de forças antagônicas que escapam à ação consciente dos indivíduos. Chiarello destaca que aquilo que a Teoria Tradicional concebe como natureza não seria a natureza verdadeira, “pois hoje estariam dadas, avalia Horkheimer, as condições para lutar contra ela mediante uma organização social consciente”⁹⁵. A postura empírica da Teoria Tradicional, que compreende a natureza como uma necessidade imutável, revela-se, assim, resignada e impotente, em contraste com o movimento que veremos na Teoria Crítica, que reconhece a natureza como uma construção histórica, passível de transformação pela ação humana, sem, contudo, negligenciar os condicionamentos sociais que a determinam.

A crítica à naturalização dos processos sociais e à pretensa neutralidade do conhecimento já aparece em seu ensaio anterior, *Observações sobre a ciência e crise* (1932), quando o filósofo alerta sobre as contradições internas da ciência moderna:

Atualmente, o laboratório de ciência representa um retrato da economia contraditória. Esta é altamente monopolística e mundialmente desorganizada e caótica, mais rica do que nunca e, ainda assim, incapaz de remediar a miséria. Também na ciência surge

⁹⁴ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 33.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 34.

uma dupla contradição. Em primeiro lugar, vale como princípio que cada um dos seus passos tem uma base de conhecimento, mas o passo mais importante, ou seja, a definição de sua tarefa, carece de fundamentação teórica, e parece entregue à arbitrariedade. Em segundo lugar, a ciência está empenhada no conhecimento das relações abrangentes, porém, é incapaz de compreender na sua vivência real a relação abrangente de que depende sua própria existência e a direção de seu trabalho, isto é, a sociedade⁹⁶.

Ao adotar exclusivamente o modelo analítico, a Teoria Tradicional fragmentaria a realidade por uma especialização extrema, com o saber dividido em áreas cada vez mais isoladas. Para Horkheimer, esse modelo certamente atendeu às exigências do mundo burguês por sua funcionalidade técnico-econômica, mas comprometeu a compreensão mais ampla da sociedade. O resultado são conceitos isolados, fetichizados e desconectados da *práxis* e da história⁹⁷. Ao evidenciar esse fetichismo conceitual, Horkheimer já destaca um princípio fundamental da Teoria Crítica: desmascarar ideias que se apresentam como naturais ou universais, mas que são, na verdade, construções históricas vinculadas a interesses sociais. Para ele, “todas as formas de conhecimento humano que escondem a verdadeira natureza da sociedade edificada sobre contradições são ideológicas”⁹⁸. Trata-se de uma forma de conhecimento, ao ignorar e transfigurar a negatividade, as mediações e as condições materiais e sociais da realidade, torna-se ideológico, acrítico e otimista, apenas servindo à reprodução da ordem vigente.

Norteadas fundamentalmente pelo princípio de não-contradição, ela [Teoria Tradicional] coaduna-se com o modelo analítico da ciência clássica, cujo método orienta-se para o ser e não para o devir. Ignorando determinações da totalidade social em que no entanto se insere, a Teoria Tradicional mostra-se não somente incapaz de compreender a sociedade em transformação; mais que isso, impedindo o descobrimento das causas reais da crise que acometem a sociedade capitalista, esse modelo de teoria apresenta um caráter ideológico⁹⁹.

Para Horkheimer, assim, a ciência, longe de ser desinteressada, estaria integrada ao sistema social e carregaria as marcas de suas contradições e interesses. Nos moldes do sistema

⁹⁶ Horkheimer, Max. *Observações sobre Ciência e Crise*, p. 11.

⁹⁷ Como observa Chiarello (2001), a crítica de Horkheimer ao pensamento reificado aproxima-se significativamente da análise desenvolvida por György Lukács em *História e Consciência de Classe* (1923), sobretudo na denúncia da limitação da razão formal diante da totalidade contraditória do processo social. Essa crítica, por sua vez, remonta à análise da ideologia em Marx e Engels, para quem categorias como “trabalho”, “valor” e “propriedade” são naturalizadas pela concepção dominante, embora tenham origem em formas históricas e relações sociais determinadas (*A ideologia alemã*, 1932 [1845–1846]). Nesse mesmo horizonte, Horkheimer também dialoga com o diagnóstico de Max Weber sobre a racionalização moderna, tal como formulado em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905): a predominância da racionalidade instrumental sobre a racionalidade substantiva teria conduzido ao desencantamento do mundo, à burocratização da vida social e ao empobrecimento da reflexão ética – elementos centrais para a crítica horkheimeriana ao positivismo e à função legitimadora da ciência na sociedade capitalista.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁹⁹ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 54.

econômico do capital, a forma de pensamento científico – que o filósofo identifica claramente no empirismo lógico – reforçaria a lógica tecnocrática e evita o questionamento sobre os fundamentos do sistema, refletindo a alienação social dos especialistas¹⁰⁰. O avanço da especialização científica na modernidade revelaria, para ele, não apenas progresso técnico, mas a fragmentação do conhecimento e a perda de uma visão integradora da realidade, antes oferecida pelo pensamento metafísico.

É nesse contexto de intensas transformações econômicas, sociais e culturais do século XIX que Horkheimer passa a identificar o surgimento de críticas cada vez mais incisivas à racionalidade científica. A transição do capitalismo liberal concorrencial para sua fase monopolista, marcada pela concentração do capital, agravamento das desigualdades e expansão da dominação técnico-burocrática, coincidiria com o enfraquecimento da crença iluminista na razão como instrumento de emancipação. O filósofo observa que, no entanto, a crítica à razão instrumental, longe de manter um horizonte progressista ou revolucionário, passa a ser capturada pelas próprias estruturas que pretendia contestar. Isto é, ao ser assimilada pela racionalidade administrada, a crítica teria se disfarçado em um reacionarismo disfarçado daquilo que ele chama de irracionalismo.

Horkheimer destaca, nesse momento histórico, a chamada *Lebensphilosophie* (filosofia da vida), que assume um papel ambíguo no debate ao redor da racionalidade científica. Corrente influente entre o final do século XIX e o início do XX, com representantes como Dilthey, Scheler e Bergson, a filosofia da vida surge como reação à abstração da razão científico-mecanicista, promovendo a valorização da experiência imediata, da intuição, dos sentimentos e dos impulsos vitais. No entanto, segundo a perspectiva horkheimeriana, essa valorização da “vida” não resultou em uma crítica radical das estruturas sociais. Pelo contrário, teria substituído a crítica racional mediada por uma promessa de retorno ao *imediato* e ao *originário* – uma promessa que se revelaria regressiva, ao recusar a mediação histórica e a possibilidade de transformação da sociedade.

Horkheimer parte do pressuposto de que, durante o período liberal, apesar de suas contradições, ainda prevaleceria a crença de que os interesses individuais poderiam, ao menos teoricamente, convergir para o bem comum por meio da razão. Com o avanço do capitalismo monopolista¹⁰¹, essa crença teria perdido a plausibilidade e passou a ser substituída por

¹⁰⁰ Horkheimer, Max. *Sobre o problema da verdade*, p. 142-143.

¹⁰¹ Em diversos textos da década de 1930, Horkheimer identifica o surgimento do capitalismo monopolista como um marco decisivo na transformação estrutural do sistema econômico e social. Diferentemente do capitalismo concorrencial, esse novo estágio é caracterizado pela centralização da economia em grandes grupos industriais e financeiros, pela planificação parcial da produção em função dos interesses dos monopólios e pela integração cada

categorias que deslocam a crítica social para uma valorização irracional da experiência subjetiva. Conceitos como *intuição*, *trágico*, *heroísmo* e *destino* passam a ocupar o lugar antes reservado à crítica racional, tornando-se expressões de uma subjetividade alienada. Essa mutação teria atingido de forma particular a consciência da pequena burguesia, classe que, diante da perda de sua relevância econômica e política, passa a adotar uma postura marcada pela resignação, pela exaltação do sacrifício e pela obediência a forças consideradas superiores. Segundo o filósofo, esse comportamento revelaria uma forma de ideologia compensatória, que transforma a renúncia ao interesse individual em virtude moral¹⁰². Os interesses materiais, outrora motores legítimos da realização pessoal, passam a ser rebaixados a meras expressões de egoísmo ou ameaças à ordem. A figura do indivíduo autônomo e racional seria, então, eclipsada por arquétipos coletivos como o líder carismático, o povo mítico ou as “forças do destino”, instâncias absolutizadas que se impõem como poderes inquestionáveis, anulando a possibilidade de crítica e autodeterminação.

Assim, embora as filosofias da vida tenham destacado aspectos negligenciados pelo positivismo, como a experiência psíquica imediata, os afetos e formas pré-conceituais de apreensão do mundo, sua limitação central, para Horkheimer, estaria na incapacidade de enfrentar criticamente os processos históricos e materiais que estruturam a sociedade. A racionalidade se converte em instrumento vazio, incapaz de promover a compreensão e a transformação das condições de vida. O que começa como um anti-racionalismo progressista se degenera em irracionalismo universal, culminando na aceitação do sofrimento como algo necessário e até moralmente benéfico¹⁰³ – movimento tipicamente otimista que transforma a negatividade da experiência em algo bom e até mesmo desejável.

Por fim, é importante destacar o tratamento ambivalente que Horkheimer confere à metafísica religiosa nos anos 1930. Embora a religião tenha sido amplamente rejeitada pela modernidade como um resquício irracional e dogmático do passado, Horkheimer a aborda de maneira dialética, não sendo reduzida a uma simples ilusão, mas reconhecida como expressão de desejos profundos por justiça, reconciliação e sentido – desejos que, mesmo sob formas míticas ou teológicas, mantêm um potencial crítico frente à realidade social existente. Nesse horizonte, ideais religiosos cristãos como compaixão, solidariedade e justiça não seriam necessariamente conservadores ou reacionários. Ao contrário, eles passam a ser vistos como

vez mais estreita entre capital e Estado. Para Horkheimer, essa transformação fragiliza o papel emancipador do proletariado e favorece ideologias compensatórias.

¹⁰² Horkheimer, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 99.

¹⁰³ Ibidem, p. 103.

expressão de protesto contra a brutalidade do mundo e uma recusa às formas instituídas de dominação. O ponto decisivo, contudo, é que esse conteúdo utópico pode ser esvaziado e convertido em ideologia. Quando a religião se integra à lógica dominante da sociedade burguesa, ela deixa de operar como resistência à injustiça e passa a justificar o sofrimento como necessário, transformando-o em virtude moral ou provação espiritual. Nessa configuração, assume a forma de uma “metafísica otimista”: uma visão que atribui à realidade histórica, marcada por dor, desigualdade e exploração, um suposto sentido superior, harmônico e redentor, neutralizando a indignação e a negatividade que poderiam servir como motores de transformação^{104 105}.

É justamente para dar conta dessa duplicidade que se torna central, no período, a tese de que a relação dos indivíduos com Deus jamais significou apenas dependência passiva¹⁰⁶. Em *Autoridade e Família* (1936), Horkheimer observa que nela também se condensam “intermináveis desejos e sentimentos de vingança, dos planos e anseios (*Sehnsüchte*), que nasceram em conexão com as lutas históricas¹⁰⁷”. A categoria *Sehnsucht* surge, aqui como busca insistente por sentido e justiça em um mundo desprovido de razão. Por isso, as tradições religiosas podem aparecer como lugares privilegiados de conservação desse anseio (*Sehnsucht*), ao mesmo tempo em que se tornam alvo de tentativas de cooptação e domesticação pelo sistema social, que busca convertê-la em medo, resignação e repressão. Sob esse viés, categorias como “espíritos”, “demônios” e “divindades”, que poderiam servir de rememoração do não-idêntico, ou até mesmo de ideais de justiça, passam a funcionar como representações simbólicas da autoridade e da coação social, *positivando* o anseio por amparo e redenção em figuras que consolidam, consolam e mantêm a sujeição – seja por meio de promessas de recompensa (salvação, sucesso, prosperidade), seja por ameaças (condenação, fracasso, miséria). Ainda assim, a religião também adquire forma histórica própria, incidindo sobre instituições, leis, costumes e moral, podendo, em certas circunstâncias, tensionar o sistema social opressivo – o que não a restringe, portanto, à uma razão unicamente otimista, coercitiva ou neurótica¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Horkheimer, Max. *Sobre o problema da verdade*, p. 170.

¹⁰⁵ Cf. Horkheimer, Max. *Zu Theodor Haecker: Der Christ und die Geschichte* (1936).

¹⁰⁶ No interior da tradição marxista, a crítica da religião não é unívoca. Como analisa Christopher Craig Brittain (2015, p. 260-261), é possível distinguir duas vertentes: (i) uma leitura eliminacionista, que tende a tomar a religião “enquanto tal” como falsa consciência e a pressupor seu desaparecimento inevitável com a transformação das condições sociais; e (ii) uma leitura funcional-descritiva (ou descritivo-funcionalista), menos sumária, voltada a uma análise histórico-materialista de formas religiosas concretas em sua localização social e histórica, investigando funções, usos e disputas em torno de comunidades e expressões específicas.

¹⁰⁷ Horkheimer, Max. *Autorität und Familie*, p. 13.

¹⁰⁸ Também para Freud, a religião não seria um mero “erro intelectual”, mas uma ilusão enraizada em necessidades psíquicas fundamentais, como dependência, angústia diante da morte, desejo de proteção e de sentido. Para ele, se essas necessidades não encontram elaborações mais maduras, elas tendem a reaparecer sob formas substitutivas,

Percebemos como o caráter realmente pernicioso das doutrinas criticadas por Horkheimer nesse período está ligado ao fato delas serem *visões de mundo otimistas*. Em todos esses casos, o efeito é semelhante: produz-se uma falsa imagem da realidade que bloqueia o impulso crítico oriundo da experiência da dor e da negatividade, contribuindo para a aceitação do existente e a reprodução da dominação. Isso ocorre porque a crença em uma ordem providencial ou em um progresso inevitável conduziria, inevitavelmente, à paralisia prática, sintetizada na pergunta: “se tudo já está encaminhado para o bem, por que lutar?”. Nesse processo, cumpre-se o que Adorno, na *Dialética Negativa* (1966), chama de *falsa reconciliação*: o sofrimento não é enfrentado como desafio histórico a ser superado pela ação coletiva, mas interpretado como portador de um sentido último que já o justifica de antemão. O otimismo filosófico, ao apagar a negatividade como força crítica, transfigura a realidade histórica e a transforma em destino necessário, legitimando a ordem existente como se ela fosse a melhor, ou a única, possível.

Isso se expressa de maneira particularmente evidente no ensaio *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea* (1934), quando Horkheimer articula a *tese do otimismo* com a postura antitética que dela deriva, o que ele considera como *pessimismo social*:

[Racionalismo e irracionalismo] Caem aqui na metafísica otimista (*optimistische Metaphysik*) e, com isso, tornam atualmente ainda mais fácil para si mesmos o seu pessimismo social (*sozialen Pessimismus*). O materialismo não conhece uma segunda realidade, nem uma que esteja na base da nossa, nem tampouco uma que a cubra por cima. Felicidade e paz, que não são dadas aos homens na terra, eles as perderam não só aparentemente, mas realmente e para toda a eternidade; pois a morte não é a paz, mas leva verdadeiramente ao “nada”. O amor aos homens, como o entende o materialismo, não é dado a seres que são abrigados, após sua morte, na eternidade, mas a indivíduos seriamente efêmeros. [...] Ela carece de todo tipo de otimismo ideológico (*weltanschaulichen Optimismus*) e, por isso, torna-se mais difícil reconciliar-se com o curso da história mundial. Todas as energias, mesmo as mais desesperadas, ela as dirige para o aquém e sem dúvida expõe, assim, a única fé que ela admite, a esperança nas possibilidades terrenas do homem, o desengano. Em contrapartida, o otimismo metafísico e religioso (*metaphysische und religiöse Optimismus*) não é reduzido a lobrigar mesmo a menor chance para os homens neste mundo e aferrar-se firmemente a ela¹⁰⁹.

como ideologias religiosas, nacionalistas e políticas. Horkheimer partilha com Freud esse diagnóstico de fundo, a partir do qual a religião é vista, ao mesmo tempo, como produto de condições históricas e como resposta psíquica à experiência de vulnerabilidade e desamparo, razão pela qual suprimir simplesmente as crenças não dissolveria as estruturas de desejo e de medo que as sustentam. A diferença decisiva estaria no tratamento dialético que Horkheimer confere a esse material. Se, em Freud, predomina a tendência a interpretar a religião sobretudo como formação neurótica coletiva, a serviço da repressão e da renúncia pulsional, Horkheimer insiste mais fortemente na ambivalência: as representações religiosas seriam, de fato, veículos de interiorização da autoridade, mas expressariam também o anseio de justiça e de redenção nascidos no contexto das lutas históricas. Nessa medida, a religião não apenas adaptaria os indivíduos ao existente, mas poderia, em determinadas conjunturas, fornecer recursos simbólicos para a recusa da injustiça – elemento que será determinante para a concepção horkheimeriana tardia de “anseio pelo inteiramente Outro”. Cf. a esse respeito, em Freud, especialmente os textos *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Totem e Tabu* (1913) e *O futuro de uma ilusão* (1927).

¹⁰⁹ Horkheimer, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 133.

Percebe-se como Horkheimer analisa as consequências empíricas do otimismo enquanto visão de mundo (*weltanschaulichen Optimismus*) como aquelas posturas que expressam um pessimismo social (ou um pessimismo prático). Isto é, enquanto prática, correspondem àquela concepção de pessimismo mais próxima do senso comum, como estado de espírito desmotivado, resignado e quietista. Seu objetivo é mostrar que é justamente a visão de mundo otimista que tende a produzir uma *práxis* de aceitação passiva da realidade existente, e não o contrário. Ao rejeitar toda crença em uma segunda realidade, o materialismo assume de modo lúcido a finitude humana e a ausência de qualquer garantia última de redenção. Nesse horizonte, o amor ao outro não se ancora em promessas eternas, mas na urgência de uma solidariedade entre indivíduos marcados pela efemeridade. Justamente por não recorrer a consolos ideológicos, o materialismo se mostra mais exigente e mais crítico, recusando tanto a reconciliação fictícia oferecida pelo otimismo religioso quanto a esperança abstrata em um progresso automático. Já a partir de uma visão de mundo otimista, a crítica se dissolve e o desejo de transformação é absorvido pela crença na positividade do real, convertendo a esperança em acomodação e a teoria em apologia.

Como recuperar, então, o anseio, profundamente humano, de que a ordem terrena miserável e hostil não seja a única e definitiva, sem incorrer em justificativas absolutizantes, dogmáticas ou ideológicas? A resposta de Horkheimer aponta para a necessidade de uma reconfiguração radical do papel da filosofia social, cuja tarefa não é consolar, mas preservar o impulso crítico que emerge do sofrimento e da negação da realidade dada. No próximo tópico, examinaremos como Horkheimer concebe a Teoria Crítica e seus fundamentos normativos, explorando o horizonte em que se inscreve seu projeto e seu anseio. Trata-se de uma perspectiva que se recusa a se acomodar a qualquer totalidade reconciliada e que permanece atenta ao que resiste à integração – um movimento que torna visível o sofrimento e, por meio de sua negação, afirma a possibilidade de um mundo outro.

2.3. Aspectos do materialismo dialético, crítico e negativo

Ela [perspectiva materialista] carece de todo tipo de otimismo ideológico e, por isso, torna-se mais difícil reconciliar-se com o curso da história mundial. Todas as energias, mesmo as mais desesperadas, ela as dirige para o aquém e sem dúvida expõe, assim, a única fé que ela admite, a esperança nas possibilidades terrenas do homem, o desengano.
(Horkheimer, 1934)¹¹⁰

¹¹⁰ Horkheimer, Max. *Sobre a discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 133.

Neste período de sua produção, a *Sehnsucht* horkheimeriana tende a aparecer relativamente “apaziguada”, ou ao menos mediada, pela teoria materialista e pela ressignificação do pessimismo filosófico. Em vez de se expressar sobretudo como inquietação individual diante do desamparo, do “exílio” e da expectativa ainda incerta de redenção, ela encontra um horizonte histórico objetivo capaz de lhe dar direção a partir da possibilidade, ainda concebida como real, da transformação revolucionária. Por conta disso, acreditamos que o protesto contra o sofrimento ligado à *Sehnsucht* é preservado e passa a estar *melhor orientado* por essas mediações, do que antes estava nos escritos juvenis. O problema central desloca-se, então, para o plano prático, tratando-se de compreender como essa exigência passa para a ação, isto é, de como *Sehnsucht* emancipatória se articula histórica e empiricamente por meio do *Streben* – entendido por Horkheimer, neste período, como o afã humano por uma realidade menos injusta. É nessa chave que se torna necessária uma teoria renovada, capaz de romper com ideologias compensatórias e com formações psíquicas de adaptação, motivando, na articulação entre *Sehnsucht* e *Streben*, uma prática voltada à autorrealização e à emancipação humana.

Nesse sentido, a Teoria Crítica, tal como formulada por Horkheimer neste período, emerge da frustração diante das promessas não cumpridas do Iluminismo e da necessidade de uma reestruturação do marxismo à luz das transformações históricas do capitalismo. Para ele, o que se revelava não era uma ordem racional e harmônica, mas um mundo regido por um acaso cego e atroz, uma realidade marcada pelo “formigar do arbítrio”, na qual o sofrimento humano se tornava a regra, e não a exceção. A nudez da dor, da fome e da morte impunha-se como o verdadeiro “fato” em uma época que se vangloriava de sua fidelidade aos dados empíricos, mas que ignorava as dimensões mais profundas da existência e as contradições estruturais que atravessavam a vida social. Ao mesmo tempo, a ascensão do capitalismo monopolista, o fracasso das revoluções proletárias na Europa Ocidental e o fortalecimento de regimes autoritários, como o fascismo, indicavam que a classe trabalhadora, longe de constituir um sujeito coletivo emancipador, encontrava-se cada vez mais integrada aos mecanismos de dominação e reprodução do capital. De acordo com Jay, esse quadro de impotência histórica “levou a Teoria Crítica a adotar uma posição de ‘transcendência’, ou seja, uma postura crítica mais distanciada da prática revolucionária imediata e mais voltada para a análise dos aspectos ideológicos e culturais do capitalismo”¹¹¹.

¹¹¹ Jay, Martin. *A imaginação dialética: uma história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, p. 85.

Diante desse diagnóstico, o trabalho teórico deveria se emancipar das tradições contemplativas, ideológicas e otimistas, assumindo uma função crítica ativa, voltada à denúncia da reificação do pensamento formal e à desnaturalização da dominação. Tratava-se de uma teoria que não se limitava a interpretar o mundo, mas aspirava transformá-lo¹¹². Por isso, diferentemente de concepções que reduzem o indivíduo à condição de unidade isolada e autossuficiente, Horkheimer o compreendia como parte integrante de uma comunidade potencialmente mais harmônica, orientada por possibilidades racionais ainda não realizadas de justiça e solidariedade¹¹³. Como observa Chiarello¹¹⁴, o programa interdisciplinar de pesquisa social proposto pelo filósofo irá expressar justamente essa confiança no potencial progressista de uma ciência transformada, como um esforço que visava articular filosofia e ciência na reconstrução crítica da razão. Veremos como essa confiança, ainda presente em seus escritos iniciais, manifestava-se na valorização da dominação racional da natureza, na possibilidade de superação da razão burguesa por uma razão crítica e na aposta na revolução socialista como horizonte de emancipação social¹¹⁵.

Inspirando-se nas bases teóricas de Marx e Engels, mas reinterpretando-as criticamente, Horkheimer adota uma concepção dialética e materialista da história. Partindo da rejeição de qualquer noção de progresso necessário ou de redenção final, a história, para ele, não constituía um caminho linear rumo à liberdade, mas sim um processo ateleológico, atravessado por rupturas, contingências e pela ausência de qualquer fundamento transcendente que lhe conferisse um sentido último. Com isso, o filósofo rompe com a tradição hegeliana que via na história a realização progressiva da razão no mundo, pois, para ele, a racionalidade aparece como uma possibilidade frágil e contingente, permanentemente ameaçada pelas forças regressivas que habitam o próprio processo histórico. No ensaio *Sobre o problema da verdade* (1935), o filósofo mostra como as ideias liberais, democráticas e progressistas, desde sua gênese, jamais existiram de forma pura ou isolada. Na verdade, elas teriam sempre coexistido com forças opostas, como a servidão, o acaso e o domínio instrumental sobre a natureza. Essa constatação serve, para o autor, como uma crítica à visão ingênua e linear do progresso, mostrando como o desenvolvimento histórico não avança por uma trajetória harmoniosa e cumulativa, mas sim por meio de mediações conflituosas, nas quais as potencialidades

¹¹² Em referência à clássica passagem de Marx na Tese 11 sobre Feuerbach: “Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de diversas maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx, *Teses sobre Feuerbach*, 1845).

¹¹³ Horkheimer, Max. *Sobre a discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 121.

¹¹⁴ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 51.

¹¹⁵ Jay, Martin. *A imaginação dialética: uma história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, p. 57.

emancipadoras da modernidade coexistem com forças que as contradizem e ameaçam anulá-las¹¹⁶.

Sob essa perspectiva, a razão, longe de ser intrinsecamente emancipatória, podia ser instrumentalizada e subordinada à lógica da dominação, como ocorria, para Horkheimer deste período, na sua assimilação à racionalidade burguesa e à sua forma calculadora. O “emancipar-se”, portanto, exigiria mais do que a ação política, demandando uma vigilância crítica constante sobre os próprios processos de formação e reificação do pensamento e da sociedade. Horkheimer enfatiza que somente por meio da análise das manifestações históricas da razão e da autoridade a verdade poderia emergir, não como abstração transcendente, mas como desvelamento das forças sociais que moldam crenças, juízos e práticas¹¹⁷.

Era preciso compreender como, na sociedade burguesa, o egoísmo deixava de ser apenas uma disposição psicológica individual para converter-se em núcleo de uma ética social que naturaliza a competição, a autoconservação e o interesse privado como normas universais de conduta, isto é, como algo historicamente produzido e reforçado pelas instituições. É aqui que se torna evidente a importância da psicanálise freudiana como mediação subjetiva. Desde o final dos anos 1920, em diálogo com Erich Fromm, Horkheimer começa a alargar os limites do marxismo clássico, problematizando a concepção segundo a qual a superestrutura – cultura, direito, moral, religião, arte e família – seria apenas um reflexo passivo da infraestrutura econômica. A integração da teoria psicanalítica não foi, portanto, um mero “acréscimo” externo à Teoria Crítica, mas a mediação subjetiva necessária para explicar a lacuna entre o interesse de classe objetivo e o comportamento político subjetivo.

In many instances, to be sure, historical materialism could provide the right answers without any psychological presuppositions. But only where ideology was the immediate expression of economic interests; or where one was trying to establish the correlation between economic substructure and ideological superstructure. Lacking a satisfactory psychology, Marx and Engels could not explain how the material basis was reflected in man's head and heart¹¹⁸.

A psicanálise, ao se voltar para a gênese psíquica individual, reforçava a insistência de Horkheimer de que a história não era feita por abstrações, mas por seres humanos concretos, sensíveis e sofredores. A chave para essa mediação foi o conceito freudiano de plasticidade da libido, que Fromm introduz e Horkheimer, entusiasticamente, adota. Trata-se de uma categoria que se respalda na primeira teoria pulsional de Freud, quando o psicanalista distingue as pulsões de autoconservação (relacionadas às necessidades biológicas básicas, mais imperativas e

¹¹⁶ Horkheimer, Max. *Sobre o problema da verdade*, p. 139-140.

¹¹⁷ Horkheimer, Max. *Autoridade e Família*, p. 178-179.

¹¹⁸ Fromm, Erich apud Abromeit, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 208.

rígidas, que não seriam facilmente adiadas ou substituídas) e as pulsões sexuais, mais maleáveis, que poderiam ser adiadas, reprimidas, sublimadas ou deslocadas para outros fins¹¹⁹. Pulsões estas que representariam energias de vida, voltadas ao prazer, aos vínculos e à satisfação, um querer viver, gozar e ligar-se a objetos. Sob esse viés, como a libido sexual não possuía um objeto fixo, ela poderia ser construída e moldada pelas estruturas sociais, podendo ser investida em diferentes objetos simbólicos ou imaginários (como pátria, líder, nação, Deus, família) em um verdadeiro “cimento libidinal”, que conecta o indivíduo à ordem social.

É essa plasticidade que permite a formação do que Fromm chamou de “caráter social”: um conjunto de traços psíquicos partilhados pelos membros de uma sociedade ou classe, que faz com que eles tenham de comportar-se da maneira que lhes permita funcionar no sentido exigido pelo sistema social. A função do caráter social seria de modelar as energias dos indivíduos de tal modo que sua conduta deixasse de ser um problema de decisão consciente (“seguir ou não a norma social”) e passasse a ser uma questão de *desejarem* se comportar como “deveriam” que se comportar, encontrando, ao mesmo tempo, prazer em proceder da forma exigida pela cultura. Trata-se de um movimento atrelado à necessidade do sistema econômico motivar certos tipos de comportamento para poder funcionar, como a parcimônia, disciplina, renúncia e obediência, momento em que o caráter social faz com que essas exigências apareçam ao sujeito como seus próprios desejos, valores e inclinações “naturais”. Por isso Fromm o define como instância intermediária entre a base econômica e a ideologia, em um movimento em que a base engendra um determinado caráter social, este condiciona a formação de valores e conteúdos ideológicos, e tais ideais, uma vez internalizados, retornam para reforçar o próprio caráter, contribuindo para a estabilização e a reprodução da ordem econômica¹²⁰.

É aqui que entra o papel privilegiado da família, já que este seria o lugar em que o caráter social se “imprime” nas crianças, ou seja, onde as exigências do sistema se traduziriam em estruturas psíquicas relativamente estáveis. A partir da figura paterna, a criança aprende concretamente o que são as categorias de mando e obediência, poder e submissão, sendo o pai o representante da autoridade social que encarna, em escala reduzida, as assimetrias e expectativas da ordem burguesa. No ensaio *Autoridade e Família* (1936), Horkheimer se concentra precisamente nesses mecanismos de interiorização da coação, de obediência e de conformismo. Para ele, a socialização se efetiva por meio da “recordação de atos de coação”

¹¹⁹ cf. Freud, Sigmund. *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* (1905).

¹²⁰ Rouanet, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 53-54.

que, desde cedo, configuram a subjetividade sob a forma de normas introjetadas, normas que “ainda hoje ameaçam [os indivíduos] se por acaso se tornarem por demais esquecidos”¹²¹.

O papel da coação, que caracteriza não apenas o começo, mas também a evolução de todas as formações políticas, não pode sequer ser superestimado ao explicar a vida social na história até hoje. Ele consiste não só nas punições de qualquer um que fira a ordem imposta, mas também na fome do indivíduo e dos seus que o obriga a sempre sujeitar-se de novo às condições dadas de trabalho das quais faz parte seu bom comportamento na maioria das esferas da vida. Mas, no curso da evolução – ao menos para certos períodos economicamente marcantes a crueldade e a publicidade das punições podiam ser abrandadas; sua ameaça foi cada vez mais diferenciada e espiritualizada, de forma que os terrores, ao menos parcialmente, se transformaram em medo e o medo, em cautela¹²².

O resultado seria a formação de um sistema relativamente firme de comportamentos condicionados, uma estrutura psíquica de classe feita de crenças, valores e fantasias que permite aos indivíduos se ajustarem às suas condições materiais, mesmo quando estas são objetivamente precárias. Ou seja, fortalecer “no íntimo dos próprios dominados o necessário domínio dos homens pelos homens” seria, segundo Horkheimer, uma das funções centrais do mecanismo cultural nas diversas épocas, sedimentada nas instituições culturais¹²³. A ideologia e o otimismo não seriam, portanto, apenas “erros de julgamento” ou simples “falsa consciência”, mas formas extremamente fortes de compensação imaginária. Expressariam fantasias coletivas que funcionam como compensações substitutivas: aliviam a dor das renúncias reais e desencorajam a ação transformadora, tornando-se um suporte poderoso da estabilidade social. Seria justamente a plasticidade libidinal permitiria à sociedade oferecer compensações substitutivas às repressões impostas pela civilização, desviando-a para a adoração de líderes, o orgulho nacionalista, ou a satisfação masoquista na submissão.

Na análise da adesão das massas a sistemas autoritários, Fromm identificou uma estrutura de caráter específica: por um lado, a inclinação à submissão diante de figuras percebidas como poderosas e protetoras, evidenciando um traço masoquista, e, por outro, a necessidade de descarregar agressividade sobre os mais fracos, os diferentes ou os socialmente desprotegidos, expressando um traço sádico. A obediência ao líder, ao Estado ou à ordem estabelecida não é vivida apenas como coerção externa, mas como uma busca de segurança a partir da qual o indivíduo autoritário era levado a “fundir-se” com uma autoridade superior e sentir-se parte de algo mais forte do que ele. A agressão dirigida contra minorias, inimigos internos ou externos funcionava, então, como compensação para a própria impotência e medo

¹²¹ Horkheimer, Max. *Autoridade e Família*, p. 182.

¹²² Ibidem, p. 183.

¹²³ Ibidem, p. 190-191.

da liberdade, permitindo-lhe experimentar, através da *fantasia acrítica*, uma sensação de poder e superioridade¹²⁴.

[...] o caráter sadomasoquista permite a aceitação de um novo tipo de autoridade que emerge do capitalismo monopolista: a autoridade exercida por poucos, e no limite por uma única pessoa – o Fühler messiânico. Nessa nova estrutura de poder, altamente hierarquizada, não funcionam mais, como elementos de estabilidade social, os mecanismos normais de identificação, que na fase do capitalismo liberal constituíam os pressupostos psíquicos da aceitação, pela maioria, das instâncias externas de dominação. Agora a massa não pode mais iludir-se quanto às perspectivas de ascensão individual. O correlato psíquico desse imobilismo social é a vontade de não ascender. Não somente o indivíduo sabe que não pode escapar à servidão, mas tem que ser moldado para encontrar prazer na própria condição servil. O Fühler não é um modelo a ser imitado, pois todos sabem que não há emulação possível quando o líder é investido de um carisma *sui generis*, que faz dele uma personalidade à parte, e cria uma distância intransponível entre governante e governados. Mas se o indivíduo massificado não pode identificar-se com o Fühler, pode participar, substitutivamente, de sua grandeza, e da grandeza do regime que o Fühler representa¹²⁵.

A agressividade, ódio e ressentimento seriam respostas psíquicas às condições sociais frustrantes, tendo em vista a vida em uma sociedade que exige muita renúncia, obediência, trabalho duro, autocontrole, mas oferece muito pouca satisfação real – pouco prazer, pouca segurança, pouca participação real na vida social. As manifestações da estrutura psíquica seriam, assim, produtos da dinâmica em comum, mas também uma das condições de sua conservação ou superação¹²⁶. Um dos pontos mais importantes é que Horkheimer, neste período, acreditava que aquilo que aparecia como impulso de destruição era a expressão deformada de uma *energia libidinal em si emancipatória* que não encontrava vias satisfatórias de realização. Para ele, mudar a dinâmica social não significava apenas reorganizar instituições, mas criar condições em que essa energia pudesse se orientar para formas não destrutivas de vida em comum.

É neste cenário que o conceito de anseio (*Streben*) passa a ganhar relevo, já que por trás das formações de caráter autoritário e das ideologias compensatórias, Horkheimer

¹²⁴ Em 1929, o Instituto para Pesquisa Social realizou uma investigação abrangente das atitudes da classe trabalhadora alemã, baseada em métodos empíricos inspirados na sociologia norte-americana e articulados com pressupostos psicanalíticos, intitulados como *Studien über Autorität und Familie* (1936). O estudo, oficialmente dirigido por Erich Fromm, utilizava um extenso questionário (dezesseis páginas) voltado a sondar não apenas as opiniões explícitas, mas também as atitudes inconscientes dos trabalhadores diante de temas como autoridade, família, política e religião. De acordo com o testemunho de Pollock, o resultado foi contundente: “não há aqui nenhum traço de resistência!”. Embora os operários escutassem, no 1º de maio, discursos sobre greve geral e socialismo, “nutriam ideais pequeno-burgueses, enquanto os nazistas demonstravam uma verdadeira resolução de tomar o poder” (Pollock apud Abromeit, 2011, p. 215). Os dados revelaram a ampla difusão de atitudes autoritárias na classe trabalhadora, indicando que a adesão potencial ao nacional-socialismo não podia ser explicada apenas por fatores econômicos imediatos, mas requeria a análise das formas de caráter social e das fantasias compensatórias que ligavam libidinalmente os indivíduos às estruturas de dominação.

¹²⁵ Rouanet, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 58.

¹²⁶ Horkheimer, Max. *História e Psicologia*, p. 19-20.

pressupõe a persistência de um desejo mais fundamental e emancipatório por uma realidade menos injusta. Um aspecto interessante dessa aproximação com a psicanálise aparece também no uso dos conceitos: por exemplo, no ensaio *A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial* (1926), Freud descreve o movimento da libido sexual como um “anseio” ou “afã” sexual, recorrendo precisamente à categoria *das Streben* para nomear esse impulso dinâmico da pulsão¹²⁷. Horkheimer retoma e desloca esse vocabulário, ressignificando o *Streben* como expressão do “afã” humano por felicidade e prazer em sentido mais amplo, não apenas libidinal, mas também histórico-social, isto é, um anseio por uma forma de vida menos marcada pela dominação, pelo sofrimento e pela injustiça¹²⁸.

Ou seja, existiria o anseio mais geral e mais existencial, manifestado pela *Sehnsucht*, que, até então, era vista como genuinamente emancipatória, motivada pelo reconhecimento da dor do mundo e pela busca sua superação, manifestada empiricamente pelo *Streben* enquanto o impulso prático de realização da vida, do prazer, gozo e felicidade. Como Horkheimer destaca, “no fundo, sempre existiu o anseio (*Streben*) de estender o desfrute à maioria, apesar de toda a conveniência material da organização de classe, todas as suas formas no fim de mostraram inadequadas”¹²⁹. Para ele, a história da humanidade deveria ser compreendida justamente como expressão contínua desse desejo prático por liberdade e justiça – desejo que, embora frequentemente reprimido, cooptado ou distorcido pelas formas institucionais de dominação, persistia como uma força de resistência. Dessa forma, a aspiração por uma organização social menos opressiva se articula às lutas históricas dos escravizados, dos servos e dos grupos marginalizados, que resistiram às estruturas ao jugo imposto pela classe dominante ao longo da história¹³⁰. Trata-se do anseio por uma realidade menos pior, menos dolorosa e com menos sofrimento social, atravessando séculos de opressão e moldando valores, linguagem e práticas coletivas, diretamente ligado à experiência da negatividade das contradições sociais.

Destacamos, aqui, um elemento terminológico interessante. Como destacado brevemente no primeiro tópico, o termo *Streben* ocupa um lugar central na filosofia de Fichte, expressando o impulso infinito do “eu” pela autodeterminação e liberdade moral. Trata-se de

¹²⁷ Freud, Sigmund. *A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial*, p. 161.

¹²⁸ É importante destacar que, apesar de usarmos como exemplo um texto freudiano que foi escrito após o célebre *Além do princípio do prazer* (1920), a partir do qual Freud elabora a questão da pulsão de morte, Horkheimer, neste período de sua produção, não era adepto a essa concepção. O filósofo, nos anos de 1930, considerava a concepção de pulsão de morte inerente ao psiquismo humano como fatalista e até mesmo ideológica, aceitando apenas a primeira teoria pulsional – um movimento que, como veremos no capítulo seguinte, irá mudar significativamente. Acreditamos, porém, que isso não impede a alusão de sua concordância, desde já, em relação ao movimento da pulsão sexual ser expresso por um “anseio” (*das Streben*), justamente por esta ser uma das categorias centrais para o filósofo neste momento.

¹²⁹ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 133-134.

¹³⁰ Idem.

um movimento originário e constitutivo do sujeito racional, que busca, incessantemente, superar os limites impostos pelo “não-eu” na realização de sua autonomia¹³¹. No entanto, quando Horkheimer evoca esse aspecto da filosofia fichteana, ele opta por descrevê-lo não com o termo técnico *Streben*, mas como *Wille* – algo que, para nós, parece ser uma tentativa de diferenciar sua filosofia crítica da perspectiva idealista:

A lei moral, no sentido de Kant, não exprime “outra coisa senão a autonomia da pura razão prática, isto é, da liberdade”. Em Fichte, todo o conteúdo de sua filosofia, se o aceitarmos ao pé da letra, aparece como um apelo à independência interior, à supressão das meras opiniões e atitudes baseadas na autoridade. O que é válido para todos os escritores burgueses, de que a caracterização mais desprezível de um homem seria a de escravo, tem, em Fichte, uma proporção especial. Seu acentuado orgulho pela liberdade interior, que nele mesmo ainda estava ligada ao anseio mais veemente, embora utópico (*heftigen, freilich utopistischen Willen*), de mudança do mundo, corresponde, especialmente na Alemanha, àquela atitude muito frequente que se resignava à opressão externa, por julgar a liberdade encerrada no próprio peito e sublinhar tanto mais a independência da pessoa espiritual quanto mais subjugada estava a pessoa real¹³².

Essa mudança não parece ser meramente terminológica, mas sim uma ressignificação do termo *Streben* pelo filósofo frankfurtiano. Isto é, como vimos, a vontade idealista é vista por Horkheimer como, embora moralmente nobre, historicamente impotente diante das estruturas materiais de dominação. O filósofo passará, então, a desvincular esse termo do idealismo fichteano e reconectá-lo ao anseio e esforço histórico dos indivíduos por emancipação – um impulso atravessado pela *Sehnsucht* emancipatória, por mediações objetivas, pela crítica ideológica e pela negatividade social. Ao reinscrever esse conceito no interior da Teoria Crítica, Horkheimer mantém sua força negativa, mas a desloca do interior da razão ahistórica para o terreno da *práxis* e da crítica imanente às condições sociais vigentes.

Já se delineia, assim, o objetivo básico da Teoria Crítica horkheimeriana: o de superar “realmente a tensão, de eliminar a oposição entre consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro”¹³³. Trata-se de romper com a cisão reificada entre teoria e *práxis* imposta pela racionalidade burguesa, afirmando a possibilidade de um estado racional em que os indivíduos possam reconhecer-se como sujeitos conscientes em uma sociedade reconciliada com seus próprios fins¹³⁴. O filósofo insere o anseio humano por liberdade, igualdade, justiça e felicidade, presente nas lutas sociais, como um anseio típico da Teoria Crítica, algo que se

¹³¹ Heleno, José Manuel. *Fichte e o destino do homem* (2020).

¹³² Horkheimer, Max. *Autoridade e Família*, p. 196.

¹³³ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 132.

¹³⁴ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 55.

reflete na aspiração de um estado social capaz de negar os efeitos nefastos da dominação, da desigualdade, da injustiça e do sofrimento socialmente condicionados.

Nos escritos desse período, Horkheimer sustentava que as contradições internas do capitalismo avançado, especialmente o conflito entre o desenvolvimento crescente das forças produtivas e a persistência da miséria social e da alienação, indicavam uma possibilidade concreta de transformação social. Para ele, a racionalização técnica e o aumento da produtividade não eram apenas expressões da dominação burguesa da razão, mas também condições objetivas que poderiam ser reaproveitadas para a construção de uma nova forma de organização social, capaz de atender às necessidades humanas universais. O ideal de um “estado racional” deixava de ser uma mera “utopia abstrata” para se configurar como uma possibilidade histórica concreta, fundada numa crítica imanente da ordem social vigente e na mobilização das potencialidades humanas já presentes nas condições materiais¹³⁵.

A expressão desse tipo de motivação marca o horizonte normativo do projeto horkheimeriano, configurando-se como uma alternativa radical à Teoria Tradicional. Como visto, esta era fortemente influenciada pelo positivismo e pelo ideal de neutralidade científica, definindo o conhecimento como algo objetivo, desinteressado e desvinculado das condições históricas e sociais. Contra essa ilusão, Horkheimer propõe uma teoria social consciente de seu enraizamento histórico e de sua função crítica. Em vez de um raciocínio essencialista e estático, a Teoria Crítica adota um pensamento dialético, que reconhece o caráter dinâmico da realidade, a mediação do conhecimento e sua implicação prática na transformação social. Trata-se, portanto, de compreender o ser humano em sua constitutiva dialeticidade: simultaneamente condicionado pelas estruturas sociais e econômicas, mas também capaz de reproduzi-las, resisti-las ou transformá-las.

Para ela [Teoria Crítica], só existe uma verdade, e os predicados positivos da honestidade e da coerência interna, da racionalidade, do anseio pela paz, liberdade e felicidade (*des Strebens nach Frieden, Freiheit und Glück*) não podem ser atribuídos, no mesmo sentido, a qualquer outra teoria e prática. Não existe teoria da sociedade – nem mesmo a do sociólogo generalizante – que não envolva interesses políticos, cuja verdade não deva ser decidida, em vez de por uma reflexão aparentemente neutra, por meio da ação e do pensamento, ou seja, numa atividade histórica concreta¹³⁶.

É por essa razão que o trabalho científico-social não deveria se afirmar como “neutro”. Ao contrário, os valores que orientam a investigação precisam ser explicitados e assumidos de forma crítica, algo que, na Teoria horkheimeriana, será manifestado pela finalidade ética da emancipação humana, um movimento construído por sujeitos que, mesmo conscientes de sua

¹³⁵ Horkheimer, Max. *Materialismo e Metafísica*, p. 58.

¹³⁶ Horkheimer, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*, p. 275.

condicionalidade histórica, recusam-se a aceitá-la como a única imagem possível da realidade. Nesta análise, está relacionada uma concepção de que existe uma tensão constitutiva entre sujeito e objeto no processo de conhecimento, uma tensão que se modela historicamente conforme as relações de poder vigentes, o papel social atribuído à teoria e o grau de autonomia dos indivíduos frente às forças de dominação.

O materialismo fornece, entretanto, no conhecimento da tensão irremovível entre conceito e objeto, uma autodefesa crítica perante a fé na infinitude do espírito. Esta tensão não permanece a mesma em todas as partes. [...] O que caracteriza um processo dialético é que ele não se deixa conceber como efeito de fatores diversos e invariáveis; ao contrário, seus elementos mudam recíproca e continuamente dentro dele mesmo, de tal forma que não podem ser definitivamente distinguidos entre si. [...] A atividade teórica dos homens, bem como a atividade prática, não é o conhecimento independente de um objeto fixo, mas um produto da realidade em transformação. Mesmo numa sociedade que se determina livremente a si própria, a natureza, por mais gradativa que seja sua mudança, deveria constituir um fator resistente à identidade¹³⁷.

É por essa razão que a ciência crítica não opera com categorias fixas e atemporais, pois fazê-lo equivaleria a repetir o gesto otimista de apagar as mediações inerentes à experiência social. Ao insistir que o pensamento deve manter-se fiel à negatividade e às fissuras da realidade, Horkheimer recusa qualquer sistema que pretenda subsidiar as contradições em um sistema racional único e fechado. Essa concepção tem implicações decisivas para a metodologia das ciências sociais formulada por ele nos anos 30, pois, ao afirmar a importância da não-identidade, o filósofo sustenta que nenhuma ciência isolada seria capaz de apreender adequadamente a totalidade da vida social. Cada disciplina, por sua lógica e estrutura próprias, ofereceria apenas uma perspectiva parcial, abstrata e condicionada da realidade concreta.

Tornava-se imprescindível superar os limites disciplinares tradicionais por meio de uma reintegração dialética dos diversos saberes, um movimento capaz de reconectar esses conhecimentos à totalidade dinâmica, contraditória e historicamente mutável do mundo social. Nessa perspectiva, a interdisciplinaridade se apresentava não apenas como um método, mas como um princípio epistemológico fundamental. Para Horkheimer, o estudo dos fenômenos sociais requeria a articulação de diferentes campos do conhecimento, como sociologia, economia, filosofia, psicologia e história, sem reduzir a complexidade do objeto investigado a uma única lógica explicativa. Portanto, a interdisciplinaridade torna-se uma expressão metodológica da concepção crítica da sociedade nesse período, na qual uma realidade marcada pela fragmentação, pela reificação e pelas contradições estruturais só poderia ser apreendida

¹³⁷ Horkheimer, Max. *Materialismo e Metafísica*, p. 44-45.

por um pensamento igualmente complexo, aberto à negatividade e à experiência do não-idêntico.

A articulação entre teoria social e política, nesse sentido, passa a ser orientada para a concretização dos ideais de liberdade, igualdade e justiça – não como valores abstratos ou mistificados, mas em sua dimensão imanente e historicamente situada, constantemente ressignificados e capazes de responder às necessidades reais dos sujeitos sociais. Esses ideais só fariam sentido em uma relação dialética com seus opostos, isto é, a igualdade só poderia ser pensada a partir da persistência da desigualdade, assim como a justiça só existiria enquanto resposta à presença concreta da injustiça. Para Horkheimer, essas categorias não deveriam servir para justificar ou legitimar o mundo tal como ele é, mas sim para revelar suas insuficiências e contradições, tensionando o pensamento para além do dado, em direção ao que *poderia e deveria ser*.

Percebe-se como Horkheimer herda tanto o impulso crítico de Marx quanto a atenção hegeliana à negatividade, mas a subverte sob uma nova perspectiva: recusa tanto a falsa reconciliação idealista quanto a postura otimista depositada na revolução necessária do proletariado. Isto é, apesar da perspectiva marxiana proceder de teses pessimistas sobre a realidade, identificando no sofrimento social a característica essencial da existência, a *resposta antitética* que delas deriva acaba por preencher positivamente a *dimensão da esperança*, ancorada na inevitabilidade de uma reconciliação histórica concreta a ser realizada pela ação revolucionária. É nesse mesmo ponto que Horkheimer se distancia de Lukács no que diz respeito à superação do pensamento reificado. Como observa Chiarello¹³⁸, para Lukács a superação da reificação dependeria da consciência de classe do proletariado, concebido como sujeito-objeto da história, portador de uma vocação ontológica para dissolver a cisão entre teoria e *práxis*. Essa convicção no papel redentor da classe operária é configurada por Chiarello como um *otimismo metafísico lukacsiano*, que supõe uma lógica quase necessária da história orientada pela teleologia da revolução:

[...] o otimismo lukacsiano que descobre na consciência do proletariado o elemento de mediação revolucionária efetivamente emancipador funda-se, como se adivinha, no postulado hegeliano-marxista do sentido auto-superador da dialética da razão. Horkheimer acusará, nesse otimismo, que dirá metafísico, um elemento idealista no materialismo marxista. E, com efeito, a crença dessa filosofia na necessidade objetiva do processo revolucionário é tamanha, sua convicção em encontrar um sentido no caos que escapa ao entendimento reificado é tão inabalável, que, de sua soberana ciência do processo histórico, a consciência do proletariado constitui, na verdade, um epifenômeno¹³⁹.

¹³⁸ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 44.

¹³⁹ Ibidem, p. 47.

Ainda que Horkheimer, nesse período, mantivesse a esperança de uma transformação revolucionária possível, ele sempre o fez com reservas fundamentais. Ele rejeita a garantia de que o proletariado, por sua mera posição estrutural, pudesse ser automaticamente portador de uma consciência crítica emancipadora. Sua Teoria Crítica é mais cautelosa, desconfia de qualquer filosofia da história com pretensões totalizantes que forneçam uma visão de mundo harmônica ou que preencham positivamente a esperança por emancipação. Para o filósofo frankfurtiano, a *dimensão do anseio* deve sempre permanecer aberta e negativa, rejeitando a ideia de que a efetivação da ação revolucionária transformadora pudesse ser entendida como uma certeza ou que servisse de justificação para a repetição das dores sociais com vistas a esse fim. Horkheimer destacará essa dialética precisamente neste trecho:

Mas nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta. [...] O intelectual que, numa veneração momentânea da força do proletariado encontra sua satisfação em adaptar-se e em fazer apoteoses, não vê que qualquer poupança de esforços do seu pensamento e a recusa a uma oposição momentânea às massas, para as quais ele poderia levar os próprios pensamentos, faz com que estas fiquem massas mais cegas e fracas do que precisariam ser. [...] Submetendo-se totalmente às situações psicológicas respectivas de classe, que em si representa a força para a transformação, esse intelectual é levado ao sentimento confortador de estar ligado com um enorme poder e o conduz a um otimismo profissional (*professionellen Optimismus*). Mas quando esse otimismo (*Optimismus*) é abalado em períodos de duras derrotas, surge então o perigo para muitos intelectuais caírem num pessimismo (*sozialen Pessimismus*) e num niilismo, igualmente profundos, tão exagerados como foi o seu otimismo (*Optimismus*). Não suportam o fato de que justamente o pensamento mais atualizado, o que compreende com mais profundidade o momento histórico e o que mais promete para o futuro, contribui em determinados períodos para o isolamento e abandono de seus representantes. Eles esqueceram a relação entre revolução e independência¹⁴⁰.

Ou seja, o papel do intelectual, segundo Horkheimer, deveria ser o de confrontar o proletariado com esses interesses verdadeiros, estimulando uma conscientização que fosse além das aparências superficiais. Para ele, intelectuais que se limitam a elogiar ou adaptar-se às ideias populares entre as massas apenas contribuem para que as pessoas permaneçam “cegas” e “fracas”. Tais agentes, buscando se conectar com o poder simbólico do proletariado, frequentemente acabam presos em um “otimismo profissional”, isto é, a um otimismo que projeta sobre o sujeito histórico expectativas redentoras sem considerar plenamente os entraves ideológicos, psíquicos e materiais que os atravessam. Trata-se, aqui, de uma *positividade da esperança*, em que a teoria, inicialmente negativa, se vê preenchida por uma promessa histórica que ainda não encontrou condições reais de realização. Para Horkheimer, quando essa esperança otimista acrítica é abalada, ou não totalmente correspondida pelo devir histórico,

¹⁴⁰ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 135.

estes intelectuais caem naquele tipo de pessimismo que ele quer evitar: o pessimismo prático ou social, um niilismo passivo, que atua como *resposta empírica* expressa pela resignação e falta de esperança na possibilidade de mudança.

A oscilação entre uma esperança ingênua e uma desesperança paralisante indica, portanto, uma falha na sustentação dialética da negatividade. Em vez de manter o anseio como uma força crítica, aberta e não-idêntica, tal oscilação resulta em sua substituição por uma imagem positivada de conciliação, uma representação idealizada que rompe com a tensão dialética que lhe é constitutiva. Consequentemente, essa imagem ilusória, ao se confrontar com as contingências e contradições da *práxis* histórica, se desfaz, gerando sentimentos de frustração, resignação, desilusão e imobilismo. É por esse motivo que Fazio (2023b) caracteriza Horkheimer como um marxista herético: ao recusar a “história da salvação secularizada”¹⁴¹ como forma de teleologia necessária, o filósofo fundamenta sua crítica em um anseio sem garantias, que resiste a qualquer tipo de projeção positiva do futuro.

Podemos identificar essa perspectiva de forma clara nesse trecho:

Antes de mais nada, os conceitos da teoria econômica da história se diferenciam fundamentalmente dos conceitos metafísicos pelo fato de que, embora tentem refletir a dinâmica histórica na sua forma mais definida possível, não pretendem, porém, dar uma visão conclusiva da realidade: antes, pelo contrário, contêm as instruções para indagações futuras, cujo resultado reage a elas próprias¹⁴².

Para Horkheimer, o anseio (*Streben*) por uma condição sem exploração, na qual “realmente exista um sujeito abrangente, ou seja, a humanidade consciente de si, e na qual se possa falar de uma formação teórica unificada, de um pensamento que abranja os indivíduos, ainda não é a sua realização”¹⁴³. O movimento crítico deve permanecer enraizado em uma dinâmica permanente de negação, na qual os ideais de felicidade, liberdade, justiça e igualdade não sejam verdades estabelecidas ou metas plenamente alcançáveis em si, mas sim horizontes reguladores e direções a serem perseguidas. Trata-se de um posicionamento teórico que recusa qualquer consolação metafísica e que sustenta a crítica a partir da consciência histórica da negatividade e da ausência de garantias. Nesse sentido, Horkheimer defende que o anseio dos seres humanos por felicidade (*Streben der Menschen nach ihrem Glück*) deveria ser aceito como um fato natural, sendo independente de uma fundamentação transcendental¹⁴⁴. Para ele, o impulso ético genuíno nasce da experiência empírica do sofrimento, da constatação de que a

¹⁴¹ Fazio, Domenico. *La doppia faccia del pessimismo*, p. 111.

¹⁴² Horkheimer, Max. *História e Psicologia*, p. 20.

¹⁴³ Horkheimer, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*, p. 290-291.

¹⁴⁴ Horkheimer, Max. *Materialismus und Metaphysik*, p. 31.

realidade vigente é intolerável e de que o desejo por uma vida menos miserável é legítimo por si só.

Na Teoria Crítica horkheimeriana, portanto, a imagem de uma ordem melhor não emerge “do nada” ou de *fantasias acrílicas* ou *compensatórias*, desvinculadas da realidade histórica, mas da própria vivência do sofrimento e da alienação provocadas pela dinâmica capitalista. É da fratura entre teoria e *práxis*, entre as promessas da modernidade e sua efetiva realização, que se forma o solo fértil para a emergência da crítica, da resistência e da esperança orientadas para a superação do existente. Refere-se a gnose social advinda da experiência da negatividade, revelando, por meio da resistência, não apenas a falência das promessas do mundo estabelecido, mas também a urgência de um outro modo de vida.

A falsa opinião de que a ordem existente seria harmônica segundo sua essência constitui um momento na renovação da desarmonia e da decadência, ela se transforma num fator de sua própria refutação prática; a teoria correta das condições vigentes, a doutrina do aprofundamento das crises e da aproximação de catástrofes são, por certo, sempre comprovadas em todos os detalhes, mas a imagem de uma ordem melhor, que lhe é inerente e pela qual se orienta a afirmação da miséria do presente, a ideia que lhe é imanente do homem e de suas possibilidades, é determinada, corrigida e confirmada no decurso de lutas históricas. Por isso, não se deve considerar a atuação como um apêndice, como um mero além do pensamento, mas ela participa da teoria em toda parte e não pode ser desligada dela¹⁴⁵.

Podemos reconhecer, então, a expressão do *anseio* como a aspiração por uma imagem do futuro corrigida pela ação histórica, em que os indivíduos possam se realizar genuinamente. Seria precisamente nessa tensão irreduzível entre a realidade empírica e as possibilidades negadas que se mantém viva a promessa de emancipação. Sob esse viés, a filosofia inicial de Horkheimer ainda depositava um sentido benéfico a uma dominação racional da natureza, objetivando o rompimento da razão burguesa – até então vista como a *causa* da reificação do pensamento – e a diminuição das injustiças decorrentes da dominação dos indivíduos uns sobre os outros. Como bem evidencia Chiarello¹⁴⁶, esse movimento “associa-se aqui à emancipação da humanidade porque significa a subordinação dos processos sociais à planificação capaz de eliminar o funcionamento meramente natural e caótico do aparato social”. Mesmo reconhecendo que algo da natureza sempre escapará do domínio humano, a natureza como complexo (*Inbegriff*), Horkheimer tinha esperança de que as estruturas sociais que poderiam ser rompidas com o fim de tornar a vida das pessoas menos pior e, portanto, menos irracional e menos impotente.

¹⁴⁵ Horkheimer, Max. *Sobre o problema da verdade*, p. 151.

¹⁴⁶ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: um estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 34.

Ambos os momentos desse conceito de necessidade – que estão interligados entre si, ou seja, o poder da natureza e a impotência dos seres humanos – fundamentam-se no anseio (*Streben*) vivido pelos próprios seres humanos para se libertarem da coação da natureza e das formas da vida social que se tornaram grilhões: a ordem jurídica, política e cultural. Eles pertencem ao verdadeiro anseio (*Streben*) por uma condição em que aquilo que os seres humanos desejam também se torne necessário; em que a necessidade das coisas se transforme em necessidade de um processo racionalmente conduzido¹⁴⁷.

Ou seja, o avanço técnico, por si só, não liberta os seres humanos, pois se o domínio técnico da natureza é organizado pela forma injusta do capital, continuamos à mercê de um domínio estranho e irracional.

A crítica social se articula, assim, a uma *ética materialista* fundada no reconhecimento do sofrimento como injustificável. Podemos identificar, aqui, elementos do caráter dialético da moral e da família. Como visto, para Horkheimer, a plasticidade da libido é trabalhada estritamente a partir da família patriarcal burguesa, que atua como agência psicológica da sociedade e que, através da figura do pai, faz com que a criança aprenda a reprimir seus desejos imediatos e a canalizar sua libido para o respeito à autoridade e à ética do trabalho. Mas essas esferas não se esgotam em sua função de adaptação: ao serem interiorizadas, as normas e afetos ganham uma relativa autonomia em relação às finalidades sistêmicas. A consciência moral, ainda que nascida em estreita ligação com a coação e a necessidade, pode se converter em força de recusa diante da injustiça, permitindo que os indivíduos se oponham, em nome de princípios de justiça e solidariedade, à própria ordem que os formou.

No ensaio *Materialismo e Moral* (1933), Horkheimer defende uma moral respaldada na compaixão e da solidariedade entre os seres humanos justamente a partir da constatação de que a dor e a miséria em comum, que não devem ser naturalizadas nem aceitas:

Todas as tentativas de fundamentar a moral na inteligência terrena, em vez de baseá-la na esperança de um além, apoiam-se em ilusões harmonísticas [...]. O sentimento moral tem algo a ver com amor; pois “na finalidade está o amor, a adoração, a visão da perfeição, a saudade (*Sehnsucht*)”. Entretanto, este amor não se refere à pessoa como sujeito econômico ou como um cargo na situação financeira de quem ama, mas como o possível membro de uma humanidade feliz. Não tem em mira a função e o prestígio de um determinado indivíduo na vida burguesa, mas a sua necessidade e as forças orientadas para o futuro. Ele não é passível de definição, a menos que, na descrição deste amor, seja incluída a orientação para uma futura vida feliz de todos os homens, a qual não resulta, na verdade, de uma revelação, mas da necessidade do presente. Todos, enquanto homens, ele deseja o livre desenvolvimento de suas forças fecundas. Para ele, é como se os seres vivos possuíssem um direito à felicidade, e ele não exige, para isso, nem ao menos uma justificativa ou uma razão. [...] Uma expressão do sentimento moral não é o bastão de sargento, mas o final da Nona Sinfonia¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Horkheimer, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*, p. 281-282.

¹⁴⁸ Horkheimer, Max. *Materialismo e Moral*, p. 76-77.

Neste trecho, a tradutora preferiu o conceito de “saudade” para se referir à *Sehnsucht*, algo que, para nós, diz respeito mais à concepção horkheimeriana de anseio e ânsia em relação ao futuro, ao não-idêntico e ao Absoluto do que ao passado. O trecho todo aponta para um movimento em direção a algo que ainda não é, uma “futura vida feliz de todos os homens”. Por conta disso, o amor moral não se voltaria “saudosos” para um estado perdido, mas reconheceria, no aqui e agora, a precariedade das condições vigentes e projetaria, sobre essa base, a exigência de uma realidade outra, razão pela qual preferimos a tradução por “anseio” e não “saudade”, neste caso.

O importante é que isso expressa uma concepção de moralidade genuína para Horkheimer, que não pode derivar de uma regra imposta externamente, mas de um apelo interior, um anseio por uma humanidade mais harmônica e menos infeliz. Como visto, tal sentimento moral autêntico não exige justificativa nem se funda em cálculos utilitaristas de benefícios coletivos, pois basta a constatação da precariedade das dinâmicas sociais produtoras de sofrimento para que possamos fazer a reivindicação de sermos menos infelizes. A compaixão e a solidariedade expressariam a convicção no direito à felicidade, à liberdade e à realização das capacidades humanas, exigência concreta nascida da experiência da negatividade histórica do sofrimento e da alienação. Dessa forma, em oposição à moralidade autoritária da sociedade burguesa, simbolizada pelo “bastão do sargento”, Horkheimer propõe uma concepção moral figurada na coda final da Nona Sinfonia de Beethoven. A *Ode à Alegria* torna-se metáfora da verdadeira moralidade: expressão de fraternidade universal, esperança coletiva e alegria partilhada – visão de uma comunidade que transcende os imperativos da utilidade e da dominação.

De modo semelhante, vínculos afetivos como a amizade, o amor romântico e, sobretudo, o amor materno testemunham formas de relação que não se regem inteiramente pela lógica da utilidade e da competição: neles se conserva a experiência de cuidado, de proteção e de interesse pelo outro enquanto fim em si mesmo. Embora historicamente condicionado pela regulamentação das relações sexuais e pela instituição da família burguesa, o amor romântico exemplifica uma dialética singular: mesmo mediado por formas de dominação, também carrega um potencial crítico e emancipador. Para Horkheimer, ele não se reduz a um instrumento de reprodução social, já que em determinadas condições, pode motivar a ruptura com normas estabelecidas e afirmar valores não subordinados à lógica da utilidade.

Resulta daí o contraste entre ele e a realidade hostil e, nesse caso, a família leva não à autoridade burguesa, mas à ideia de uma condição humana melhor. Na saudade (*Sehnsucht*) que sentem alguns adultos pelo paraíso de sua infância, no modo como uma mãe pode falar de seu filho, mesmo que ele tenha entrado em conflito com o

mundo, no amor protetor de uma esposa para com seu marido, estão vivas ideias e forças que não estão ligadas por certo à existência da família atual e são até ameaçadas de murcharem sob esta forma, mas raramente têm, no sistema do regime burguês de vida, outro lugar que não justamente a família¹⁴⁹.

Já no presente trecho, a tradução de *Sehnsucht* por “saudade” poderia ser considerada adequada, apesar de preferirmos “anseio”, por fazer referência a uma concepção de anseio mais atrelada ao passado do que ao futuro. Mas mesmo aqui, se olharmos para a lógica do argumento, não se trata apenas de um “passado perdido”, pois esse paraíso infantil funciona como imagem crítica do presente, uma memória que, ao ser sentida como perda, denuncia a hostilidade do mundo atual e aponta para a ideia de que a vida poderia ser diferente. Um anseio que se ancora em experiências de amor, cuidado e proteção, e não no mero apego melancólico ao passado. Nesse sentido, o amor, especialmente em sua forma materna, emerge como uma expressão significativa de relações humanas que não se baseiam na instrumentalização do outro, mas sim no cuidado, na solidariedade e na busca genuína pela felicidade alheia. A capacidade de formar vínculos baseados no reconhecimento recíproco e no cuidado desinteressado sugere, assim, que a experiência humana não está integralmente capturada pela lógica da dominação. A existência de relações afetivas autênticas, mesmo que enigmáticas em um mundo marcado pelo individualismo e pela competição, passam a ser testemunhas da possibilidade de uma vida menos violenta, menos reificada e mais solidária. Para o filósofo, essas formas de relação representariam o que deveria ser preservado na teoria e na prática: manifestações de resistência que emergem no interior da própria experiência cotidiana^{150 151}.

Dessa forma, imaginar imagens possíveis de um futuro alternativo, não como projetos definitivos, mas como negações determinadas da realidade existente, expressa uma das tarefas centrais da Teoria Crítica horkheimeriana. A frustração da esperança por uma vida melhor deixa de ser um mero dado existencial e passa a constituir um chamado à ação, uma exigência ética e histórica que impele os sujeitos à transformação concreta das estruturas sociais. A experiência da negatividade assume um papel essencial, pois a miséria, a alienação e a injustiça não são tomadas como expressões inevitáveis de um destino, mas como sintomas de uma ordem social historicamente determinada e, portanto, passível de transformação. Caberia à filosofia crítica

¹⁴⁹ Horkheimer, Max. *Autoridade e Família*, p. 226.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 184-185.

¹⁵¹ Essa linha de pensamento é ampliada em Herbert Marcuse, particularmente em sua obra *Eros e Civilização* (1955). Marcuse desenvolve a ideia de que, no contexto da sociedade capitalista, a repressão sexual e a conformidade social estão profundamente entrelaçadas, propondo que a repressão das emoções e desejos humanos, especialmente no campo da sexualidade, seria um mecanismo pelo qual a sociedade capitalista mantém o controle sobre os indivíduos. O filósofo vê em *Eros* (a energia libidinal, associada ao amor e ao desejo) um potencial revolucionário, uma força que poderia ser direcionada para a transformação da sociedade.

contribuir para que o mundo se tornasse um lugar em que a promessa de felicidade – ou, ao menos, de uma diminuição do sofrimento – pudesse se tornar realidade.

A meta que este [pensamento crítico] quer alcançar, isto é, a realização do estado racional, sem dúvida, tem suas raízes na miséria do presente. Contudo, o modo de ser dessa miséria não oferece a imagem de sua superação. A teoria que projeta essa imagem não trabalha a serviço da realidade existente; ela exprime apenas o seu segredo. [...] a ideia de uma sociedade futura como coletividade de homens livres, tal como seria possível em virtude dos meios técnicos existentes, tem um conteúdo que deve manter-se fiel apesar de todas as transformações. Essa ideia se reproduz constantemente sob a situação vigente, na forma de uma intelecção a respeito da possibilidade e do modo em que a dilaceração e a irracionalidade podem ser eliminadas agora. [...] Na organização e comunidade dos combatentes aparece, apesar de toda disciplina baseada na necessidade de se impor, algo da liberdade e espontaneidade do futuro¹⁵².

A Teoria Crítica, assim, expressaria uma possibilidade imanente à própria realidade, o *segredo* da sociedade atual como a latência de sua superação. A ideia de uma coletividade racional, que Horkheimer acreditava ser possível com base nos meios técnicos disponíveis, não seria uma construção externa à história, mas uma intelecção emergente das contradições e sofrimentos vividos no passado e no presente. Trata-se de uma imagem que nega os interesses da ordem vigente, revelando a sua própria insuficiência e apontando para aquilo que pode e deveria ser transformado. A esperança crítica, nesse período, nasce então do encontro entre o anseio humano por liberdade e a objetividade das condições históricas que tornam essa libertação possível.

O pensamento não inventa histórias a partir de sua própria fantasia (*Phantasie*) antes exprime a sua própria função interior. Em seu percurso histórico os homens chegam à gnose do seu fazer e com isso entendem a contradição encerrada em sua existência. [...] Os homens renovam com seu próprio trabalho a realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência dessa oposição não provém da fantasia (*Phantasie*), mas da experiência. [...] ¹⁵³.

É interessante destacar alguns elementos do papel da fantasia em relação ao anseio horkheimeriano dessa época. Encontramos uma distinção implícita entre dois modos fundamentais de imaginação: primeiro, presente no trecho anterior, como uma *fantasia acrítica e conciliatória*, que projeta um progresso inevitável e harmoniza ilusoriamente as contradições da realidade – movimento típico do otimismo, que ignora, neutraliza e justifica as contradições e sofrimentos reais. Horkheimer se vale do mesmo sentido do termo *Phantasie* nos seguintes trechos:

O materialismo, ao revelar os ídolos metafísicos que sempre se constituíram numa peça principal da sua teoria, desviava, ao contrário, a capacidade de amor do homem,

¹⁵² Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 137.

¹⁵³ Ibidem, p. 133-134.

dos produtos de sua fantasia (*Phantasie*), dos meros símbolos e miragens, para os seres reais, vivos¹⁵⁴.

De fato, a história como um todo não pode, de modo algum, ser a expressão de um todo dotado de sentido. Pois a história é a recapitulação de processos que surgem das relações contraditórias da sociedade humana. Esses processos não revelam nenhuma unidade espiritual ou intelectual; não são o efeito de lutas entre meras atitudes, posições, estilos de pensamento ou sistemas. Ao contrário, forças humanas e extra-humanas completamente desiguais influenciam seu desenvolvimento. Na medida em que a história não emerge de uma intencionalidade consciente dos seres humanos que a determinam segundo um plano, ela não possui sentido (*Sinn*). Pode-se tentar compreender as diversas forças motrizes de uma determinada época sob determinadas leis, mas a afirmação de um sentido compreensível por trás dessas facticidades baseia-se em uma fantasia filosófica (*philosophische Phantasie*)¹⁵⁵.

Em outros momentos, porém, encontramos outra noção de *Phantasie*: uma fantasia crítica, que nasce da recusa em justificar o sofrimento e da capacidade de imaginar alternativas ao mundo existente. Enquanto a primeira tende a mascarar as falhas da ordem social com promessas ideológicas, a segunda opera como força negativa da razão, desvelando fissuras, denunciando a injustiça e preservando o anseio por um mundo outro, não reconciliado. Trata-se de uma *fantasia crítica*, um modo crítico de imaginação enraizado no real:

Esse pensamento [materialista, crítico] tem algo em comum com a fantasia (*Phantasie*). Trata-se de fato de uma imagem do futuro, surgida da compreensão profunda do presente: determinar em tais períodos os pensamentos e ações nos quais o desenrolar das coisas aparenta afastar-se dessa imagem; e antes justificar qualquer doutrina do que a crença na sua realização. A arbitrariedade e a suposta independência não são próprias deste pensamento, mas sim a tenacidade da fantasia (*Eigensinn der Phantasie*). Cabe ao teórico introduzir essa tenacidade nos grupos mais avançados das camadas dominadas, pois é justamente dentro dessas camadas que esses grupos se encontram ativos¹⁵⁶.

Longe de entender esse tipo de *fantasia* como algo ilusório ou desvinculado da realidade, o filósofo a concebe como uma forma de pensamento capaz de captar, nas contradições do presente, as possibilidades ainda não realizadas de um futuro diferente. A “tenacidade” (ou “teimosia”, “obstinação”) da fantasia a que Horkheimer se refere não equivale a um devaneio ingênuo, mas sim de uma capacidade teórica e prática de resistir ao fechamento da realidade tal como ela se apresenta. É um tipo de imaginação que não se acomoda, mas mantém a crítica ativa, buscando, de forma subversiva, romper com as estruturas de poder que perpetuam a opressão e a injustiça – em paralelo a Adorno, quando este afirma que a experiência não-idêntica deve se abrir ao que ainda não é, sem, no entanto, ceder à abstração vazia, ingênua e acrítica¹⁵⁷. Trata-se, assim, de uma potência imaginativa que opera sob uma articulação da

¹⁵⁴ Horkheimer, Max. *Sobre a discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 134.

¹⁵⁵ Horkheimer, Max *apud* Abromeit, John. *Max Horkheimer and the foundations of Frankfurt School*, p. 149.

¹⁵⁶ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 139.

¹⁵⁷ cf. Adorno, Theodor W. *Dialética Negativa* (1966).

razão histórica e a experiência da dor, orientando tanto o diagnóstico das patologias sociais quanto a *práxis* emancipatória – elementos essenciais para compreender a expressão do anseio tipicamente crítico.

Isso se relaciona com o fato de Horkheimer empregar o termo “utopia” de forma geralmente pejorativa, tradicionalmente compreendida como expressão de algo abstrato, idealista e desconectado das condições reais de transformação social. Para o filósofo, “esta ideia [da sociedade racional] se diferencia da utopia pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas”¹⁵⁸. Com isso, ele critica a idealização utópica que ignora as condições materiais e históricas concretas, que caem naquilo que chamamos de *fantasia acrítica*: um tipo de imaginação descolada da realidade, que oferece consolo sem potencial emancipador efetivo. Assim, a crítica à utopia como fantasia acrítica está diretamente relacionada ao caráter científico da Teoria Crítica em sua formulação inicial – cientificidade esta apartada da Teoria Tradicional, que recusa a neutralidade valorativa e a simples descrição da realidade. Pelo contrário, trata-se de uma cientificidade orientada por fins emancipatórios, que reconhece o enraizamento histórico da razão e a necessidade de integrar à análise social as contradições vividas pelos seres humanos. É justamente esse caráter que confere ao pensamento de Horkheimer a pretensão de efetividade, uma vez que a crítica deve estar ancorada nas possibilidades reais de transformação social, e não em construções idealistas ou meramente desejáveis¹⁵⁹.

Percebe-se, assim, que a pesquisa social concebida por Horkheimer jamais esteve limitada pelos critérios empiricistas da ciência tradicional. Ao contrário, ela se abre à experiência pré-científica dos indivíduos: suas vivências cotidianas, seus afetos, expressões artísticas, impulsos imaginativos, fantasias críticas e expectativas metafísicas. No ensaio *Die neueste Angriffsweise gegen die Metaphysik (A mais recente forma de ataque à metafísica, 1937)*, o filósofo critica a subordinação da filosofia ao modelo das ciências empíricas. Segundo ele, a rejeição absoluta da metafísica compromete o próprio sentido da filosofia ao suprimir sua dimensão ética, especulativa e existencial, substituindo-a por um pensamento técnico e adaptativo, incapaz de interrogar criticamente as estruturas sociais de dominação. Nessa perspectiva, obras metafísicas, mesmo quando marcadas por limitações, podem conter discernimentos mais profundos sobre a realidade do que tratados tecnicamente rigorosos que,

¹⁵⁸ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 138.

¹⁵⁹ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 76.

ao se conformarem com as exigências do presente, acabam por reproduzir as formas de dominação existentes¹⁶⁰.

Em Horkheimer, a razão crítica não pode se fundamentar apenas na acumulação de dados objetivos, mas exige sensibilidade para captar, na cultura e na subjetividade, os vestígios de um desejo por outro modo de vida, menos violento, menos instrumental e menos injusto. Isso se tornará ainda mais evidente a partir dos anos 1940, quando o filósofo passa a incorporar de forma mais explícita elementos teológicos em sua teoria justamente por expressarem, de forma explícita, a recusa à cientificidade instrumental¹⁶¹. Nesse sentido, a metafísica deixa de ser concebida como necessariamente ilusória ou arbitrária e passa a expressar uma experiência concreta em relação ao mundo, como um esforço histórico do espírito humano para pensar a totalidade e refletir sobre os aspectos objetivos da existência – ainda que, tradicionalmente, o tenha feito de modo otimista e, por isso, falho.

É por essa razão que, para Horkheimer a Teoria Crítica deve estar enraizada em um pessimismo metafísico capaz de preservar o anseio por um mundo diferente. Somente pela recusa da promessa consoladora da metafísica tradicional quanto a resignação diante da realidade factual do positivismo que se torna possível sustentar a ideia de que o existente não é a única forma possível de realidade¹⁶². Desde o início, fica evidente como a perspectiva horkheimeriana não oferece reconciliações fáceis nem justificações redentoras para o sofrimento social. Seu gesto fundamental é sustentar uma consciência histórica que, ao confrontar a dor sem sublimações, mantém viva a exigência de transformação. Em sintonia com a imagem do “anjo da história” de Benjamin – impelido ao futuro pelo vendaval do progresso

¹⁶⁰ Horkheimer, Max. *Die neueste Angriffsweise gegen die Metaphysik*, p. 50.

¹⁶¹ Embora Löwy afirme que Horkheimer, na carta a Benjamin de 16 de março de 1937, adota uma postura “estritamente cientificista e materialista” por não aceitar a qualidade benjaminiana teológica e redentora da história “inacabada” (*Unabgeschlossenheit*) (Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, p. 49-50), consideramos essa leitura excessivamente unilateral. De fato, Horkheimer critica a ideia de que o passado possa ser “reaberto” por meio da redenção simbólica, mas isso não implica uma adesão plena ao cientificismo empirista. Ao longo de toda sua obra, Horkheimer desenvolve uma forte crítica à razão instrumental e à pretensa neutralidade da ciência tradicional, reivindicando para a filosofia um papel que vá além da simples sistematização de dados objetivos. A razão crítica, para ele, também deve se enraizar nas experiências pré-científicas dos indivíduos, tomadas como vestígios de um anseio por um mundo qualitativamente diferente, irreduzível aos parâmetros do pensamento técnico e da objetividade positivista. A recusa de Horkheimer a uma concepção idealista da história não nega a dimensão ética e metafísica da rememoração – dimensão essa que, como o próprio Löwy reconhece, Benjamin desenvolve sob certa inspiração da perspectiva horkheimeriana –, mas ele a inscreve em um pessimismo (físico e metafísico) que rejeita qualquer consolo, inclusive o da redenção retrospectiva. Assim, ao invés de cientificista, a posição de Horkheimer pode ser mais adequadamente compreendida como a de um materialista histórico pessimista que é fiel à negatividade até às últimas consequências, que recusa a possibilidade de reconciliação plena, mas que nem por isso deixa de recorrer a âmbitos não-científicos para manter viva a exigência ética da emancipação.

¹⁶² Schmidt, Alfred. *Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*, p. 20.

enquanto contempla os escombros acumulados¹⁶³ —, Horkheimer concebe a história não como progresso linear, mas como sucessão de ruínas, barbárie e possibilidades frustradas. Manter-se fiel à razão, nesse contexto, significa resistir às teleologias reconfortantes, recusando tanto as reconciliações ideológicas quanto às promessas vazias de redenção garantida.

Para Horkheimer, os absolutos e teorias da identidade eram suspeitos. A imagem da justiça completa nunca pode se realizar na história. Mesmo quando uma sociedade melhor substitui a desordem presente e se desenvolve, a miséria do passado não é corrigida, e o sofrimento da natureza circundante não é transcendido. O resultado é que a filosofia, tal como ele entendia, sempre expressa um toque inevitável de tristeza, mas sem sucumbir à resignação. Ele defendeu a possibilidade de uma ciência social dialética que evitasse a teoria da identidade, mas que preservasse o direito do observador de ir além dos dados da experiência¹⁶⁴.

Assim, mesmo diante da possibilidade de uma sociedade mais racional e emancipada, Horkheimer reconhece que a dor, o sofrimento e a miséria do passado não podem ser plenamente redimidos. A permanência das cicatrizes do sofrimento humano impede a filosofia de se fechar em promessas de completude ou harmonia, exigindo, antes, um pensamento capaz de manter viva a negatividade como expressão ética da injustificabilidade da dor. É nesse contexto que Horkheimer passa a atribuir centralidade ao pessimismo metafísico como um elemento implícito a toda teoria verdadeiramente crítica e materialista. Tal perspectiva encontra sua referência mais marcante no pensamento de Schopenhauer, cuja recepção irá desempenhar um papel decisivo nas diferentes fases da elaboração teórica horkheimeriana. A seguir, examinaremos como se deu esse primeiro contato com a filosofia schopenhaueriana e de que maneira ela influenciou a formação inicial do pensamento crítico de Horkheimer.

2.4. A consolidação do primeiro motivo pessimista

[...] a filosofia, como na abertura de Don Juan, começa com um acorde menor. A índole mais específica desse espantar-se nasce, manifestamente, da visão dos males, físicos e metafísicos, do mundo, os quais, mesmo se estivessem em proporção justa um com o outro, até se fossem amplamente sobrepujados pelo bom, são não obstante algo que absoluta e universalmente não deveriam existir

¹⁶³ Cf. Benjamin, Walter. *Teses sobre o conceito de história*, Tese IX (1940). Não nos esqueçamos, também, da indicação benjaminiana, no ensaio *O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia* (1929), da necessidade de “organização do pessimismo”. Benjamin se refere justamente à concepção de um pessimismo ativo, muito próxima à proposição horkheimeriana, que parte não do fatalismo ou resignação, mas sim de uma postura prática e organizada contra o advento do pior. Cf. *A estrela do amanhã: surrealismo e marxismo*, Löwy, Michael (2002).

¹⁶⁴ Jay, Martin. *A imaginação dialética: uma história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, p. 88.

(Schopenhauer, 1814)¹⁶⁵

Como visto no primeiro tópico, as pré-configurações da recepção de Schopenhauer já estavam presentes nos escritos juvenis, operando como um dispositivo de desmascaramento da justificação da dor e da violência. Já naquele período, a filosofia schopenhaueriana ofereceria ao jovem Horkheimer uma gramática para identificar, sob as formas moralizadas ou metafísicas de consolo, o mecanismo pelo qual o sofrimento é transfigurado em necessidade, e a injustiça, em destino. Ainda que faltasse, na juventude, uma teoria social amadurecida, já se esboçava uma disposição crítica que não concede ao existente o direito de se apresentar como justo e insiste em medir o mundo a partir do dano que causa aos seres humanos. É justamente esse núcleo que será ressignificado com a maturação do pensamento horkheimeriano. Como Zanghi (2023) destaca, esse deslocamento expressa uma passagem da recepção de Schopenhauer de tipo mais “romântico” para um tipo mais “iluminista” nos anos 1930, o que não altera a centralidade do sofrimento não muda, mas sim o modo de compreendê-lo e de criticá-lo¹⁶⁶. Assim, Schopenhauer permanece como um autor-síntese fundamental, que se desloca da sustentação de um *pathos* juvenil de inconformismo para ser integrado a uma orientação crítica mais disciplinada pautada pela razão, voltada à análise histórica e social.

É nesse ponto que se torna possível passar agora a uma delimitação mais clara do motivo pessimista nos anos 1930, tal como a reconstrói F. Werner Veauthier. No artigo *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers* (*Sobre a transformação dos motivos do pessimismo no pensamento de Max Horkheimer*, 1988), o autor analisa a recepção do pessimismo schopenhaueriano no pensamento de Horkheimer, identificando a presença, em todas as fases, de um “motivo originariamente schopenhaueriano”: o interesse pelo sofrimento humano, por sua causa e pela possibilidade de sua superação, concebida como resposta ética à solidariedade negada. Apesar de Horkheimer não compartilhar da suposição schopenhaueriana acerca da vontade de vida como princípio ontológico fundamental, Veauthier mostra como o pessimismo perpassa toda sua filosofia por meio de uma transformação de motivos, evidenciando uma continuidade estrutural desse interesse em todas as fases de seu pensamento.

O olhar sóbrio, voltado para o singular e próximo, não podia mais descobrir na carência recorrente, na infâmia do cotidiano e no terror da história qualquer astúcia que servisse à razão, sob a superfície das vontades individuais em luta; e o maior

¹⁶⁵ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. [VII], p. 209.

¹⁶⁶ Zanghi, Daniele. *Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät*, p. 86.

adversário de Hegel, Schopenhauer, viveu a aurora da sua filosofia anti-histórica, pessimista e benevolente¹⁶⁷.

O pessimismo, nesse contexto, é compreendido como uma visão de mundo, um posicionamento existencial e teórico diante da experiência do sofrimento, da negatividade e da injustiça. Nos escritos horkheimerianos da década de 30, o *Pessimismus-Motiv* estará relacionado à injustificabilidade do sofrimento das gerações passadas, à consequente assunção de uma “culpa herdada” (*Erbschuld*) e à experiência de que “o núcleo da vida é em si sofrimento e morte”¹⁶⁸. O caráter ilusório das crenças, assim como o luto pelos acontecimentos passados, marca o materialismo no sentido horkheimeriano, motivo que aparece de forma clara no ensaio *Materialismo e Metafísica* (1933):

Apesar de todo o otimismo que ele [materialismo] possa manifestar em relação à mudança das condições, de toda a valorização da felicidade que decorre do trabalho por essa mudança e da solidariedade, ele carrega, ainda assim, um traço pessimista. A injustiça passada não pode ser desfeita. Os sofrimentos das gerações passadas não encontram compensação¹⁶⁹.

Para Horkheimer, foi Schopenhauer quem teria melhor expressado a radical injustificabilidade da dor e a irracionalidade que permeia a existência. Em contraste com o otimismo racionalista de Leibniz, que via na realidade uma expressão da harmonia divina e afirmava do *meilleur des mondes possibles*, Schopenhauer propôs uma ontologia negativa, centrada na ideia de que a essência última do mundo é cega, irracional e desprovida de finalidade, identificada como “vontade”. N’*O mundo como vontade e como representação* [W I] (1819) e [W II] (1844), o filósofo elabora uma metafísica imanente do sofrimento, segundo a qual a vontade impele todos os seres a uma luta incessante e autodestrutiva. Sob essa concepção, a existência deixa de ser concebida como algo harmônico, racional ou justificável, passando a ser marcada essencialmente pela dor, pelo desejo insaciável e pela frustração inerentes à condição humana.

É precisamente essa recusa da justificação do mal que torna Schopenhauer uma referência fundamental para o primeiro motivo pessimista na filosofia horkheimeriana, já que a denúncia da dor como escândalo que resiste a toda tentativa de reconciliação. Contra as filosofias que buscam legitimar o existente, Horkheimer vê em Schopenhauer um aliado na crítica à ordem estabelecida e à falsa totalidade, tornando o pessimismo, assim, um *momento*

¹⁶⁷ Horkheimer, Max. *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*, p. 125.

¹⁶⁸ Veauthier, F. Werner. *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*, p. 595.

¹⁶⁹ Horkheimer, Max. *Materialismus und Metaphysik*, p. 16.

necessário da crítica. Para ambos, sob o reconhecimento da negatividade do real e da dor como índice de desrazão, exige-se a superação de toda filosofia reconciliadora.

Não é à toa que Horkheimer caracteriza determinadas doutrinas como *otimistas* justamente por buscarem justificar os sofrimentos socialmente produzidos, apresentando-os como necessários, benéficos ou até desejáveis. Ele retoma, nesse ponto, a crítica schopenhaueriana ao caráter pernicioso do otimismo filosófico como aquele que racionaliza a infelicidade e a dor ao invés de denunciá-las:

A este mundo, palco de seres atormentados e angustiados, que só conseguem subsistir se se entredevoram, mundo em que, portanto, cada animal voraz é a sepultura viva de milhares de outros e a própria autoconservação é uma cadeira de martírios, mundo em que a capacidade de sentir dor aumenta com o conhecimento, capacidade que, portanto, atinge o seu mais alto grau no humano, e tanto mais quanto mais inteligente ele é – a este mundo, ia dizer, foi feita a tentativa de adaptar o sistema do otimismo e demonstrar tal mundo como o melhor dos mundos possíveis¹⁷⁰.

O otimismo é no fundo o injustificado autoelogio da verdadeira autora do mundo, a vontade de vida, que complacentemente se mira em sua obra: consequentemente, o otimismo não é apenas falso, mas é também uma doutrina perniciosa. Pois ele nos apresenta a vida como um estado desejável, e a felicidade do ser humano como a meta do mundo. Partindo daí, cada um então acredita estar plenamente justificado para reivindicar a felicidade e o prazer [...]. [...] contudo, é muito mais justo considerar como meta da nossa vida trabalho, privação, necessidade, sofrimento, coroados com a morte¹⁷¹ [...].

A partir da crítica ao otimismo, Horkheimer encontra em Schopenhauer um forte aliado filosófico, ainda que reformulando seus pressupostos, pois valoriza o gesto crítico do pessimismo como uma forma honesta de filosofar. A partir dele, traz-se à tona a essência injustificável da existência, seu aspecto não-idêntico e suas contradições, “os soluços, gemidos, o ranger dos dentes” resultantes do sofrimento massivo experienciado pelos seres humanos. É precisamente a esse desconforto fundamental que Schopenhauer dirige o olhar, pois, se o mundo fosse algo que, em termos práticos, *deveria ser*, isto é, se apresentasse uma ordem clara, lógica e isenta de sofrimento ou contradições, ele tampouco se colocaria como um problema teórico. Sua existência pareceria tão evidente e autoexplicativa que não haveria espaço para o questionamento filosófico sobre seu sentido ou fundamento. No entanto, a existência se mostra como um enigma insolúvel: uma estrutura marcada por dor, conflito e destruição que só pode apontar para uma origem irracional¹⁷².

É importante destacar a ambivalência que o pessimismo schopenhaueriano pode assumir a partir da leitura que Fazio (2023b) faz da distinção nietzschiana entre niilismo passivo e

¹⁷⁰ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. [VII], p. 693.

¹⁷¹ Ibidem, p. 697.

¹⁷² Ibidem, p. 663.

niilismo ativo. Enquanto o primeiro corresponde à exaustão do espírito e à renúncia transformadora, como em certos aspectos da metafísica quietista de Hartmann ou Mainländer, o segundo expressa a força crítica do espírito que, ciente da ausência de fundamentos metafísicos, busca agir e transformar a realidade. Essa distinção é retomada por Ludger Lütkehaus para classificar as formas de pessimismo derivadas de Schopenhauer: de um lado, o um niilismo passivo, que conduz a uma ética aristocrática, contemplativa e quietista, e, de outro, um niilismo ativo, que encontra na compaixão uma forma de resistência prática e emancipatória. Segundo Fazio, é essa vertente ativa do pessimismo que Horkheimer atualiza na Teoria Crítica, articulando o pessimismo metafísico à *práxis* ética e política da transformação social¹⁷³.

O sentido perecível (*ens contingens*) da vida atribuído pelo pessimismo marca o pensamento de Horkheimer sobre a solidariedade em relação à vida, reino da natureza onde triunfam o sofrimento e a morte como elementos inescapáveis. Tanto Horkheimer quanto Schopenhauer se aproximam ao reconhecerem a irracionalidade do mundo e a injustificabilidade da dor, recusando qualquer teodiceia ou explicação absoluta que procure legitimar o mal. No entanto, divergem significativamente quanto à origem do egoísmo nas ações humanas. Para Schopenhauer, o egoísmo seria uma consequência direta do princípio de individuação (*principium individuationis*), que fragmenta a vontade universal em indivíduos isolados e conflitantes entre si. A compaixão, neste contexto, passa a ser uma exceção misteriosa à regra, pois representaria um rompimento com a lógica da separação e do antagonismo entre as vontades. Ela aparece como um enigma ontológico e ético, que não pode ser plenamente explicada a partir da estrutura metafísica do mundo enquanto expressão da vontade.

Já para Horkheimer da maturidade¹⁷⁴, o egoísmo não é uma condição metafísica, mas sim uma construção social e histórica, moldada pelas formas de dominação material e simbólica. Por meio da repressão psíquica, da internalização de normas autoritárias e da mediação ideológica, os indivíduos aprendem a agir de forma egoísta em uma sociedade estruturada por relações de exploração. Sob esse viés, o egoísmo se revela como contingente e,

¹⁷³ Fazio, Domenico. *La doppia faccia del pessimismo*, p. 117.

¹⁷⁴ Nos escritos juvenis, em especial na novela *Eva*, Horkheimer ainda tende a localizar a origem da má sociedade sobretudo na configuração espiritual e moral dos indivíduos, fazendo com que o egoísmo apareça como traço quase originário dos agentes, como se a violência e a injustiça derivassem primariamente de disposições internas relativamente estáveis. A partir dos anos 1930, porém, essa leitura é decisivamente deslocada. Como visto, no Horkheimer da maturidade, o egoísmo deixa de ser tratado como uma condição metafísica e passa a ser compreendido como produção social e histórica, moldada por formas materiais e simbólicas de dominação, isto é, por meio da repressão psíquica, da internalização de normas autoritárias e da mediação ideológica, os sujeitos aprendem a agir conforme padrões de autoconservação competitiva em uma sociedade estruturada por exploração.

portanto, passível de transformação, sendo justamente por isso que sua existência apontaria, por contraste, para a possibilidade da construção social de outras formas de relação. Em outras palavras, se a sociedade é capaz de fomentar o egoísmo, ela também pode, em princípio, promover relações mais justas, sensíveis e emancipatórias, como a compaixão, a solidariedade e a recusa à lógica da dominação.

Para o filósofo frankfurtiano, o anseio (*Sehnsucht/Streben*) humano se dirige à felicidade e consiste em uma manifestação legítima da condição humana, sem que isso implique a negação da experiência pessimista do sofrimento. Ao contrário, Horkheimer reconhece a tensão fundamental entre o *desejo de uma vida melhor* e a *constatação da dor* historicamente disseminada, uma tensão que constitui o núcleo da dialética da existência humana. A ênfase horkheimeriana na condicionalidade social da felicidade corresponderia à crítica do sofrimento produzido pelas formas sociais de dominação e alienação, sendo pensada à luz das estruturas que possibilitam ou não sua realização. Dessa forma, a aparente antinomia entre sofrimento e felicidade, enquanto categorias historicamente determinadas, manifestaria a dialética da existência humana em condições sociais contraditórias.

Como destaca Veauthier¹⁷⁵, trata-se de uma “contingência qualitativa”, que indica que a capacidade de sofrer e de aspirar à felicidade pertence à constituição histórico-social do sujeito e não a uma essência substancial e imutável. A felicidade deixa, então, de ser pensada como mera satisfação individual e passa a estar ligada à solidariedade humana, de “ser uns pelos outros”, como algo que transcende os limites da subjetividade isolada e resiste à lógica da autoconservação instrumental.

Para Horkheimer, a própria constituição psíquica do não seria inteiramente individualista nem impermeável ao sofrimento alheio:

A psique do homem nem, provavelmente, a dos animais está organizada de maneira tão individualista, que todas suas emoções impulsivas primitivas se relacionam necessariamente com o prazer imediato em satisfações materiais. Os homens são capazes, por exemplo, de experimentar, na solidariedade com correligionários, uma felicidade que lhes permita suportar o sofrimento e mesmo a morte. [...] Em todo caso, as ações dos homens não derivam somente do seu instinto físico de conservação, tampouco somente do impulso sexual imediato, mas também, por exemplo, da necessidade de acionar as forças agressivas, bem como de reconhecer e afirmar a própria pessoa, de abrigar-se numa coletividade e de outros impulsos¹⁷⁶.

Apesar das diferenças entre suas análises e entre seus pressupostos, Horkheimer reconhece em Schopenhauer o mérito de ter identificado, na compaixão (*Mitleid*) o único

¹⁷⁵ Veauthier, F. Werner. *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*, p. 595.

¹⁷⁶ Horkheimer, Max. *História e Psicologia*, p. 24.

sentimento moral autêntico. Trata-se, em Schopenhauer, de uma moralidade que transcende os limites da individuação subjetiva e se estende à totalidade dos viventes – aos animais e à natureza como um todo –, baseada na experiência imediata do sofrimento alheio como algo que interpela o próprio sujeito¹⁷⁷. Ao acolher esse motivo schopenhaueriano, Horkheimer o reinterpreta sob a ótica de uma crítica à razão instrumental, que, ao reduzir o outro a um meio para fins egoístas, reforça a reificação das relações sociais e a indiferença perante o sofrimento. O reconhecimento da dor como essência comum a todos os seres vivos romperia com o princípio de individuação enquanto separação ontológica rígida e abriria ao sujeito a possibilidade de reconhecer, no sofrimento do outro, um apelo ético incondicional. A sensibilidade para com o sofrimento universal é, desde já, para Horkheimer, o ponto de partida para uma razão emancipada que recusa a justificação, a apatia e o esquecimento social. Ao fazer do sofrimento a medida da verdade ética e política, sua filosofia afirma a possibilidade de uma transformação do existente, não por meio de promessas utópicas consoladoras, mas através da negatividade crítica que nasce da solidariedade para com aqueles que padecem.

Nesse sentido, Horkheimer identifica a irracionalidade que perpassa a existência humana e a brutalidade de um mundo no qual o sofrimento é naturalizado como parte do funcionamento “normal” da sociedade. Ao denunciar o absurdo da vida sob condições de dominação, emerge um anseio negativo e imanente na filosofia horkheimeriana: o desejo de romper, mesmo que de modo parcial e provisório, com o acaso cego e a indiferença que regem a sociabilidade entre os indivíduos, recusando aceitar a dor como destino. No ensaio *Materialismo e Moral* (1933), o filósofo elabora essas teses valendo-se do mesmo léxico schopenhaueriano:

Nunca a pobreza dos homens se viu num contraste mais gritante com a sua possível riqueza como nos dias de hoje, nunca todas as forças estiveram mais cruelmente algemadas como nestas gerações onde as crianças passam fome e as mãos dos pais fabricam bombas. O mundo parece caminhar para um desastre ou, melhor, já está no meio de um desastre, que, dentro da história que nos é familiar, só pode ser comparado à decadência da Antiguidade. O absurdo do destino individual, que antes já era determinado pela falta de razão, pela mera naturalidade do processo de produção, cresceu na fase atual, para converter-se na marca mais característica da existência. Quem é feliz poderia, por seu valor interior, encontrar-se também no lugar do mais infeliz e vice-versa. Cada um está entregue ao acaso cego. [...] Percebemos os homens não como sujeitos de seu destino, mas como objetos de um acidente cego da natureza, e a resposta do sentimento moral a isto é a compaixão¹⁷⁸.

A partir de um horizonte materialista e pessimista, Horkheimer reivindica uma ética da solidariedade na qual o amor ao próximo se dirige a seres humanos radicalmente finitos,

¹⁷⁷ Horkheimer, Max. *Materialismo e Moral*, p. 78.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 77-78.

historicamente situados e, como ele próprio afirma, “seriamente efêmeros”. Não se trata, portanto, de postular essências ou valores absolutos, mas de afirmar uma ética mínima fundada na experiência concreta do sofrimento e na sensibilidade diante do outro. Essa ética, ainda que frágil, contingente e sem garantias, pode representar o último vestígio de resistência à barbárie moderna, como uma forma de negatividade que se opõe à lógica da individuação e da apatia sistematizada.

Assim, Horkheimer partilha com Schopenhauer a recusa de toda crença na abolição plena do sofrimento ou na realização definitiva da justiça. A reconciliação total entre o real e um sentido absoluto é, para o filósofo frankfurtiano, uma ilusão ideológica, um mecanismo de compensação que apaga o rastro da dor e silencia a negatividade da experiência. Contra essa tendência à harmonização forçada do mundo com a razão ou com a providência, sua filosofia sustenta uma postura vigilante, consciente de que a história está marcada por perdas irreparáveis – injustiças que nenhuma realização futura pode anular. Trata-se de impulso negativo que fundamenta a única forma de *fé* compatível com a Teoria Crítica horkheimeriana: um anseio frágil e imanente, voltado às possibilidades humanas inscritas na história, sem apelo a fundamentos absolutos ou promessas transcendentais. Em lugar da certeza consoladora, resta uma aposta ética por um mundo outro sem ilusões, mas também sem desistência. Não se trata de desprezar as conquistas sociais e políticas concretas, mas em insistir que nenhuma vitória histórica pode redimir retroativamente os sofrimentos do passado nem garantir, por si só, a superação definitiva da dor. Para o filósofo materialista, as injustiças do passado são irreparáveis, e o sofrimento das gerações anteriores – os mortos sem nome de uma história que celebra apenas a vida dos “vencedores” – não encontra redenção em nenhum progresso teleológico nem em qualquer justificação.

Enraizado na visão de mundo pessimista, portanto, Horkheimer analisa dois tipos de males inerentes à realidade: o *malum metaphysicum* e o *malum physicum*. O pessimismo filosófico de Schopenhauer seria aquele que identifica o primeiro, reconhecendo no sofrimento e na falta de sentido da existência aqueles males que não podem ser suprimidos ou redimidos. Já com o materialismo histórico de Marx, Horkheimer consegue se debruçar sobre o mal físico, histórico e social, através do qual a injustiça e o sofrimento social são vistos como socialmente condicionados e, portanto, passíveis de serem evitados por meio da transformação da dinâmica da sociedade. Como Fazio (2023b) bem destaca, os dois pensadores eram vistos como

complementares na filosofia horkheimeriana, valendo-se de ambos como os dois pilares essenciais para a fundamentação da sua Teoria Crítica¹⁷⁹.

Para aqueles cuja existência parece condenada à ausência de sentido ou de perspectivas, a solidariedade desponta como a única forma de ação eficaz:

A todos aqueles que estão condenados a uma existência desesperada, devido à manutenção de formas antiquadas de vida social, ela remete a uma meta alcançável somente através da solidariedade: a mudança desta sociedade para uma forma adequada às necessidades da comunidade¹⁸⁰.

A memória do sofrimento deixa de ser instrumentalizada como justificativa para um otimismo ingênuo para se tornar um chamado à ação, como um lembrete de que a promessa de emancipação ainda está por ser realizada. Um imperativo ético e político que visa impedir que as injustiças se repitam e, sobretudo, que o sofrimento seja obliterado sob o véu ideológico da reconciliação. Vemos, assim, como já está delineada a dialética central do pensamento Horkheimer: a *tese do pessimismo teórico* e a resposta empírica que dele decorre, a *antítese do otimismo prático*. Ou seja, partindo-se de teses pessimistas, teríamos posturas empíricas caracterizada pelo senso comum como “otimistas”, que recusam a abandonar a promessa de emancipação, mesmo quando elas parecem desmentidas pela realidade. Vemos como Horkheimer propõe uma inversão dialética que rompe com as associações convencionais entre pessimismo e resignação, pois, para ele, apenas uma concepção pessimista honesta e ciente do mal social é que poderia sustentar, como consequência, uma *práxis* transformadora. A postura que o senso comum costuma classificar como “otimista”, voltada ao compromisso com a mudança, a solidariedade, a resistência, só seria, então, possível a partir da lucidez crítica proporcionada pelo pessimismo filosófico.

No próximo capítulo, analisaremos a fase do exílio Horkheimer, marcada pela redação do *Eclipse da Razão* (1947) e, em coautoria com Adorno, na *Dialética do Esclarecimento* (1944/1947), como uma radicalização de sua crítica. Trata-se de um movimento que é impulsionado pela constatação de que a dominação não se restringe à estrutura de classes, mas se enraíza na própria constituição histórica da racionalidade ocidental. Como observa Chiarello, o conceito de reificação sofrerá um alargamento decisivo, pois deixa de ser interpretado apenas como efeito da forma mercadoria para ser compreendido como expressão da razão instrumental, que se impõe como princípio dominante ao longo da história¹⁸¹. O processo de dominação

¹⁷⁹ Fazio, Domenico. *La doppia faccia del pessimismo*, p. 111.

¹⁸⁰ Horkheimer, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 121.

¹⁸¹ Chiarello, Maurício. *Materialismo e anseio de redenção: apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto*, p. 74.

técnica da natureza externa passa a ser percebido como inseparável do sacrifício da natureza interna, do recalque das pulsões, afetos e sensibilidades em nome de uma autoconservação vazia e desprovida de sentido emancipatório. Analisaremos, assim, como a razão, ao trair sua promessa de emancipação, torna-se cúmplice da barbárie – e como ainda persiste, apesar disso, a possibilidade de reconhecer a negatividade e sustentar o anseio por um mundo qualitativamente outro.

3. O anseio por uma experiência não-instrumental: crises e aporias da crítica no exílio

*A história da civilização é a história da introversão do sacrifício.
Ou por outra, a história da renúncia.
(Adorno e Horkheimer, 1944)¹⁸²*

A partir de 1944, Horkheimer e Adorno passam a constatar a aporia do processo histórico pelo qual o Esclarecimento se converte em autodestruição, revelando as manifestações regressivas contidas em seu núcleo. A crítica já não se dirige apenas às formas ideológicas do capitalismo, mas ao modo como a própria racionalidade moderna, quando reduzida a instrumento, se torna cúmplice de sistemas econômicos e sociais de opressão. Nesse sentido, como destaca Repa, “o destino da esquerda, que um dia quis uma sociedade ‘racional’, faz do ‘racional’ a primeira fonte de suspeita”¹⁸³. O foco passa a incidir sobre o conflito entre seres humanos e a natureza, tanto interna quanto externa, deslocando a perspectiva sobre a dominação, uma vez que no capitalismo tardio e autoritário, ela tende a se manifestar de modo mais direto, como se fosse “a vingança da natureza pela crueldade e exploração que o homem ocidental lhe impusera durante gerações”¹⁸⁴.

Neste capítulo, partimos da tese de que o *Streben* – ligado, nos anos de 1930, à libido genuinamente orientada à autorrealização e ao domínio da natureza em nome da emancipação – passa a ser reinterpretado pelo filósofo a partir da experiência histórica da catástrofe, isto é, da Segunda Guerra Mundial, do fascismo, do exílio nos Estados Unidos e do declínio das expectativas revolucionárias. A partir da adesão à segunda teoria das pulsões da psicanálise freudiana, Horkheimer deixa de ver o *Streben* como energia intrinsecamente emancipatória, pois quando este se vincula a uma *Sehnsucht* irrefletida e “descontrolada”, passa a aderir à lógica da adaptação, da repetição e da dominação, tornando-se, no limite, vetor de autodestruição. Por isso, a possibilidade de resistência passa a se ancorar menos na confiança na racionalidade “em si” e mais naquilo que nela não se deixa integralmente converter em cálculo, ou seja, nas experiências compassivas, na abertura ao outro e no anseio por uma reconciliação não dominadora. Nessa chave, Horkheimer volta a dar mais atenção à elaboração da *Sehnsucht* para que ela recupere seus contornos genuínos, reconhecendo a carência e a perda,

¹⁸² Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 54.

¹⁸³ Repa, Luiz. *Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940*, p. 102.

¹⁸⁴ Jay, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 321.

preservando a memória do sofrimento e impedindo que o impulso prático se feche em objetivos administráveis e compatíveis com a ordem vigente.

No primeiro tópico, portanto, analisaremos o diagnóstico horkheimeriano do “eclipse da razão”, isto é, o processo histórico em que a razão objetiva, orientada por conteúdos substantivos de justiça e verdade, passa a ser progressivamente suplantada pela razão subjetiva, formalizada como mera adequação de meios a fins dados. Mostraremos como essa cisão repercute na constituição do sujeito, enfraquecendo-o como centro de experiência, reflexão e juízo e tornando-o mero elemento administrado por instituições, técnicas e padrões de consumo que padronizam seus comportamentos, desejos e expectativas. Ao reconstruir esse quadro, o tópico prepara o terreno para a passagem à categoria de mimese como chave para compreender tanto a gênese dessa racionalidade quanto as brechas em que a experiência não-instrumental ainda pode subsistir.

No segundo tópico, a mimese será o fio condutor para a reconstrução genealógica da formação da racionalidade e suas patologias. A partir da *Dialética do Esclarecimento* (1944/1947), a análise percorre as interpretações de Horkheimer e Adorno sobre as formas iniciais de simbolização e elaboração do mundo, com destaque para a figura de Ulisses e o motivo do *nostos*, evidenciando como a civilização se ergueu sobre o recalçamento da afinidade mimética com a natureza e sua substituição por controle, astúcia e sacrifício pulsional. Mostraremos como, para os autores, a mimese retorna sob formas destrutivas no mundo administrado, expressando-se como “mimese do que está morto” e “mimese da mimese”, e como, ao mesmo tempo, Horkheimer preserva a possibilidade de uma *mimese genuína crítica* em suas considerações n’*Eclipse da razão* (1947). Para ele, será nesse espaço frágil, mas insistente, que o anseio (*Sehnsucht*) poderá ser elaborado como experiência não-instrumental e como resistência à tendência totalizante da razão subjetiva.

Por fim, o terceiro tópico investiga os novos *Pessimismus-motive* do período de exílio, indicando como esses motivos encontram eco em temas schopenhauerianos, como a indicação de Schopenhauer sobre o intelecto se tornar mero instrumento de impulsos cegos e destrutivos quando está desvinculado de uma reflexão metafísica genuína e sua proposição em relação à necessidade de transcender a mera conservação irrefletida da vida. Sem reduzir um autor ao outro, buscaremos explorar algumas afinidades críticas entre suas concepções, preparando terreno para a análise da concepção horkheimeriana tardia de teologia negativa, cujo cerne central será ser uma linguagem metafísica enraizada no sofrimento comum.

3.1. O eclipse dos fins, fim do indivíduo

Assim, o sujeito individual da razão tende a tornar-se um ego atrofiado, cativo de um presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais ele outrora foi capaz de transcender sua efetiva posição na realidade.
(Horkheimer, 1947)¹⁸⁵

Uma das teses centrais de Horkheimer neste período consiste na percepção de que os avanços dos meios de esclarecimento contêm em si o “germe para a regressão”, isto é, são acompanhados por um processo de desumanização que anula o próprio objetivo que deveria realizar: a ideia de indivíduo. Trata-se de um movimento imanente e genealógico¹⁸⁶, a partir do qual a razão deixa de se voltar contra o conteúdo dogmático e regressivo que pretendia superar e passa a legitimar o existente, convertendo a adaptação em critério absoluto. O resultado é, então, um eclipse dos fins, no qual a racionalidade se reduz a instrumento subjetivo, os meios se autonomizam em relação a fins objetivos e a vida social tende a se organizar como mera administração, produzindo sujeitos cada vez mais ajustados e empobrecidos em relação à capacidade de refletir sobre a negatividade do mundo.

O trecho abaixo condensa esse movimento ao mostrar como produtividade, consumo e indústria podem oferecer simultaneamente amparo material e anulação subjetiva, convertendo a promessa de emancipação em mecanismo de adaptação:

O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados. A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de

¹⁸⁵ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 156.

¹⁸⁶ Repa (2017, p. 97) destaca que a crítica da razão, nos escritos de Horkheimer dos anos 1940, pode ser lida segundo dois caminhos: (i) uma via “kantiana”, que, diante do conflito moderno entre razão subjetiva e razão objetiva, mobiliza critérios internos, ou historicamente vinculados ao próprio Esclarecimento, para evidenciar falhas, limites e contradições do processo racional, sendo a orientação predominante no *Eclipse da Razão*; (ii) uma via que pode ser chamada de “nietzschiana”, que parte da tese de que a racionalidade já nasce marcada pela dominação, isto é, de uma narrativa em que razão e dominação convergem desde a origem, e não apenas como “desvio” em relação a um ideal normativo, sendo a orientação que se mostra de modo mais acentuado em *Dialética do Esclarecimento*.

informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo¹⁸⁷.

Nesse processo, a sociedade administrada tende a reconverter os indivíduos em seres genéricos e homogêneos, reduzindo a singularidade da experiência e estreitando o horizonte daquilo que ainda é possível. Tudo é organizado de antemão, segundo fórmulas repetidas, ritmos previsíveis e mensagens facilmente assimiláveis. Mesmo o entretenimento já não é mais vivido de maneira direta, sendo mediado por imagens técnicas nos filmes, séries, publicidade e produtos midiáticos em geral. Trata-se de uma mediação que torna a experiência aparentemente mais “refinada”, passando por aparatos sofisticados e efeitos visuais, mas, ao mesmo tempo, tende a despojar o divertimento de seu potencial crítico ou reflexivo. Nesse movimento, projeta-se uma espécie de “luz dourada” sobre o mundo administrado, tornando o existente mais palatável e mais “bonito”, mas ao custo de neutralizar a possibilidade de um futuro realmente diferente. Para Horkheimer e Adorno, portanto, “divertir-se significa estar de acordo, [...] esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado”¹⁸⁸.

O sistema é apresentado como natural, desejável e inevitável, fechando o sentido por meio de acentos de modelos de sucesso, de felicidade, de amor e de juventude, que moldam desejos, ideais e formas de conduta, canalizando o imaginário para dentro dos limites daquilo que já está dado¹⁸⁹. Nesse registro, a linguagem filosófica, artística, metafísica e religiosa passa a ser destituída de sua pretensão de validade, convertida em marketing ou relegada à esfera da *fantasia acrítica*. O que se instala como ideal não é mais um valor transcendente, mas a própria permanência da aparência: o culto do *inteiramente o mesmo* e da repetição incessante do já dado, naturalizando a realidade existente como única possível. O resultado é um imaginário empobrecido, que apenas repete o real sem criar algo novo a partir do pensamento criativo e especulativo, estando pronto, por isso, para ser preenchido por ideologias extremistas e pelo “desvario político”¹⁹⁰. O sujeito, então, “tende a tornar-se um ego atrofiado, cativo de um presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais ele outrora foi capaz de transcender sua efetiva posição na realidade”¹⁹¹.

Nesse cenário, a *Sehnsucht* genuína, que emerge da constatação honesta em relação à negatividade e ao sofrimento, passa a ser cada vez mais neutralizada, dissolvendo o sentimento de *desabrigo*, de *não pertencimento* e a sensação de que “a vida não deveria ser assim”. Perde-

¹⁸⁷ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 14.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 119.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 118.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 12.

¹⁹¹ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 156.

se o anseio de ultrapassar a perspectiva estreita da individuação, de buscar uma relação de sentido e pertencimento com o mundo e de se debruçar sobre os aspectos objetivos do real, afastando cada vez mais o vínculo humano com a natureza e privilegiando a lógica da identidade, da síntese, do domínio e da subjugação. No mundo administrado, quando a reflexão objetiva se eclipsa, o anseio (*Sehnsucht*) é ignorado, recalcado e esvaziado. A razão deixa de “receber” o objeto e de interagir criticamente com ele, anulando a fantasia e a imaginação e se tornando mero *reflexo imediato e funcional*, como uma imitação que repete o dado sem a mediação crítica da reflexão. Quando a realidade é aceita tal como é, então, a *Sehnsucht* perde sua relevância reflexiva, restando apenas um *Streben* sem horizonte, reduzido a impulso de adaptação e autoconservação, um “tender a” que se move compulsivamente, mas apenas dentro dos limites da repetição do mesmo.

Aquela capacidade de pensar para além do que é dado e imaginar alternativas para a realidade social, movimento intimamente ligado à *fantasia crítica* e ao anseio por justiça, passa a ser cada vez mais cerceado e reprimido. Rebaixa-se a *Sehnsucht* genuína a mero devaneio, sentimentalismo, metafísica acrítica, superstição ou a pura nostalgia inofensiva. Perde-se toda espontaneidade e capacidade de afirmar novos conteúdos, fazendo com que a razão abandone seu próprio caráter racional e se irracionalize por seus próprios princípios. Como diz Horkheimer, “como uma lâmina de barbear muitas vezes afiada, esse ‘instrumento’ torna-se excessivamente tênue e, por fim, inadequado para dominar as tarefas puramente formais às quais foi limitado”¹⁹². Nesse movimento, os indivíduos se tornam reféns de uma forma de sociabilidade que escapa de suas mãos e na qual se perde o senso crítico que poderia impulsionar qualquer emancipação.

Para analisar esse processo, é necessário considerar alguns aspectos da mudança de perspectiva de Horkheimer e Adorno em relação à psicanálise freudiana, especialmente da segunda teoria pulsional. Como visto, no cenário dos anos 1930, o recurso frankfurtiano à psicanálise tinha o objetivo definido de compreender o comportamento aparentemente irracional do proletariado, valendo-se da questão central de: “como é possível que a classe operária pense e aja contra seus próprios interesses, aceitando a miséria e a exploração?”¹⁹³, ou, tal como formulamos, “como é possível que a classe operária pense e aja contra seu anseio (*Streben*) genuinamente emancipatório?”. Naquele contexto, a noção freudiana de pulsão de morte, entendida como tendência ao retorno ao inorgânico, parecia a Horkheimer carregada de implicações ideológicas, já que poderia naturalizar a crueldade e tornar necessária a ligação

¹⁹² Ibidem, p. 65-66.

¹⁹³ Rouanet, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 70.

entre civilização e repressão, enfraquecendo a própria ideia de emancipação histórica. Por isso, parecia-lhe mais adequado explicar a agressividade a partir da primeira teoria das pulsões, como efeito de recalque, frustração e formações sadomasoquistas produzidas socialmente. No pós-guerra, porém, o problema se desloca e ganha outra escala. Com a estabilização relativa do capitalismo e a consolidação de uma “sociedade de abundância”, a questão já não se restringia à classe operária, mas passava a abranger a totalidade social. O ponto decisivo era responder como era possível que a maioria da população pensasse e agisse em um *sentido favorável* ao sistema que a oprimia. Tratava-se de uma mudança que acompanhava uma transformação qualitativa da dominação, que deixa de depender principalmente da privação aberta e passa a operar pela integração. A opressão já não se apresentava apenas como miséria explícita, fome e desemprego, mas assumia também a forma de uma coerção difusa, exercida e mascarada pela abundância de bens, pelo conforto e pela oferta de consumo. Com isso, a antiga tensão crítica passa a ser enfraquecida, já que a realidade já não desmente de maneira tão evidente as promessas ideológicas, mas, ao contrário, a ideologia e a realidade passam a se ajustar uma à outra. Os sujeitos dizem “sim” à ordem existente porque a vida se torna administrativamente “suportável”, ainda que ao custo de autonomia, espontaneidade e liberdade efetiva. Nesse cenário, a tarefa da Teoria Crítica deixa de consistir apenas em mostrar como a ideologia encobre o sofrimento, mas em evidenciar como a própria “felicidade” socialmente produzida, em sua forma, funciona como dominação, neutralizando a negatividade e bloqueando a possibilidade de emancipação¹⁹⁴.

Horkheimer relaciona essa análise à distinção entre razão subjetiva e razão objetiva, desenvolvida logo nas primeiras páginas da obra *Eclipse da Razão* (1947). Para o autor, a razão subjetiva, também chamada instrumental, designaria a capacidade de ordenar, classificar, inferir e deduzir o mundo de modo formal, com relativa indiferença em relação ao conteúdo em si. Quando se volta a fins, ela tende a considerá-los “racionais” apenas na medida em que são úteis e eficazes para a autopreservação¹⁹⁵. Por isso, sua lógica seria primordialmente pragmática e utilitária, tomando o mundo exterior como natureza passível de ser dominada e como objeto a ser controlado tecnicamente. Horkheimer reconhece que essa racionalidade foi decisiva para a sobrevivência humana e para a organização prática da vida social, mas ela não seria a única, existindo também a dimensão objetiva. Esta se liga a conteúdos substantivos da racionalidade, como princípios, valores e critérios capazes de julgar fins e instituições, e não apenas de otimizar meios para finalidades subjetivas. Uma perspectiva que busca compreender as

¹⁹⁴ Ibidem, p. 70-72.

¹⁹⁵ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 12.

“relações entre seres humanos e entre classes sociais, em instituições sociais e na natureza e suas manifestações”, procurando apreender a realidade como um todo e interrogar os princípios que a organizam¹⁹⁶. O filósofo ressalta que a relação entre razão subjetiva e razão objetiva não deve ser entendida apenas como oposição, mas também como complementaridade. Ambas estariam ligadas ao que Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, descrevem como um movimento de projeção do sujeito sobre o mundo, isto é, o processo “transcendental” por meio do qual o indivíduo estrutura a realidade por formas, conceitos e esquemas de pensamento¹⁹⁷.

Assim, se a razão subjetiva tende a medir o racional pelo êxito na autopreservação, a razão objetiva preserva a possibilidade de uma reflexão na qual a realidade possa ser julgada pelo que ela exige e pelo sofrimento que produz. Trata-se de um movimento que favorece a *Sehnsucht* emancipatória, pois, quando se vale de um pensamento dialético e negativo, recusa a equivalência entre realidade e validade e reconhece a presença do não-idêntico, das contradições e do mal no interior da totalidade social¹⁹⁸. Nessa chave, o impulso prático do anseio (*Streben*), quando vinculado a essa constatação objetiva, passaria a ganhar orientação e se converter em energia capaz de sustentar resistência, compaixão e transformação. Ou seja, quando esses âmbitos da razão se mantêm em tensão produtiva no sentido da emancipação humana, a reflexão objetiva passa a alimentar uma *Sehnsucht* genuína e impede que a razão subjetiva, bem como o *Streben*, gire em torno do círculo estreito da mera autopreservação. Entretanto, quando apartados de uma reflexão honesta sobre os elementos objetivos do mundo, tanto a razão subjetiva quanto o *Streben* tendem a se degradar em um movimento sem horizonte, energias disponíveis para serem capturadas pela forma social e reconduzidas à adaptação, ao desempenho e à repetição do mesmo. De modo semelhante, a razão objetiva e a *Sehnsucht*, quando se desligam do lugar concreto do indivíduo, correm o risco de recair em perspectivas dogmáticas e reconciliadoras, dissolvendo o lugar crítico do sujeito.

Por isso, a *Sehnsucht* não deveria se converter em “doutrina do todo”, nem o *Streben* em compulsão de sobrevivência, já que a força crítica do anseio dependeria justamente de manter, sob tensão, a exigência objetiva de justiça e a vulnerabilidade concreta do sujeito que

¹⁹⁶ Ibidem, p. 13.

¹⁹⁷ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 154-155.

¹⁹⁸ No *Eclipse da Razão*, Horkheimer (2015, p. 19) fala sobre a razão objetiva no pensamento platônico, que estava ligada à análise da “estrutura inerente à realidade” e era “acessível àquele que assume para si o esforço do pensamento dialético ou, de modo idêntico, àquele que é capaz do Eros”. A passagem é relevante porque explicita que a racionalidade objetiva não se reduz a um aparato formal de inferências, mas envolve uma disposição que combina reflexão dialética e uma forma de impulso desejante, fornecendo um apoio conceitual para a ligação entre *Sehnsucht* e razão objetiva.

sofre. Quando se trata de emancipação, a razão subjetiva teria, então, uma função incontornável: ela coordena capacidades de pensar, planejar e se expressar, sustentando a preservação material do indivíduo e operando como aquele “agente crítico que dissolveu a superstição”¹⁹⁹. Por esse motivo, sua predominância histórica foi necessária para romper com a violência cega da natureza e com o poder do mito, dominando o mundo com vistas à manutenção da existência individual²⁰⁰. O problema emerge quando essa dimensão se autonomiza e passa a operar sem referência a fins passíveis de justificação, separando-se da reflexão crítica sobre valores e justiça. Nas palavras de Horkheimer, “a presente crise da razão consiste fundamentalmente no fato de que, a certa altura, o pensamento tornou-se simplesmente incapaz de conceber tal objetividade ou começou a negá-la como ilusão”²⁰¹.

A partir dessa cisão interna da racionalidade, Horkheimer, n’*Eclipse*, amplia o diagnóstico e o reinscreve em uma crítica imanente. Ele sustenta que, já no século XVI, com o declínio da Igreja medieval, “nenhum credo ou ideologia era mais considerado digno de ser defendido até a morte”²⁰². A razão passa a ser mais “tolerante”, mas ao preço de se tornar mais maleável aos interesses dominantes e mais ajustável ao existente, relegando a moral à esfera privada. Nesse processo, a separação entre razão e religião não é descrito apenas como libertação de um dogma, mas também como uma etapa decisiva no afastamento do aspecto objetivo da racionalidade e em sua crescente formalização, deixando marcas no processo do Iluminismo²⁰³. Por isso, a tolerância moderna pode aparecer como coexistência pacífica entre compartimentos culturais, mas também como acomodação, na qual os indivíduos se habituariam a “viver a própria vida dentro dos muros” de seu horizonte particular, aceitando o outro sem que isso implique critérios compartilháveis de verdade, justiça e fins²⁰⁴.

Embora a religião permanecesse respeitada na superfície, sua neutralização abriu caminho para sua eliminação como meio da objetividade espiritual e, em última instância, para abolição do conceito de uma tal objetividade, ele mesmo moldado segundo a ideia do absoluto da revelação religiosa. [...] Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; no fim, eles mataram não a igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, a fonte de poder de seus esforços²⁰⁵.

Nesse processo, a metafísica tradicional passa a ser tratada como um pensamento obsoleto, frequentemente identificada a mitologia e superstição. Na chave da teoria weberiana

¹⁹⁹ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 15.

²⁰⁰ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 93.

²⁰¹ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 15.

²⁰² Ibidem, p. 21.

²⁰³ Ibidem, p. 22.

²⁰⁴ Ibidem, p. 25.

²⁰⁵ Ibidem, p. 26.

da racionalização e do desencantamento do mundo, a dissolução das imagens religioso-metafísicas acabou por romper um horizonte unificador, separando as esferas da ciência, da arte e da moral, que passam a operar segundo lógicas próprias e cada vez mais especializadas²⁰⁶. Em Weber, essa autonomização tende a ser lida, em grande medida, como um ganho, porque o conhecimento científico se emancipa de critérios prático-morais e reivindica uma independência axiológica fundada em padrões formais de validade, cálculo e controle. Para Horkheimer, sobretudo a partir dos anos 1940, o mesmo movimento revela seu custo histórico, pois quando a racionalidade científica se separa das demais esferas de valor, a forma de racionalidade que prevalece no conjunto da vida social tende a ser a racionalidade formal e instrumental, perdendo recursos para justificar e julgar fins. Arte e moral, por sua vez, são rebaixadas ao estatuto de preferências subjetivas ou assuntos privados, já que já não se supõe um horizonte comum de sentido que lhes confira pretensão de validade. Despojadas dessa força objetiva, elas se tornam facilmente neutralizáveis e, no limite, “irracionalizadas”, enquanto a razão, reduzida à instrumentalidade, passa a impor seus critérios utilitários como medida geral, submetendo também a moral e a arte à lógica do desempenho e da funcionalidade²⁰⁷.

Destaca-se aqui uma mudança decisiva na perspectiva de Horkheimer em relação à ciência em comparação aos anos 1930, um deslocamento profundo no núcleo de sua Teoria Crítica que vai do materialismo interdisciplinar à presente crítica radical da razão instrumental. Como vimos, no período anterior, a ciência ainda podia ser incorporada ao projeto do Instituto como parte de uma investigação social orientada por fins emancipatórios. A tarefa era submeter os saberes especializados a uma reflexão filosófica sobre a totalidade social, fazendo do conhecimento empírico um recurso para diagnosticar contradições e ampliar possibilidades de transformação. A crítica se dirigia principalmente ao positivismo como forma ideológica de conhecimento, permanecendo a expectativa de que a razão pudesse ser reorientada em sentido libertador se inserida numa teoria social crítica. A partir dos anos 1940, contudo, essa separação entre uma ciência potencialmente crítica e um positivismo meramente ideológico começa a ruir. A própria racionalidade científica, com sua lógica formal e dissociada da reflexão objetiva, passa a ser interpretada como modelo de cálculo, controle e manipulação técnica, operando com indiferença em relação a conteúdos éticos. Ao invés de uma aliada privilegiada na compreensão das crises sociais, a ciência se torna expressão central de uma razão dominadora que reduz o

²⁰⁶ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: um estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 91.

²⁰⁷ Ibidem, p. 93.

mundo e os sujeitos a objetos de administração, previsão e quantificação, reforçando a adaptação e contribuindo para o eclipse dos fins^{208 209}.

É nesse vazio que Horkheimer localiza a emergência de novos absolutos seculares. A dominação tende a valer por si mesma e encontra suportes simbólicos que ocupam, em parte, o lugar antes desempenhado por motivos supraindividuais fornecidos pela religião. Um exemplo é o conceito moderno de nação, que, no século XVIII, pôde ser investido de um valor quase incondicional, como se expressasse politicamente um conjunto de princípios racionais enraizados numa ordem objetiva. Nessa configuração inicial, o autointeresse individual aparecia como apenas um motivo entre outros, ao lado de ideias como justiça, igualdade, felicidade e liberdade, todas supostamente articuladas por uma estrutura racional capaz de fornecer sentido comum. Com a consolidação da era industrial, porém, esse arranjo se altera. O autointeresse, antes limitado por outras pretensões normativas, passa a adquirir primazia. A razão política, corporificada no Estado liberal, passa então a se apoiar cada vez mais na concorrência e na propriedade privada, convertendo o ideal de nação em forma de legitimação de uma ordem centrada na autopreservação econômica, na reprodução da dominação e na centralização individual²¹⁰. É nesse ponto que Horkheimer fala em um verdadeiro *tour de force* no reino da razão, já que “seu valor operacional, seu papel na dominação dos homens e da natureza, tornou-se o único critério”²¹¹.

Assim, à medida que o indivíduo desenvolve meios cada vez mais sofisticados para controlar e “racionalizar” a natureza externa, ele aprende também a reprimir, em si, tudo o que não parece funcional a esse processo. Impulsos, intenções e sentimentos que não contribuem diretamente para eficiência passam a ser percebidos como inúteis e, por isso, como “irracionais”

²⁰⁸ Abromeit, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 431-432.

²⁰⁹ Podemos aproximar, em termos heurísticos, a razão subjetiva do impulso identificado na tradição do romantismo alemão como auto-restrição (*Selbstbeschränkung*). Como visto no primeiro tópico, o “puro”, “ilimitado” ou aquilo que transcende o indivíduo só se tornam acessíveis à autoconsciência por meio de uma delimitação, já que o ilimitado precisa assumir forma para tornar-se apreensível. Esse limite, porém, não resolve a infinitude, mas, ao contrário, contradiz a infinitude que pretende figurar e, por isso mesmo, deveria ser ultrapassado novamente, instaurando um movimento reiterado de delimitação e superação – como o dinamismo que se deixa descrever, em chave romântica, como *Streben* para além de toda forma fixada. Nesse sentido, uma auto-restrição benéfica, ou, por analogia, um movimento não degradado da razão subjetiva, designaria a mediação pela qual a *Sehnsucht* ganha configuração e linguagem sem se encerrar numa positividade reconciliada, já que delimitar é aqui condição de expressão, desde que a forma permaneça provisória e não se absolutize. Já a auto-restrição regressiva nomearia a degradação desse mecanismo quando o limite deixa de ser reflexivo e transitório e passa a funcionar como fechamento: em vez de uma abstração que visa tornar o mundo inteligível sem apagar sua negatividade, teríamos uma limitação que fixa o horizonte e transforma a mediação em destino. Ou seja, uma racionalidade reduzida à autoconservação tende a tornar a auto-restrição rígida, convertendo-a em disciplina cega e adaptação. Assim, um *Streben* apartado de uma *Sehnsucht* genuína já não opera como impulso crítico de ultrapassagem, mas como energia funcional de adequação – e, no limite, como bloqueio da própria negatividade que permitiria julgar fins e instituições à luz do sofrimento.

²¹⁰ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 28.

²¹¹ *Ibidem*, p. 29.

à luz dos critérios da razão subjetiva. A autoconservação deixa de ser apenas domínio do mundo exterior e assume a forma de disciplina interna, fazendo com que o sujeito administre seus afetos segundo o mesmo padrão com que administra coisas, processos e pessoas, interiorizando a lógica do cálculo. Termos como “justiça”, “igualdade”, “felicidade” e “tolerância” perdem progressivamente o vínculo com experiências concretas de injustiça, sofrimento e exploração. Em vez de remeterem a conteúdos substantivos que poderiam orientar um julgamento crítico da sociedade, esses conceitos se tornam expressões genéricas, prontas para circular como justificativas formais, podendo ser mobilizados por finalidades distintas e até reacionárias:

Quem pode dizer que qualquer um desses ideais está mais próximo da verdade do que seu oposto? De acordo com a filosofia intelectual do médio moderno, há apenas uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como a classificação de fatos e o cálculo de probabilidades. A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si melhores que a injustiça e a opressão é cientificamente inverificável e inútil. [...] Quanto mais emasculado torna-se o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais gritantes mentiras. O avanço do esclarecimento dissolve a ideia de razão objetiva, dogmatismo e superstição, mas, frequentemente, a reação e obscurantismo são os que mais lucram desse desenvolvimento. Interesses particulares opostos aos valores humanitários tradicionais apelarão para uma razão neutralizada, impotente, em nome do “senso comum”²¹².

Nesse sentido, quando a razão se dissocia de uma reflexão objetiva capaz de julgar fins e instituições, ela se torna formalmente disponível para qualquer conteúdo e pode ser mobilizada tanto em favor quanto contra valores humanitários. Por isso, Horkheimer sustenta que ideias emancipatórias só preservam sua verdade se mantêm vivo seu elemento negativo, permanecendo vinculadas à experiência histórica da dor, pois é dessa negatividade que retiram seu sentido crítico. Isso exigiria ultrapassar a perspectiva estreita da individuação e reabrir o olhar para a totalidade social, de modo que concepções de liberdade e humanidade não funcionem como “slogans” abstratos, mas como negação determinada do que reproduz dores sociais. Desvinculadas desse lastro, como ele adverte, esses ideais se tornam não apenas indiferentes, mas falsos²¹³.

É justamente esse esvaziamento que ajuda a entender o passo seguinte do diagnóstico. No processo drasticamente esclarecido, quando as antigas justificativas são desmascaradas como mito, o que resta é uma natureza bruta, desprovida de finalidades intrínsecas. O entendimento, já moldado pelas exigências da autoconservação, projeta então sobre o real uma norma única, a lógica do poder. A razão instrumental passa a ler o mundo como competição e dominação, tomando a “lei do mais forte” como evidência. Nessa perspectiva, os “fracos”

²¹² Ibidem, p. 32.

²¹³ Ibidem, p. 45.

deixam de ser percebidos como vítimas de relações assimétricas e passam a ser responsabilizados por sua própria condição. Ideais de igualdade e justiça são rebaixados a racionalizações ilusórias, acusados de mascarar ressentimento e de “distorcer” uma suposta natureza humana definida pela violência e pela dominação.

É nesse horizonte que, na *Dialética do Esclarecimento*, o Marquês de Sade e Nietzsche surgem como figuras-limite para pensar a ruptura entre racionalidade e moralidade, levando ao extremo o princípio moderno da razão como cálculo de meios. Os autores recorrem à figura de Juliette como dramatização literária dessa lógica:

Juliette, e nisso ela não é diferente do Merteuil de *Liaisons Dangereuses*, não encarna, em termos psicológicos, nem a libido não-sublimada nem a libido regredida, mas o gosto intelectual pela regressão, amor *intellectualis diaboli*, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas. Ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional²¹⁴.

Essa personagem não é apresentada como alguém simplesmente dominado por impulsos “naturais” inconscientes. Ao contrário, ela encarna aquilo que, na apropriação freudiana feita por Horkheimer e Adorno, aparece como a ambivalência histórica da libido sob o predomínio da razão instrumental. Quando dizem que Juliette não representa nem a libido não sublimada nem uma libido simplesmente regredida, mas um “gosto intelectual pela regressão”, os autores indicam que não se trata de um retorno ingênuo à pulsão, nem de uma energia vital originalmente emancipatória que teria sido apenas desviada por forças reacionárias. O ponto, para eles, é que o desejo já se encontra atravessado por uma racionalidade “fria”, capaz de colocar cálculo e domínio a serviço da destruição. A violência deixa de ser um resto irracional e passa a ser reafirmada com lucidez, como se fosse consequência coerente de uma razão reduzida a técnica.

É nesse ponto que se torna possível reinterpretar o *Streben* à luz da *Dialética do Esclarecimento*. Se, nos textos dos anos 1930, ainda era possível lê-lo como uma libido movida quase exclusivamente pelo “afã” humano por felicidade e realização, aqui ele aparece articulado diretamente como motor da agressão. Isso significa que o *Streben*, atrelado à libido, já não pode ser tomado como força necessariamente emancipatória, pois a mesma energia de *impulso*, de “ir adiante” e romper limites pode sustentar tanto a crítica quanto a barbárie, conforme a forma social em que se inscreve e o modo como os indivíduos se relacionam com a negatividade e com o sofrimento. Ao mostrar que a aspiração moderna à autonomia pode se converter em vontade irrestrita de dominação, os autores abandonam a confiança numa suposta “teleologia

²¹⁴ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 81.

otimista do desejo”. Isso aparece de maneira particularmente evidente no fragmento horkheimeriano tardio, intitulado *Jenseits des Geschlechterprinzips* (*Além do princípio sexual* ou *Além do princípio de gênero*, 1949-1952), no qual o autor afirma: “É preciso, porém, precaver-se da harmonização otimista do anseio (*Streben*) subjetivo, voltado à autoconservação, com a satisfação objetiva” ²¹⁵. Em outras palavras: não se deve pressupor que o impulso desejante tenderia, por si só, à emancipação, pois quando falta uma reflexão capaz de ultrapassar a mera individuação e de confrontar objetivamente as condições sociais que moldam a experiência, esse impulso pode se converter em via regressiva, reforçando justamente aquilo que pretendia superar.

Essa reinterpretação do *Streben* encontra em Juliette uma figura particularmente expressiva. O fascínio da personagem recai precisamente sobre aquilo que a civilização colocou sob tabu, como a crueldade, luxúria e a violência, mostrando que a libido já não se opõe espontaneamente à dominação, mas pode convergir com ela. Em Juliette, moralidade e economia pulsional se articulam de modo perverso, porque o desejo é deliberadamente canalizado para a destruição. A personagem age a favor do proibido e desqualifica tudo o que se apresenta como “bem”, “salvação” ou “mandamento” sem fundamentação racional, tratando-o como superstição ou fraqueza. Para isso, mobiliza instrumentos típicos da razão esclarecida, como rigor lógico, precisão semântica e exigência de clareza, mas não para desmascarar justificativas que naturalizam o sofrimento e sim para invalidar qualquer pretensão de transcendência moral. O resultado, então, é uma *Aufklärung* sem autorreflexão, na qual a crítica deixa de funcionar como exame de si e se transforma em demolição indiscriminada.

É nesse registro que a inversão moral se torna explícita, pois “se o arrependimento já era considerado como contrário à razão, a compaixão é o pecado puro e simplesmente”²¹⁶. Em afinidade com a denúncia nietzschiana da compaixão cristã, Juliette subverte o *pathos* da moral ocidental ao identificar “humanidade” com amor aos fortes e ao tratar os fracos como ameaça à vida. A crueldade é exaltada como virtude e como coragem de viver perigosamente, funcionando como licença para o crime e para a reprodução do sofrimento. A personagem dramatiza, assim, a verdade da sociedade de dominação, que em vez de ocultar a violência sob ideais morais, a assume como princípio declarado.

O que é verdadeiro nisso tudo é o discernimento da dissociação do amor, obra do progresso. Através dessa dissociação, que mecaniza o prazer (*Lust*) e distorce o anseio (*Sehnsucht*) em trapaça, o amor é atacado em seu núcleo. Quando Juliette faz do louvor da sexualidade genital e perversa uma crítica do não-natural, do imaterial, do

²¹⁵ Horkheimer, Max. *Jenseits des Geschlechterprinzips*, p. 193.

²¹⁶ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 85.

ilusório, a libertina já passou ela própria para o lado dessa normalidade que deprecia não somente o arrebatamento utópico do amor, mas também o gozo físico, não somente a felicidade mais celestial, mas também a mais terrena²¹⁷.

Juliette procura “salvar” o gozo, livrando-o do componente de resignação e sacrifício associado ao amor devoto burguês. É importante notar que sua crítica ao amor romântico tradicional contém, nesse sentido, um núcleo de verdade. Ao atacar a idealização que frequentemente encobriu relações de dominação, em especial a servidão feminina, ela expõe como a “divinização” da pessoa amada pode naturalizar papéis assimétricos. Quando tenta separar o gozo dessa idealização e desautorizar o amor romântico como juízo de valor condicionado pelo sexo, Juliette denuncia o caráter ideológico de uma forma amorosa que legitima a desigualdade em nome da devoção.

O problema é que esse impulso de transvaloração, potencialmente emancipatório em sua origem, se consolida de modo deturpado justamente por carecer de uma reflexão objetiva capaz de ultrapassar a mera individuação. Nessa torção, a experiência amorosa se cinde: o prazer (*Lust*) tende a rebaixar-se a mecanismo, função corporal administrável, enquanto o anseio (*Sehnsucht*) se degrada em vertigem e expectativa ilusória, facilmente manipulável. Ao elogiar a sexualidade “perversa” e desprezar tudo o que considera “imaterial” ou “ilusório”, Juliette parte de uma recusa que poderia libertar o amor da culpa e do sacrifício, mas termina por aderir à normalidade moderna. Em nome de “naturalizar” o sexo, ela reforça uma sexualidade funcional, adaptada e compatível com a ordem existente, na qual prazer e o anseio (*Sehnsucht*) são rearranjados para caber nos limites estreitos da racionalidade instrumental e deixam de apontar para qualquer exterior à dominação.

Podemos ver, então, que a reformulação do papel de *Streben* leva Horkheimer a retomar, de maneira ressignificada, sua preocupação com a dimensão objetiva e afetiva inerente à *Sehnsucht*. Ele volta-se para elementos que lhe são intrínsecos e que, na sociedade administrada e no contexto de colapso das expectativas revolucionárias, tendem a ser desqualificados como devaneio ou superstição. Trata-se da dimensão do anseio que remete à experiência da *falta*, do *não-saber* e do impulso de *anti-domínio*, recusando a converter o outro em objeto e buscando pertencimento em um mundo desprovido de razão. Por isso, Horkheimer irá insistir na necessidade de um uso “aclarado” da racionalidade, capaz de recompor, ainda que de modo frágil, uma complementariedade não repressiva entre o momento subjetivo e o objetivo da razão. Somente nessa tensão que os sujeitos poderiam reequilibrar um processo que eles

²¹⁷ Ibidem, p. 88.

próprios desencadearam e, ao menos parcialmente, transformar as condições de uma vida com menor sofrimento individual e social.

Para que essa recomposição frágil seja pensável, seria preciso encarar aquilo que Horkheimer e Adorno tratam como a “doença original” da razão e expor seus sintomas mais hostis – algo que Sade e Nietzsche teriam feito de maneira decisiva:

Assustado com a própria imagem refletida no espelho, o pensamento abre uma perspectiva para o que está situado além dele. Não é o ideal de uma sociedade harmoniosa, a dealbar no futuro até mesmo para Sade: “gardez vos frontieres et restez chez vous”, e nem mesmo a utopia socialista desenvolvida na história de Zamé, mas é, sim, o fato de que Sade não deixou a cargo dos adversários a tarefa de levar o esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo, que faz de sua obra uma alavanca para salvar o esclarecimento²¹⁸.

Ao levar ao extremo a lógica do esclarecimento, suas obras não funcionariam apenas como denúncia, mas abririam espaço para uma crítica da razão que não a entrega ao irracionalismo. O choque produzido por esses autores faria emergir a exigência de transformação da racionalidade, concebendo um uso que não fosse meramente instrumental, mas capaz de confrontar suas próprias tendências de regressão à barbárie e de reconstruir, em novas bases, a possibilidade de uma manifestação não dominadora. É isso que Horkheimer e Adorno chamam de liberar, de dentro de seu invólucro, a *utopia* contida no conceito de razão, isto é, “a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precise mais desfigurar o que quer que seja”²¹⁹. Nesse sentido, somente a partir da honestidade radical em relação à negatividade é que se abre a possibilidade de não se reconciliar com o mundo tal como ele é, mantendo vivo o anseio por uma vida menos violenta e por uma razão capaz de julgar, e não apenas administrar a realidade existente.

Sob esse viés, mesmo sob as formas mais avançadas de integração, Horkheimer acredita que a sociedade não consegue “reprimir completamente a ideia de algo transcendendo a subjetividade do autointeresse”, ao qual o “eu” não pode deixar de aspirar²²⁰. É nesse ponto que ele situa um resíduo de negatividade que escapa à adaptação total e permite pensar uma possibilidade mínima de resistência, tensão que a passagem seguinte formula de modo exemplar:

Muito embora, sob a pressão da realidade pragmática de hoje [1947], a autoexpressão do homem tenha se tornado idêntica à sua função no sistema predominante, embora ele reprima desesperadamente qualquer outro impulso (*impulse – Impuls*) dentro de si e nos outros, a raiva que o torna sempre que se torna ciente de um anseio não integrado (*unintegrated longing – nicht integrierten Verlangens*) que não se ajusta ao padrão

²¹⁸ Ibidem, p. 17.

²¹⁹ Ibidem, p. 98.

²²⁰ Horkheimer, Max. *Eclipse da Razão*, p. 192.

existente é um sinal de seu ressentimento latente. Esse ressentimento, se fosse abolida a repressão, voltar-se-ia contra toda a ordem social, que tem uma tendência intrínseca a evitar que seus membros compreendam os mecanismos de sua própria repressão²²¹.

Aqui se evidencia com precisão o ponto em que Horkheimer ancora a possibilidade de resistência: na experiência de um anseio “não integrado”, que não cabe nos padrões do mundo administrado e desperta resistência em relação à ordem vigente. No texto original em inglês, Horkheimer opta por usar “longing”, que possui relação direta com a *Sehnsucht* alemã. Entretanto, quando Alfred Schmidt traduz o termo para o alemão em *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, versão alemã do *Eclipse*, a categoria que ele utiliza é “Verlangens”, traduzida por “sehnsuchtsvolles Streben nach etw.”²²², isto é, um *Streben* cheio de *Sehnsucht*, o que, apesar de uma certa inversão, reforçaria o entrelaçamento entre as duas expressões genuínas do anseio para o autor. O decisivo é que esse “anseio não integrado, que não se ajusta ao padrão existente”, indica um excedente de sentido que não encontra lugar na ordem vigente. Uma *Sehnsucht* que resiste à integração, preservando, ainda que de forma frágil e indireta, a exigência de uma vida diferente daquela que é oferecida pelo presente.

Trata-se, portanto, de um impulso que escapa à razão formalizadora e no qual se concentra a possibilidade emancipatória. Ele não se apresenta como programa positivo já dado, nem como conteúdo metafísico pronto, mas como experiência de que a vida, tal como ela é, poderia ser diferente. É nesse horizonte que Horkheimer reinscreve o papel da filosofia, que longe de oferecer um sistema fechado de verdades, expressa o exercício do *pensamento reflexivo negativo*, capaz de dar expressão conceitual ao sofrimento e ao anseio sem transfigurá-los em reconciliação. A filosofia genuína seria esse modo de trabalhar e traduzir o real de maneira a manter aberto o espaço em que a realidade pode ser julgada à altura da dor que provoca, um espaço atravessado por um anseio que se inscreve no corpo, na linguagem e nos símbolos, resistindo a ser inteiramente absorvido pela lógica da dominação. A arte negativa também cumpriria função análoga. Para Horkheimer e Adorno, a verdadeira crítica não se realiza por meio de uma fuga para uma arte supostamente “pura”, exterior ao mundo administrado, mas como negatividade reflexiva *dentro e contra* o próprio sistema, enquanto forma que expõe o absurdo, a desmedida e a violência que atravessam a vida social, recusando-se a transformar o real em algo aceitável.

É nesse ponto que o fio do anseio se encontra com o problema da mimese. Quando Horkheimer afirma que a “doença da razão” reside no fato de que ela nasce do desejo humano

²²¹ Ibidem, p. 159.

²²² *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* (DWDS).

de “dominar a natureza, e sua recuperação depende da compreensão da doença original, não uma cura de seus sintomas tardios²²³”, ele se refere, também, às expressões miméticas como centro da crítica. Trata-se de uma patologia que remete à história da repressão do impulso mimético humano, isto é, à passagem de uma relação mimética com a natureza, feita de afinidade, exposição e vulnerabilidade, para uma relação de distanciamento rígido, cálculo e domínio. Compreender criticamente essa origem, reconstruindo como a mimese foi reprimida, convertida em adaptação cega ou em falsa projeção, torna-se condição para imaginar qualquer “recuperação” possível da razão. No tópico seguinte, buscaremos analisar como, no interior dessa própria história de repressão e dominação, ainda se esboça um espaço mínimo, mas indispensável, para a emergência de experiências não-instrumentais, nas quais o anseio encontra sua expressão mais sensível como *mimese genuína crítica*, não integrada às determinações da racionalidade instrumental.

3.2. A dialética da mimese: entre dominação e resistência

*Superando a doença do espírito,
que grassa no terreno da autoafirmação imune à reflexão,
a humanidade deixaria de ser a contrarrazão universal para se tornar
a espécie que, embora natureza, é mais que a simples natureza,
na medida em que se apercebe de sua própria imagem.
(Horkheimer e Adorno, 1944)²²⁴*

A partir do diagnóstico de Horkheimer e Adorno, no qual se delineiam os sintomas associados ao predomínio da razão instrumental, passamos à análise da categoria de mimese e de seu papel ambivalente. Trata-se de compreender como o impulso mimético pode tanto sustentar a negatividade que alimenta a crítica e a exigência de reconciliação quanto, sob formas degradadas, converter-se em adaptação, resignação e até mesmo dissolução do eu²²⁵. Ou seja, buscamos analisar como o sujeito pode se relacionar com o mundo tanto pela proximidade, crítica e reflexão, quanto pela reprodução acrítica do real e pelo conformismo. Para isso, os autores elaboram uma genealogia da atividade mimética, mostrando que, no curso do processo de autoconservação, o impulso se aproximar sensivelmente do outro e da natureza foi progressivamente recalcado. Em seu lugar, consolida-se uma relação marcada por disciplina, endurecimento e ajustamento, na qual a mimese aparece sob a forma de identificação compulsiva, adaptação cega ou falsa projeção, podendo degenerar, nos casos extremos, em

²²³ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 193.

²²⁴ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 164.

²²⁵ Gebauer, Gunter; Wulf, Christoph. *Mimesis: culture, art, society*, p. 267.

introjeção paranoica. Assim, a dialética mimética, que oscila entre *afinidade e domínio, criação de sentido e falsa projeção, sensibilidade e funcionalidade, pertencimento e dissolução*, torna-se o terreno a partir do qual se pode entrever a possibilidade de uma razão autorreflexiva, capaz de escolher formas menos destrutivas de lidar com o mundo e consigo mesma sem recair na regressão e na violência do controle total.

O ponto de partida, para os autores, é o pressuposto freudiano de que a civilização se constitui ao preço da mutilação do indivíduo. Nessa perspectiva, a cultura nasce de uma tensão persistente entre as exigências da vida em comum e as tendências pulsionais, tensão que Freud tematiza na noção de mal-estar da civilização. Para o psicanalista, o ingresso na cultura implicaria a perda de uma identidade mais imediata com a natureza e com as pulsões, instaurando um conflito que se inscreve como sofrimento, renúncia e internalização de limites²²⁶. Para Horkheimer e Adorno, um dos grandes problemas dessa renúncia, no mundo administrado, diz respeito à consolidação de um Eu rígido, apático ao sofrimento e avesso ao reconhecimento da relação intrínseca entre Espírito e Natureza. É por essa razão que os autores afirmam que a cultura carregaria os “estigmas de sua origem”, sendo que o desenvolvimento civilizacional não aparece como progresso neutro, mas como desdobramento histórico e regressivo do próprio Esclarecimento:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber²²⁷.

Os autores retomam a história da repressão mimética, mostrando como aquilo que poderia sustentar experiências de afinidade e abertura ao não-idêntico é gradualmente reconfigurado em dominação e violência. Nesse sentido, organizaremos o tópico segundo a delimitação processual das manifestações da mimese: (i) a mimese genuína ou “arcaica”, espontânea e pré-reflexiva; (ii) a “mimese do que está morto”, como expressão da permanência da faculdade mimética no interior da racionalidade, manifestada a partir da adaptação conscientemente controlada à natureza; e (iii) a “mimese da mimese”, então expressão do retorno pervertido do impulso mimético sob a forma de falsa projeção. Ao fim, analisaremos a indicação de Horkheimer, já no *Eclipse da Razão*, da possibilidade de uma liberação

²²⁶ Rouanet, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 117

²²⁷ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 17.

emancipatória do impulso mimético, o que chamamos de *mimese genuína crítica*, todas elas relacionadas ao anseio (*Sehnsucht/Streben*)²²⁸.

A primeira forma, a mimese arcaica, designa a modalidade mimética primordial a partir da qual o vivente busca se assimilar ao meio, à natureza e ao outro²²⁹. Para Horkheimer, o corpo inteiro seria um órgão de expressão mimética, sendo por meio dele que o indivíduo aprende a reagir ao mundo e a orientar-se nele, incorporando padrões de riso e choro, modos de falar, julgar e responder a situações de ameaça ou cuidado²³⁰. Ao descreverem formações sociais iniciais, os autores mostram que, diante do medo e da ameaça, os seres humanos passam a se assimilar mimeticamente à natureza: pela camuflagem perante o perigo, pela simulação de rigidez e imobilidade, pela reprodução de sinais e sons em práticas de caça. Assim como certos animais, em situação de ameaça, assimilam-se ao inorgânico para escapar à percepção, também os seres humanos teriam imitado a “rigidez do terror”, tornando-se semelhantes à morte precisamente para tentar evitá-la²³¹.

²²⁸ Benjamin e Adorno também trabalham de forma direta com a mimese e seu potencial emancipatório. No primeiro, a mimese pode se manifestar como uma relação por correspondências e uma forma específica de apreensão histórica mediada por imagens. Vaccari (2024) destaca que essa imagem dialética benjaminiana não emerge de um movimento contínuo do pensamento, mas sim da sua interrupção e cessação, quando o presente se põe em relação com um fragmento do passado e o faz adquirir atualidade como uma figura saturada de tensões. Nesse regime de imagens, a lógica das correspondências pode ser lida como uma forma mediada de mimese, isto é, de produção de vínculos sensíveis entre antigo e moderno, sem recair numa temporalidade progressiva (Vaccari, *Jogo de espelhos: Walter Benjamin crítico de literatura*, 2024, p. 185-189). Já Adorno, em especial em sua filosofia tardia, a mimese aparece como condição de “experiências vitais” e como corretivo da rigidez do princípio da identidade, possuindo diversas afinidades com a perspectiva horkheimeriana. Cf. Adorno, Theodor. *Teoria Estética* (1970).

²²⁹ Nas *Notizen*, em especial no ensaio *Zum Begriff des Menschen* (*Sobre o conceito de ser humano*, 1957), Horkheimer fala da mimese como uma capacidade de adequação inerente ao ser humano: “Entre as capacidades que cada um traz consigo enquanto ser biológico, está a de adequação (*Angleichung*), isto é, a mimese” (Horkheimer, 1985, p. 61). Fernandes (2024, p. 131) também destaca o caráter primordial da mimese ao dizer que ela é genuína, pois, “tal como uma pulsão, pode ser modificada, desviada, mas jamais suprimida, e no sentido de que (em relação à racionalidade) é ‘espontânea, pré-reflexiva’”.

²³⁰ Trata-se de um movimento que pode ser aproximado da noção psicanalítica de identificação, como um processo formador e pré-reflexivo. No ensaio *O estadio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica* (1949), Lacan (1998, p. 99) analisa como o sujeito se forma a partir da identificação com imagens exteriores a si, tanto homeomórficas quanto heteromórficas. O mimetismo levantaria o problema da significação heteromórfica em relação ao espaço, já que o indivíduo é afetado, capturado e estruturado por uma relação espacial que põe em jogo sua própria forma. Ou seja, o espaço aparece como um campo no qual o sujeito pode perder contornos, assimilar-se e tornar-se semelhante ao que o cerca, identificação que ultrapassa a mera necessidade de adaptação e se relaciona com as concepções de pulsão de morte, imago materna e a nostalgia (ou anseio, *Sehnsucht*) da humanidade. Cf. Lacan, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia* (1938).

²³¹ Sobre a articulação entre ontogênese e filogênese na reconstrução da mimese, Fernandes (2024, p. 132) mostra que, em ambos os registros, a imitação opera como um aprendizado voltado à autoconservação, sendo visível tanto no desenvolvimento infantil, análogo à formação da racionalidade, quanto na reação filogenética a uma natureza ameaçadora, marcada pelo terror corporal e pela dependência de cuidados. Por isso, a mimese seria acionada “em um momento transicional, da heteronomia e indiferenciação, para o domínio de si, separação da natureza e formação do eu”.

Fernandes (2024) reconstrói a dinâmica mostrando como Horkheimer e Adorno se apoiam, entre outros, na leitura de Roger Caillois sobre o mimetismo animal, segundo a qual haveria no ser vivo uma inclinação originária não apenas à adaptação ao meio, mas também à perda de si e ao retorno à natureza²³². É nesse ponto que a referência freudiana à pulsão de morte se torna decisiva para compreender a *Sehnsucht* e a *dimensão não elaborada* da mimese na *Dialética do Esclarecimento*. Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud define a pulsão de morte como a tendência inscrita no vivo de regredir a estados anteriores de menor tensão, em última instância, ao inorgânico. Essa formulação permite esclarecer por que, em Horkheimer e Adorno, a mimese não remete apenas a uma relação sensível e não dominadora com o outro, mas também a um movimento regressivo de retorno, fusão e indiferenciação. Trata-se de uma tendência que se aproxima da própria dinâmica do anseio (*Sehnsucht*) horkheimeriano, que, a partir dos limites, lacunas, descontinuidade²³³, tensões e falta de sentido, busca incessantemente superá-los.

Recorrendo novamente ao fragmento tardio, *Jenseits des Geschlechterprinzips*, Horkheimer se refere ao anseio extra libidinal (*extralibidinöse Sehnsucht*), associando-o, entre parênteses, à pulsão de morte (*Todestrieb*): um anseio ligado ao retorno, à dissolução e a um “querer-voltar”, como uma tendência a suspender tensões e a desfazer diferenciações²³⁴. O autor explicita o caráter mediado dessa dinâmica, indicando que a *Sehnsucht* não pode se exprimir de modo imediato e direto, mas exige mediação que passe pela esfera do desejo libidinal (*libidinöse Begierde*), do *Streben* e do Eros, entendidos como vínculo, ligação e capacidade de relação. Esse ponto é decisivo, pois, desde os períodos anteriores da filosofia horkheimeriana, a *Sehnsucht* não pode ser pensada como algo plenamente realizável ou positivamente satisfeita. Se fosse integralmente preenchida, converter-se-ia em falsa reconciliação, no apagamento das tensões e lacunas que justamente a colocam em movimento. Por isso, sua verdade não reside na satisfação final, mas em sua elaboração incessante. Para Horkheimer, assim, o anseio (*Sehnsucht*) precisa permanecer criticamente mediado e não-integrado, como um movimento contínuo de simbolização, justamente para não recair na

²³² Fernandes, Simone Bernadete. *A pulsão de morte na Dialética do Esclarecimento: mimese, repetição e princípio de imanência*, p. 133.

²³³ Podemos aproximar essa concepção de anseio à definição de erotismo feita posteriormente por Georges Bataille (*O erotismo*, 1957), como o forte desejo de superação da descontinuidade humana em direção à continuidade absoluta. Trata-se de uma leitura que deve ser feita com cautela, pois, como assinada Michael Weingrad (2001), os membros do Instituto tinham fortes críticas e receios em relação aos projetos dos membros do *Collège de Sociologie*, especialmente Horkheimer, Adorno e Benjamin (*The College of Sociology and the Institute of Social Research*, Weingrad, 2001).

²³⁴ Horkheimer, Max. *Jenseits des Geschlechterprinzips*, p. 193.

síntese, na identidade imediata e na fusão total, eliminando a dialética negativa e tensionada da materialidade.

Expressa-se, assim, a proscrição da liberação imediata da *Sehnsucht*, diretamente ligada à proscrição da mimese enquanto tendência à imediaticidade, à dissolução e ao retorno pulsional. Para Horkheimer e Adorno, a constituição do sujeito crítico exigiu a repressão progressiva da mimese arcaica, que aprende a dizer “não” a tudo o que o aproxima demais da natureza²³⁵. Na concepção horkheimeriana, por isso, tanto o desenvolvimento cultural quanto a formação individual consistem na conversão gradual de atitudes miméticas imediatas em formas racionais, reflexivas e simbólicas²³⁶. O ideal seria, no entanto, que esse processo não significasse a rejeição total da mimese, pois esse impulso não pode ser completamente eliminado e sempre é liberado, seja de uma forma emancipatória ou regressiva.

Podemos distinguir, então, dois registros: i) um *mimético pulsional*, marcado pelo anseio de abrigo, fusão e retorno, e ii) outro registro *existencial e filosófico*, no qual o impulso de pertencimento se transforma em exigência de um mundo que faça sentido e não imponha violência. Ou seja, a renúncia à mimese imediata só se sustenta se for compensada por formas efetivas de realização, reconhecimento e proteção. Quando o mundo frustra sistematicamente essa exigência, o mesmo impulso retorna de forma regressiva, como tentação de dissolução. Veremos como, para Horkheimer, o mundo administrado expressa precisamente esse cenário de sujeição da natureza que, dentro e fora do indivíduo, “avança sem um motivo significativo”, não gerando a transcendência, transvaloração ou reconciliação com a natureza, mas apenas sua repressão nua e crua²³⁷. Nesse cenário, as renúncias dos impulsos não são adequadamente compensadas e não há proteção material em nome da qual é pregada – o que, em termos schopenhauerianos, “não cobre o custo do investimento”. Nesse sentido, a categoria de mimese opera como elo entre o diagnóstico pulsional e a crítica da razão²³⁸, cabendo à tarefa crítica justamente impedir que esse anseio mimético de retorno se converta em desejo de morte, conduzindo-o para um “lar” (*Heimat*) genuinamente emancipatório, e não para a anulação de si²³⁹.

Retomando a análise de Horkheimer e Adorno em relação ao desenvolvimento do Esclarecimento, os autores indicam que a cultura passa a indicar uma relação com a natureza

²³⁵ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 55.

²³⁶ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 129.

²³⁷ Ibidem, p. 107.

²³⁸ Fernandes (2024, p. 123) analisa a possível aproximação do registro da pulsão e do impulso mimético, destacando que “eles coincidem quanto à sua modificabilidade e não supressão e quanto à tendência a se tornarem inconscientes por meio do recalque”.

²³⁹ Horkheimer, Max. *Jenseits do Geschlechterprinzip*, p. 194.

que deixa de se dar apenas por meio da “adesão orgânica” e passa a ser mediada, cada vez mais, por formas simbólicas. Linguagem, rituais e mitos emergem como tentativas de tornar suportável a coação de um mundo imprevisível por meio da nomeação, da interpretação e da repetição. Trata-se de um esforço que busca aproximar-se do real pela semelhança, ao mesmo tempo em que procura compreendê-lo e diminuir suas ameaças, tanto físicas quanto intelectuais. A mimese, então já mediada pela reflexão, passa a ser liberada a partir de uma aproximação menos hostil entre seres humanos e natureza, pois ao permitir uma assimilação sensível ao mundo, ela favoreceria um sentimento de pertencimento no qual os indivíduos podem se perceber como parte da dinâmica natural, e não apenas como vítimas impotentes de forças externas. Haveria nessa relação, portanto, um esforço de reconhecer no mundo algo que se assemelha ao humano, e no humano algo de irredutivelmente natural.

Para os autores, então, diante da dificuldade de elaborar plenamente a causalidade e as contradições do real, os indivíduos passariam a desenvolver formas cada vez mais refinadas de superar o medo e o não-saber por meio da nomeação. Narrar origens, fixar significados e explicar fenômenos ajudaria a enfraquecer seu poder misterioso e compulsivo, criando um espaço mínimo de orientação diante da natureza cega²⁴⁰. A mimese e a reflexão racional estariam, assim, ligadas não apenas como um mecanismo de controle, mas também direcionadas à busca de sentido e pertencimento e, portanto, ao anseio (*Sehnsucht*) genuíno. Na tentativa de traduzir a experiência em linguagem, imagens e conceitos, o sujeito procura não meramente dominar o mundo, mas também conferir inteligibilidade à experiência do sofrimento e da contingência, esboçando a exigência de um sentido mais amplo que o existente não consegue plenamente satisfazer.

Nessa chave, os autores destacam que a linguagem dos rituais, da magia e dos mitos ainda conservava resíduos do não-idêntico e, por isso, possuía uma dupla dimensão: (i) de um lado, havia um aspecto visível e relativamente estável, composto por símbolos, gestos, fórmulas e imagens que podiam ser repetidos e transmitidos e, (ii) de outro, permanecia um núcleo “obscuro” que não se deixava reduzir inteiramente a essas formas, remetendo ao não-saber humano, à insuficiência da razão e ao desamparo diante de uma natureza imprevisível. Esta camada opaca da linguagem não é vista como um defeito do pensamento arcaico, mas sim como o reconhecimento de que, mesmo ao tentar ordenar o mundo, sempre algo iria escapar da

²⁴⁰ Isso também se aproxima ao papel da palavra em Freud, que a via não apenas como um veículo de comunicação, mas como um operador psíquico que liga afetos a representações e possibilita a elaboração do medo e do não-saber. Por isso, a cura analítica se daria sobretudo como “cura pela fala”, pois ao ser posto em palavras, o conteúdo misterioso é transformado em algo minimamente narrável e interpretável, reduzindo a força do indizível que tende a retornar como angústia, compulsão e repetição. Cf. Freud, Sigmund. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895).

ordenação, preservando a consciência do excedente do real que escapa à dominação humana. Trata-se, assim, de uma concepção de palavra ainda estava muito associada à função de “imagem” e não como mero conceito abstrato, distante do objeto, como uma representação que pretendia repetir e traduzir a própria textura do mundo e preservar os traços da experiência sensível que a originou.

Isso é exemplificado de forma direta na análise que Horkheimer e Adorno fazem da concepção de “mana”, símbolo presente em antigas civilizações da humanidade. Eles a definem como algo:

Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. O que o primitivo aí sente como algo sobrenatural não é uma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito tornar-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade. A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação. Não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer. O maná, o espírito que move, não é uma projeção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens (*Wilden*)²⁴¹.

É, então, a experiência da negatividade e do insólito, vivida como terror diante do desconhecido, que forneceria o material daquilo que será sacralizado no nome e na explicação mítica. O medo impulsiona a busca por narrativas capazes de converter o incompreensível em algo inteligível e relativamente sistematizado, funcionando como resposta à *vulnerabilidade* e ao *desamparo* diante de uma natureza imprevisível²⁴². Por isso, já nos mitos arcaicos e na magia, o Esclarecimento caminhava ao lado da mimese, evidenciando o outro lado da identificação por afinidade e semelhança. Trata-se do processo através do qual os sujeitos passam a organizar a aproximação com o objeto como estratégia de controle, orientando-a por fins de autopreservação, como um movimento legítimo da razão subjetiva. Nesse ponto, a faculdade mimética começa a se manifestar como uma adaptação conscientemente controlada à natureza, fazendo com que a racionalidade passe a assumir um papel cada vez mais determinante no manejo do medo e da neutralização da alteridade. Como visto, o problema central emerge justamente quando a autopreservação se converte no critério primordial e passa

²⁴¹ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 25.

²⁴² O texto fala das “almas fracas” dos “selvagens”, expressando o peso controverso e frequentemente pejorativo desse vocabulário. Acreditamos que, apesar dos autores estarem se debruçando sobre civilizações mais antigas, esses conceitos poderiam ter sido substituídos por formulações como “povos das primeiras formações civilizatórias” ou “primeiras sociedades humanas”, sem perder o ponto central. Isso se justifica, ainda, pelo fato de que a fragilidade de que se trata não é um traço exclusivo de um estágio “primitivo”, mas um elemento estrutural que atravessa a condição humana e reaparece, sob novas formas, ao longo de toda a história do esclarecimento.

a ocupar o lugar da reflexão sobre o sentido e sobre fins que não se reduzam ao êxito e ao controle.

Na *Dialética do Esclarecimento*, esse processo começa a se tornar mais forte quando o elemento teórico do ritual passa a se destacar e a adquirir relativa autonomia. O que antes era sobretudo uma performance simbólica, voltada a lidar com forças naturais, passa a ser acompanhado por formas narrativas cada vez mais estruturadas e sistematizadas, como as epopeias. Em vez de apenas repetir gestos rituais para homenagear divindades e suas manifestações, os grupos começam a produzir relatos que explicam a origem dessas entidades, seus poderes e suas relações, substituindo as “representações difusas pela unidade conceitual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres”²⁴³. Com isso, os mitos tendem a adquirir um estatuto mais doutrinário. Deixam de operar como relatos dinâmicos, capazes de variar conforme o contexto e a situação, e passam a cristalizar-se como sistemas relativamente fixos, armazenados e transmitidos como verdades absolutas²⁴⁴. A própria relação com o sagrado se reorganiza: o sacrifício torna-se mais regulado e “bem dosado”, mediado por representantes especializados, como o sacerdote, e por instituições centralizadas, como templos e hierarquias religiosas.

Destruída as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens. Nisso estão de acordo a história judia da criação e a religião olímpica. [...] Perante os deuses, só consegue se afirmar quem se submete sem restrições. O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. Em face da unidade de tal razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde a mais antiga crítica de Homero. Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando²⁴⁵.

Adorno e Horkheimer mostram como a soberania sobre a existência, o “olhar do senhor”, aproxima a figura do Deus criador do espírito ordenador. Nesse movimento, o antigo princípio mágico de assimilação mimética, ainda marcado por uma proximidade sensível e por um componente não dominador, vai sendo progressivamente proscrito. Em vez de um vínculo mais imediato com a natureza, as religiões passam a instituir uma mediação rígida, estruturada por dogmas, mandamentos e instituições, na qual prevalecem a submissão e a disciplina. É nesse registro o judaísmo e o cristianismo aparecem de forma ambivalente na leitura dos autores: por um lado, representam um avanço na crítica ao mito, ao romper com a magia, proibir imagens e recusar consolos fáceis ao sofrimento, mas, por outro, funcionariam como

²⁴³ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 25.

²⁴⁴ Ibidem, p. 20.

²⁴⁵ Ibidem, p. 21.

instrumentos de racionalização da renúncia, interiorização do sacrifício e legitimação da dominação²⁴⁶.

Ao mesmo tempo, porém, a proscrição da mimese imagética nessas tradições revelaria o que se perde no processo de Esclarecimento. Ao declarar suspeita a assimilação mimética e exigir distância, autocontrole e obediência à lei, o monoteísmo acabaria participando da repressão de formas de experiência sensível e imaginativa que poderiam alimentar o anseio por uma vida diferente:

A imitação está proscrita tanto em Homero como entre os judeus. A razão e a religião declaram anátema o princípio da magia. Mesmo na distância renunciadora da vida, enquanto arte, ele permanece desonroso; as pessoas que o praticam tornam-se vagabundos, nômades sobreviventes que não encontram pátria entre os que se tornaram sedentários. A natureza não deve mais ser influenciada pela assimilação, mas deve ser dominada pelo trabalho²⁴⁷.

Trata-se de um processo em que se acentua um distanciamento crescente em relação ao objeto e a tudo o que é não-idêntico e irreduzível ao domínio. A relação viva com a natureza e com o outro vai sendo substituída por uma relação mediada por mandamentos, estruturas hierárquicas e esquemas de recompensa e punição. A dimensão simbólica e vital do vínculo entre seres humanos e natureza é progressivamente esvaziada, e passa a prevalecer apenas aquilo que serve ao controle e à reprodução das formas de poder.

²⁴⁶ O elemento emancipatório do judaísmo, tal como interpretado por Horkheimer e Adorno, aparece na recusa rigorosa de toda idolatria e de todo autoengano. A esperança, aqui, não se apoia em consolos fáceis, mas na disposição de não absolutizar aquilo que seria apenas obra humana. Nesse sentido, o monoteísmo judaico insistiria na distinção entre Criador e criação, de modo que a “salvação” não consiste em aderir a imagens, instituições ou crenças que ocupem o lugar do absoluto, mas precisamente em negar que qualquer realidade finita possa reivindicar esse estatuto. Essa leitura será decisiva para a filosofia tardia de Horkheimer, sobretudo pelo vínculo com uma negação determinada que sustenta seu horizonte crítico. Em relação ao cristianismo, porém, na *Dialética do Esclarecimento*, os autores sublinham majoritariamente seus aspectos regressivos. Para eles, a encarnação suaviza o terror do absoluto ao permitir que a criatura se reencontre na divindade, e por isso “Cristo, o espírito que se tornou carne, é o mago divinizado”. A autorreflexão humana cristã no absoluto seria um *proton pseudos*, pois ao afirmar que Jesus era Deus o cristianismo pagaria o avanço sobre o judaísmo com uma regressão à idolatria e à magia espiritualizada. Horkheimer relativizará parcialmente essa crítica em sua filosofia tardia, ao destacar também elementos emancipatórios do cristianismo, como o amor ao próximo e o anseio por redenção, reinscrevendo-os no horizonte de uma teologia negativa.

²⁴⁷ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 28.

Uma das expressões mais claras dessa transformação aparece na leitura que Horkheimer e Adorno fazem da epopeia homérica *Odisseia*. Nela, a figura de Ulisses (Odisseu) assume um papel central, pois é interpretada como uma espécie de antecipação caricatural do indivíduo burguês que, para atravessar os perigos míticos e garantir o retorno ao lar (ou à “civilização”), precisa dominar a si mesmo. A personagem reprime impulsos, calcula cada gesto, adia satisfações e subordina seus afetos às exigências da autoconservação, fazendo com que a astúcia (*List*) e o autocontrole apareçam como virtudes que asseguram a sobrevivência, mas ao preço de uma renúncia que mutila o próprio sujeito. Ao mesmo tempo, o épico homérico canta feitos, deuses e heróis que já não pertencem ao horizonte imediato dos ouvintes, sendo um passado que começa a se distanciar e ao converter essas experiências em canto e forma literária. Homero já trabalharia, então, sob o signo da perda, sendo expresso na *Odisseia* um anseio (*Sehnsucht*) por uma unidade com o mito, com a natureza e com a comunidade que já não existe da mesma maneira.

Assim, essa obra condensaria, simultaneamente, o movimento de distanciamento racional em relação ao mito e a memória de um vínculo rompido, em que ainda ressoa um desejo por uma forma de vida não inteiramente dominada pela racionalidade ordenadora:

Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica (*sehnsüchtige Stilisierung*) daquilo que não se deixa mais cantar, e o herói das aventuras revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem naquela autoafirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante²⁴⁸.

A *Sehnsucht* que aparece neste trecho é aquela que está sobretudo ligada ao passado, próxima, de fato, à concepção nostálgica. A fórmula “daquilo que já não se deixa cantar” remete à experiência mítica imediata, na qual o narrador e a comunidade ainda vivem o mito como algo vivo e atual. O poema épico, ao contrário, já pressupõe a distância, recolhendo essas experiências em um relato ordenado e expressando, ao mesmo tempo, o desejo de algo que se perdeu: a unidade com a natureza e com a comunidade, como uma memória afetiva carregada de anseio por um passado irrecuperável. Dessa forma, embora os mitos atravessem diversas camadas do texto homérico, a epopeia narra também o percurso de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas.

A vida de Ulisses é atravessada por um conflito contínuo entre a lógica da autoconservação e a sedução do diverso, do estranho e do reprimido. É nesse atrito que se forma um sujeito que precisa dominar a si mesmo para sobreviver, mas que não deixa de ser atraído

²⁴⁸ Ibidem, p. 47.

pelo outro e pelo desconhecido. Horkheimer e Adorno sugerem que a astúcia da personagem emerge do interior do culto religioso, no gesto sacrificial, em que se calcula quanto se pode “oferecer” à potência transcendente para, assim, neutralizá-la. Seria no espaço sagrado que os seres humanos aprendem a fingir, calcular e enganar: primeiro diante dos deuses e, depois, essa técnica se transfere para as relações entre os próprios indivíduos. Ao longo do processo civilizacional, o sacrifício também se transforma. Em estágios mais antigos, ofereciam-se diretamente seres vivos às divindades e, com o tempo, o sacrifício se interioriza e passa a assumir a forma de renúncia ao prazer, ao tempo livre e ao corpo. Disciplina, trabalho e autocontrole tornam-se novas modalidades de “oferenda”, sendo Ulisses alguém que encarnaria essa passagem: ele se distancia do ritual arcaico, mas só o faz ao instaurar uma outra forma de sacrifício, agora permanente e subjetivo, que assegura a sobrevivência ao preço de uma nova mutilação.

Trata-se da formação do Espírito ordenador, que Horkheimer e Adorno vinculam intimamente à transformação da linguagem e dos símbolos. Como visto, no universo mítico, a linguagem se pretendia imediatamente eficaz e não meramente representativa, não havendo ainda uma separação nítida entre *intenção* e *expressão*. Na trajetória de Ulisses, porém, tal como os autores a reconstroem, esse vínculo imediato começa a se desfazer. A palavra deixa de ser ato mágico e começa a se tornar puro instrumento de cálculo, meio para manipular tanto os deuses quanto os outros seres humanos. Os seres humanos passariam, então, a explorar esse intervalo, inaugurando uma forma conceitual a partir da qual as palavras passam a ser portadoras de intenções que podem divergir de seu efeito literal. O episódio do nome “Outis” (“Ninguém”) é exemplar: ao afirmá-lo diante de Polifemo, Ulisses manipula o vínculo entre nome e identidade e mostra que o nome pode ser mobilizado contra o destino que parecia fixar. Para os autores, a astúcia habitaria esse “entre-lugar”, no saber que é possível cumprir o enunciado e, ao mesmo tempo, deslocar o acontecimento, transformando nomes, promessas e fórmulas em meros instrumentos. O gesto de Ulisses anteciparia, então, uma racionalidade estratégica e, em certa medida, também jurídica e burocrática, que opera a partir do descompasso entre linguagem e mundo, apoiando-se em formas fixas e abstratas, capazes de produzir efeitos previsíveis – ainda que ao custo de esvaziar a palavra de conteúdo sensível e de relação imediata com a experiência.

A partir dessa cisão, a linguagem se autonomiza como técnica e a relação com o mundo passa a ser mediada por esquemas formais, fazendo com que a dominação da se converta em negação do próprio sujeito. Em vez de reconhecer a dominação como momento ambivalente, ao mesmo tempo necessário e ilusório, a razão passa a vivê-la como “independência total”

diante de tudo o que lhe é exterior, tratando como suspeito e inferior aquilo que não se reduz ao espírito subjetivo²⁴⁹. A vitória sobre a superstição se transforma em orgulho de hegemonia, e a racionalidade se torna devota do próprio êxito. O paradoxo é que, à medida que conquista controle sobre o não saber, a razão tende a abandonar sua força crítica e a ocupar-se sobretudo da conservação do que foi alcançado. O real imediato é elevado à condição de verdade absoluta, e aquilo que excede sua imediaticidade é descartado como “metafísico” ou irrelevante. Nesse movimento, “o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também a sua relação com a verdade²⁵⁰”. A reflexão deixa de interrogar fins e fundamentos e se restringe à otimização de meios, tornando-se incapaz de manter viva a negatividade que a constituía.

É nesse ponto que se consolida aquilo que os autores designam como “mimese do que está morto”: a permanência da faculdade mimética no interior da racionalidade, sob a forma de uma assimilação conscientemente controlada. A aproximação por semelhança deixa de ser abertura sensível e torna-se operação formal de identificar, classificar e tornar intercambiável, pela qual o sujeito se adapta ao real para dominá-lo. Nesse movimento, o sujeito já não se deixa afetar nem corrigir pelo objeto vivo, isto é, não o “recebe” efetivamente na experiência. A mimese se degrada em mecanismo de identidade compulsiva e de atribuição arbitrária de sentido, no qual o mundo é reduzido a espelho de impulsos, medos e falsas abstrações. Trata-se da tensão nefasta entre *crítica* e *afirmação*, quando a negatividade do real deixa de ser sustentada e elaborada, perspectivas inicialmente críticas e pessimistas se convertem em concepções apologéticas e conformistas. Para Horkheimer e Adorno, essa regressão equivale à dominação do pensamento e, no plano social, tende a reproduzir entre os indivíduos as mesmas formas de opressão, perseguição e hostilidade que o pensamento deveria denunciar.

O resultado é um estreitamento da experiência, no qual os seres humanos se tornam progressivamente apáticos e indiferentes, orientados menos por uma vida refletida do que pela mera sobrevivência cega e pela adaptação ao existente. Por isso, eles afirmam que:

a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade. [...] Ao tachar de complicação obscura e, de preferência, alienígena o pensamento que se aplica negativamente aos fatos, bem como às formas de pensar dominantes, e ao colocar assim um tabu sobre ele, esse conceito mantém o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira. [...] A falsa clareza é apenas uma outra expressão do mito. Este sempre foi obscuro e iluminante ao mesmo tempo. Suas

²⁴⁹ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 93.

²⁵⁰ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 13.

credenciais têm sido desde sempre a familiaridade e o fato de dispensar do trabalho do conceito²⁵¹.

Seria o próprio movimento do pensamento que evita enfrentar as contradições da realidade, acomodando-se à “certeza” e aos “fatos” – que, embora pareçam neutros, já estão pré-moldados pelas normas e tensões da própria sociedade. O ideal de clareza imposto pela ciência e pela cultura dominante passa a ser uma forma de reprimir o questionamento negativo, encobrindo a realidade e manifestando-se como uma nova forma de mito. Nesse registro, as falsas concepções de familiaridade e simplicidade, que contrastam com a complexidade inerente ao real, fazem com que se dispense o esforço crítico necessário para entender as contradições, chegando à conclusão de que “o mundo torna-se o caos, e a síntese, a salvação²⁵²”. Ao invés de se deixar afetar pelo não-idêntico, a razão abdica da imaginação em favor de um saber que se crê triunfante diante de um objeto passivo e morto, resultando em um modo pensar avesso à dúvida e orientado a perpetuar uma posição de domínio que, no fundo, seria apenas aparente.

Desse modo, o percurso histórico da civilização pode ser lido, para os autores, como um processo em que o avanço do Espírito é acompanhado de uma negação cada vez mais sistemática da natureza – um Espírito que, em última instância, não seria senão a “porção vitoriosa dessa mesma natureza, com potências cegas operando dentro e fora de si, como uma espécie de vontade cega a se auto-devorar”²⁵³. Em paralelo com o diagnóstico de Freud, Horkheimer sustenta que a auto-renúncia teria sido, sim, condição de possibilidade da vida civilizada e de uma margem de proteção diante da natureza exterior. Mas, como o sujeito é também natureza, essa contenção recairia sobre tudo o que nele é pulsional, afetivo e não inteiramente consciente, recalando a dor e do sofrimento implicados nessa dominação. À medida que o indivíduo aprende a não se deixar afetar, a relação com o mundo se empobrece: o espírito se torna apático diante dos outros e a natureza externa é reduzida a objeto desespirtualizado, disponível para manipulação.

A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o carácter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. A embriaguez narcótica, que expia com um sono parecido à morte a euforia na qual o eu está suspenso, é uma das mais antigas cerimônias sociais mediadoras entre a autoconservação e a autodestruição, uma tentativa do eu de sobreviver a si mesmo. O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre

²⁵¹ Ibidem, p. 13-14.

²⁵² Ibidem, p. 18.

²⁵³ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 88.

si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização²⁵⁴.

Os autores indicam, então, manifestações da pulsão de morte. O esforço para manter o eu coeso acompanharia o sujeito em todas as fases da vida, mas ao lado dessa exigência de consistência, persistiria também o fascínio de perder o eu, de dissolver-se, movimento estreitamente ligado à própria determinação cega de preservá-lo. Ou seja, haveria um duplo movimento: por um lado, um apego feroz à própria forma individualidade e, por outro, o desejo de desaparecer e de suspender a identidade. O transe narcótico aparece, assim, como uma das mediações sociais mais antigas dessa tensão entre *autopreservação* e *autodestruição*. Haveria nele uma euforia em que o “eu” parece, por um momento, afrouxar seus limites, seguida de um torpor que quase o aniquila. Trata-se de uma tentativa paradoxal de “sobreviver a si mesmo”, de sair de si e morrer “um pouco”, sem, contudo, morrer de fato, encenando uma suspensão temporária da identidade como alívio e, ao mesmo tempo, como risco²⁵⁵. Horkheimer lê essas manifestações como sintomas históricos, expressões da revolta da natureza recalcada, sobretudo da natureza interna, contra uma civilização que edificou a racionalidade à custa da repressão do corpo, do Eros, do afeto e da imaginação – e, por ter sido socialmente organizada desse modo, o movimento de continuar vivendo implicaria, em larga medida, mutilar-se.

Também podemos analisar essa indicação do autor n’*Eclipse*:

Se a renúncia definitiva do impulso mimético não promete levar à realização das potencialidades do homem, esse impulso sempre restará em espera, pronto para irromper como uma força destrutiva. Ou seja, se não há outra norma senão o status quo, se toda esperança de felicidade que a razão pode oferecer é a preservação do existente enquanto tal ou até o aumento de sua pressão, o impulso mimético jamais será realmente superado. Os homens retomam a ele de uma forma regressiva e distorcida²⁵⁶.

Para Horkheimer, o ideal seria elaborar o impulso mimético e o anseio (*Sehnsucht*) de forma crítica, permitindo o reconhecimento de que a negatividade vivida não é simples falha privada ou incapacidade individual, mas expressão de um mundo que bloqueia possibilidades de realização e reconciliação. A elaboração desse desejo não tem por função “direcionar a raiva ao mundo” como descarga agressiva, mas transformar e liberar a energia destrutiva em consciência crítica. O que poderia aparecer como vontade de autodestruição passa a ser, assim, reinterpretado como protesto contra uma realidade que frustra sistematicamente aquilo que a

²⁵⁴ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 38-39.

²⁵⁵ Ao mobilizar Nietzsche como chave de leitura da ambivalência moderna, Olgária Matos (1989, p. 133) enfatiza que a modernidade iluminista se move numa oscilação interna entre dois polos: o apolíneo, ligado à ordem, à medida, à forma e à estabilidade da aparência, e o dionisíaco, ligado ao excesso, à ruptura e à embriaguez.

²⁵⁶ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 130.

Sehnsucht exige. Como visto, isso se relaciona com a defesa horkheimeriana de uma elaboração filosófica e artística capaz de acolher o não-idêntico sem convertê-lo em conciliação, momento em que a *forma* e o *conceito* operam como mediações críticas que impedem que o excedente de sentido implicado na *Sehnsucht* se cumpra como impulso imediato – e, justamente por isso, abram a possibilidade de tradução reflexiva do sofrimento. Entretanto, quando essa mediação falha e o “querer-voltar” busca realização não elaborada, o anseio (*Sehnsucht*) tende a aparecer como desejo de dissolução e autodestruição.

É justamente a partir dessa inflexão que Horkheimer e Adorno passam a descrever certas “saídas” oferecidas pelo mundo administrado, modos de aliviar o sofrimento sem transformá-lo, que prometem satisfação ao preço da renúncia à consciência e à continuidade do eu.

Uma primeira manifestação seria o transe narcótico, expresso pelos autores como uma pseudo-felicidade que promete alívio imediato ao suspender, por instantes, a memória da dor e a tensão da autoconservação. Essa via seria um sintoma de uma vida insuportável, em que o sujeito só encontra descanso desligando-se de si, uma tentativa desesperada de recuperar, ainda que por vias destrutivas, alguma experiência de fusão, de comunidade e de esquecimento da forma rígida do eu. Há, aqui, uma certa resistência contra o preço pago pela civilização, mas sem romper com a lógica da dominação, pois, ao fim do transe, o sujeito retorna ainda mais fraco ao mesmo mundo que o empurra para a fuga. O alívio é obtido ao preço da neutralização do próprio anseio, que em vez de elaborar a negatividade e transformá-la em exigência, o sujeito se desliga de si e do mundo, encenando uma reconciliação sem conteúdo que só é possível como anestesia²⁵⁷.

É nesse registro que Horkheimer e Adorno leem o episódio homérico dos lotófagos, uma das primeiras aventuras de Ulisses ligada ao *nostos*, seu retorno para casa²⁵⁸. À primeira vista, o lótus oferece um paraíso sem trabalho, perigo ou responsabilidade, como a imagem de uma época em que natureza e humanidade ainda não estavam radicalmente cindidas. Entretanto, seu efeito é o esquecimento da pátria e a renúncia ao retorno, isto é, a fixação dos indivíduos num presente vegetativo em que a “felicidade” dependeria justamente da perda de memória, de liberdade e de propósito. Por isso, a imagem funcionaria como analogia do entorpecimento

²⁵⁷ É interessante notar o paralelo dessa concepção com a leitura benjaminiana da embriaguez onírica, que só adquire alcance crítico quando é atravessada pela vigília, isto é, quando se torna objeto de interpretação e de um “trabalho consciente” capaz de reorganizar os elementos extraídos do sonho. Como observa Vaccari (2024, p. 89), em Benjamin não basta submeter a consciência à embriaguez onírica, pois para que o ímpeto emancipatório se converta em força político-revolucionária, seria preciso também “organizar os elementos provenientes [do sonho] por meio de um trabalho consciente”. Desse modo, o método dialético implicaria, simultaneamente, imergir no universo do sonho e despertar dele com vistas à interpretação, pois é justamente desse campo imagético, produzido na tensão entre sonho e vigília, que a crítica pode operar e extrair seus materiais.

²⁵⁸ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 59.

moderno: encena o alívio imediato que torna suportável uma realidade intolerável, mas apenas ao preço de neutralizar o impulso de crítica e transformação. Para os autores, Ulisses realiza um movimento emancipatório ao recusar esse tipo de bem-aventurança, uma vez que a promessa de felicidade idílica seria contra à própria autoconservação, que depende de esforço, disciplina e confronto com a necessidade, além de encobrir o sofrimento que também atravessa qualquer passado remoto^{259 260}. Nesse sentido, o lótus figura uma falsa reconciliação, pois não abre uma relação emancipada com a natureza, mas dissolve o indivíduo e apaga sua história, convertendo a promessa de descanso em regressão e apagamento da memória²⁶¹.

A segunda via desse retorno seria a do prazer controlado, a satisfação permitida e administrada que funciona como válvula de escape e, ao mesmo tempo, como neutralização do anseio (*Sehnsucht*). Horkheimer e Adorno aproximam essa lógica do episódio das Sereias na *Odisseia*. O canto aparece como uma promessa de felicidade imediata, uma suspensão de todas as barreiras e até um saber total, capaz de encerrar a viagem de retorno de Ulisses. Ceder, porém, significaria perder-se.

Se as sereias nada ignoram do que aconteceu, o preço que cobram por esse conhecimento é o futuro, e a promessa do alegre retorno é o embuste com que o passado captura o saudoso (*Sehnsüchtigen*). Ulisses foi alertado por Circe, a divindade da reconversão ao estado animal, à qual resistira e que, em troca disso, fortaleceu-o para resistir a outras potências da dissolução. Mas a sedução das Sereias permanece mais poderosa²⁶².

Tudo o que a personagem deixou para trás, como a infância, a imediatividade e a entrega mimética ao mundo, é projetado para uma “região de sombras”, como algo irrecuperável que só pode retornar sob a forma de tentação. O saudoso (*Sehnsüchtigen*) seria precisamente aquele atravessado pelo anseio de escapar à rigidez e à renúncia típicas do sujeito racional, portador de uma promessa de felicidade que a civilização, organizada em torno do trabalho, da disciplina e da miséria, não consegue realizar. Ser absorvido no outro, na natureza, no “todo” aparece, então, como algo simultaneamente ameaçador e profundamente desejável. A “consciência” de Ulisses, seu modo de pensar, já encarnaria essa racionalidade ambivalente: ele é hostil tanto à

²⁵⁹ Vê-se, aqui, que os autores já antecipam e rebatem a crítica segundo a qual sua concepção de *Sehnsucht* implicaria um retorno romântico acrítico ao passado.

²⁶⁰ A mesma ambivalência reaparece no episódio de Circe, em que a promessa de reconciliação com a natureza assume a forma de regressão. Os seres humanos se desintegram, perdem unidade e “recuam” a um estágio pré-humano, ligado ao esquecimento e ao apagamento da vontade. O feitiço de Circe remete, assim como os lotófagos, a uma pré-história idealizada, uma vida anterior, quase instintiva e supostamente natural, que parece oferecer alívio da tensão civilizatória. No entanto, esse alívio só se torna possível como perda de forma e de memória, isto é, como falsa reconciliação obtida pela suspensão do sujeito, e não como transformação efetiva da relação com a natureza.

²⁶¹ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 25.

²⁶² *Ibidem*, p. 39.

própria morte quanto à felicidade plena, pois sabe que o mesmo movimento que poderia aniquilá-lo fisicamente é também aquele que poderia libertá-lo da rigidez. Dessa forma, como o caminho civilizatório foi traçado sob o signo da obediência e do trabalho, a imagem de uma verdadeira realização acaba por surgir apenas como aparência, uma beleza impotente, sem força efetiva para transformar a vida.

Ulisses, então, só consegue escutar porque se submete previamente ao dispositivo da autoconservação. Amarrado ao mastro, ele ouve sem poder seguir, convertendo a sedução em fruição impotente, separada da ação e do risco. Para os autores, a travessia dramatiza uma operação decisiva do esclarecimento, pois aquilo que poderia arrastar o sujeito para fora da disciplina da rigidez é mantido à distância e rebaixado à experiência domesticada, fazendo com que o passado e a promessa de reconciliação reapareçam apenas como lembrança controlável, como “saber utilizável”, e não como força viva que desestabiliza o presente. Também a arte, que poderia ser um lugar em que a história e a experiência se preservam com densidade, passa a ser meramente tolerada assim como se tolera o prazer, em espaços delimitados e inofensivos²⁶³.

Preso, Ulisses assiste, imóvel, a um “concerto”, abdicando tanto de trabalhar quanto de se abandonar à tentação. Essa dupla renúncia o colocaria em uma posição peculiar de alienação, pois ele não participa nem do prazer nem do esforço que sustenta a própria existência. Ocupa o lugar do senhor que não se envolve diretamente com o trabalho que garante sua sobrevivência e que só tem acesso ao prazer sob forma impotente, contemplativa, amarrado e incapaz de agir. Já os companheiros simbolizam a classe trabalhadora, que estão em contato direto com o mundo material, remam, enfrentam o mar, carregam o peso da travessia, mas são privados de qualquer prazer efetivo ou de sentido na atividade que exercem. Realizam as tarefas de modo desesperado, com os sentidos literalmente bloqueados pela coação, ouvidos tapados e o corpo inteiro subordinado ao ritmo do trabalho, sem espaço para fantasia, desvio ou reflexão²⁶⁴.

Apesar da violência de seu desejo, que reflete a violência das próprias semideusas, ele não pode reunir-se a elas, porque os companheiros a remar, com os ouvidos tapados de cera, estão surdos não apenas para as semideusas, mas também para o grito desesperado de seu comandante. As Sereias recebem sua parte, mas, na proto-história da burguesia, isto já se neutralizou na nostalgia (*Sehnsucht*) de quem passa ao largo²⁶⁵.

A *Sehnsucht* aparece aqui novamente como o resíduo de uma promessa de felicidade que a racionalidade instrumental não elimina, mas administra. Ulisses ouve o canto, é tocado

²⁶³ Ibidem, p. 38.

²⁶⁴ Ibidem, p. 39-40.

²⁶⁵ Ibidem, p. 57.

por ele e o deseja, porém só pode fazê-lo na forma de fruição impedida, sem passagem à experiência efetiva. O sujeito esclarecido não se abandona mais à sedução, nem acredita ingenuamente em sua realização, mas permanece atravessado por um anseio de reconciliação que, no mundo administrado, tende a sobreviver apenas como falta nostálgica e desejo de proximidade com o outro continuamente ameaçado pela disciplina do trabalho, pelo cálculo e pela autoconservação. Como visto, a astúcia de Ulisses daria forma à mimese reprimida que, para triunfar, aprende a se endurecer, a se adaptar e a aceitar o auto-sacrifício como condição de êxito. A *Sehnsucht* persiste, mas se torna impotente, mantida sob controle no mesmo gesto que garante a vitória do eu.

O astucioso só sobrevive ao preço de seu próprio sonho, a quem ele faz as contas desencantando-se a si mesmo bem como aos poderes exteriores. Ele jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar; não pode provar do lótus nem tampouco da carne dos bois de Hipérion; e quando guia sua nau por entre os rochedos, tem de incluir em seu cálculo a perda dos companheiros que Cila arranca ao navio. Ele tem que se virar, eis aí sua maneira de sobreviver, e toda a glória que ele próprio e os outros aí lhe concedem confirma apenas que a dignidade de herói só é conquistada humilhando a ânsia (*Drang*) de uma felicidade total, universal, indivisa²⁶⁶.

É exatamente essa situação que configura a desilusão própria do mundo administrado: ver o real “como ele é”, aceitar concessões, abrir mão do todo, renunciar à exigência de uma felicidade plena. Ao sujeito racional parece caber um verdadeiro “dever de apatia”, pois, para poder manipular a natureza externa e a própria interioridade, a natureza em si precisa esquecer-se de si mesma e tornar-se avessa à compaixão. Ela se apoia na adaptação acrítica ao existente e na indiferença diante do sofrimento como recursos na luta sem tréguas pela sobrevivência individual. Para os autores, o progresso da razão dependeu justamente desse esquecimento sistemático da natureza, que retorna sob a forma de violência, frieza e incapacidade de comoção diante da dor alheia, isto é, como sombra deformada do anseio e da mimese que foram reprimidos.

Duas são as mobilidades de um mesmo distanciamento conquistado pelo espírito dominante diante da natureza: i) a impassibilidade diante do sofrimento da natureza exterior mutilada; ii) o esquecimento de toda experiência dolorosa do passado. Uma marca a distância física que separa o carrasco da vítima; outra, a ruptura da história, o recalçamento dos acontecimentos sofridos. [...] A meta do processo civilizador não é outra senão o fim da civilização, transformação da humanidade numa sofisticada espécie animal²⁶⁷.

²⁶⁶ Ibidem, p. 56.

²⁶⁷ Chiarello, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 90-91.

Cria-se o espaço, então, para a terceira e mais extrema manifestação da mimese: a “mimese da mimese”, manifestada quando a *falsa projeção*²⁶⁸ é levada ao limite e o impulso de identificação e pertencimento retorna como desejo de aniquilar o outro. Horkheimer e Adorno exemplificam esse ponto com o antissemitismo, no qual o anseio por sentido e amparo é capturado sob a forma de ódio socialmente organizado. “Os racistas exprimem sua própria essência na imagem que projetam dos judeus”²⁶⁹, uma introjeção paranoica em que o sujeito expulsa de si impulsos proibidos e agressivos, bem como desejos de gozo, atribuindo-os ao exterior. Incapaz de reconhecê-los como próprios, ele os fixa no outro e passa a puni-lo precisamente por aquilo que lhe foi negado e reprimido. O medo diante da natureza e do não saber se transforma, então, em medo social administrado, e a dominação aparece como a única solução “racional”. Nesse processo, a mimese reaparece como caricatura: em vez de “fazer-se semelhante” ao mundo para compreendê-lo, o sujeito força o mundo a tornar-se semelhante à sua interioridade endurecida. A falsa projeção extrema revelaria, assim, o medo enterrado que foi preciso esquecer para sobreviver nas relações de produção – sentimento que retorna, agora, como perseguição, ódio e violência contra aqueles eleitos como portadores de tudo aquilo que não pode ser admitido em si mesmo.

Só a cegueira do antissemitismo, sua falta de objetivo, confere uma certa verdade à explicação de que ele seria uma válvula de escape. A cólera é descarregada sobre os desamparados que chamam a atenção. E como as vítimas são intercambiáveis segundo a conjectura: vagabundos, judeus, protestantes, católicos, cada uma delas pode tomar o lugar do assassino, na mesma volúpia cega do homicídio, tão logo se converta na norma e se sinta poderosa enquanto tal²⁷⁰.

Dessa forma, o que retorna na projeção paranoica seria justamente o anseio por reconciliação e pertencimento, o impulso mimético de identificação que, bloqueado em sua elaboração crítica e emancipatória, degenera em desvario persecutório. É nesse registro que, para os autores, o fascismo passa a organizar e liberar, sob controle, a mimese interdita. Uniformes, estandartes, tambores, gestos sincronizados e palavras de ordem encenam uma verdadeira “mimese da mimese” que, longe de produzir reconciliação, apenas fabrica coesão pela agressão. O líder legitima essa descarga ao converter o riso sádico, a zombaria e a humilhação em cimento comunitário, de modo que o sentimento de pertencimento nasce do ódio partilhado. Nessa dinâmica, traços mínimos e ambíguos, como uma inflexão de voz, um

²⁶⁸ Horkheimer, no fragmento tardio intitulado *Lehren aus dem Faschismus* (1950), diz que essa manifestação da mimese da mimese “é quase o exato oposto da projeção, no sentido em que o psicanalista usa a expressão. Na literatura, o oposto da projeção é geralmente chamado introjeção, a tendência de transformar oposições externas, reais ou imaginárias, em oposições internas” (p. 31).

²⁶⁹ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 139.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 142.

gesto, o nariz ou o cheiro, são transformados em signos totalizantes, capazes de definir o alvo e de fazê-lo reaparecer “em qualquer lugar” como inimigo a ser perseguido.

Para Horkheimer e Adorno, esse quadro exprimiria uma falha da reflexão, manifestada no paranoico e no criminoso sob a pretensão da identidade absoluta. A diferença aqui, em relação à proscrição mimética anterior, é que a contradição não é mais reprimida, mas afirmada e positivada, isto é, a negatividade da experiência e a diferença entre o eu e o outro deixam de ser ignorados, mas ao invés de se converterem em autocrítica, transformam-se em certezas dogmáticas. A própria estrutura do pensamento passa a ser fragilizada, usurpando o reino da liberdade e da formação (*Bildung*), como um sintoma do indivíduo semi-cultivado²⁷¹. Trata-se de um movimento contrário ao da “pessoa sadia”, que parte da reflexão para romper com o poder da imediaticidade sem jamais demandar a mesma força de evidência da aparência que ela dissolve. Isto é, “enquanto movimento negativo, refletido e não-retilíneo, ela [reflexão] carece da brutalidade que é inerente ao positivo”²⁷².

É nesse contexto de empobrecimento da experiência e do pensamento que teria sido possível uma reativação, sob forma deformada, dos conteúdos religiosos e afetivos que jamais foram realmente elaborados:

A religião foi integrada como patrimônio cultural, mas não abolida. A aliança entre o esclarecimento e a dominação impediu que sua parte de verdade tivesse acesso à consciência e conservou suas formas reificadas. As duas coisas acabam por beneficiar o fascismo: a nostalgia incontrolada (*unbeherrschte Sehnsucht*) é canalizada como uma rebelião racista. [...] A fé fanática, de que se vangloriavam os chefes e seus seguidores, não é outra senão a fé encarniçada que ajudava, outrora, os desesperados a aguentar, só o seu conteúdo se perdeu. Esta continua a nutrir tão somente o ódio pelos que não partilham a fé. Entre os cristãos alemães, a única coisa que sobrou da religião do amor foi o antissemitismo²⁷³.

Aqui os autores retomam um elemento da dialética da religião que será central para a concepção do anseio horkheimeriano tardio: a parte de verdade das religiões, ligada diretamente ao anseio (*Sehnsucht*) – e não “nostalgia” – por um mundo Outro com menos sofrimento, capaz de dar sentido, união e amparo aos seres humanos. Trata-se do aspecto emancipatório da religiosidade que não chega à consciência, mas é neutralizado, conservando-se apenas suas formas reificadas de dogmas, instituições e identidades coletivas rígidas. Nesse contexto, o anseio é capturado por desvarios políticos, e a antiga fé dos desamparados, que antes ajudava a suportar a miséria, perde o conteúdo ético emancipatório, sobrevivendo apenas como energia fanática e convertendo-se em ódio.

²⁷¹ Ibidem, p. 161.

²⁷² Ibidem, p. 160.

²⁷³ Ibidem, p. 146.

Seria possível, então, um cenário em que a liberação da mimese não fosse totalmente distorcida e que a negatividade fosse elaborada, fazendo emergir uma *Sehnsucht* genuína e emancipada, não capturada pela adaptação? A aposta crítica de Horkheimer e Adorno é que, apenas onde a experiência ainda consegue reconhecer o sofrimento sem convertê-lo em “fato” administrável, abre-se um espaço mínimo para um anseio que não se reduz nem a consolo narcótico nem a agressão projetiva. Mesmo na figura de Ulisses, apesar de toda astúcia e instrumentalização, restaria algo dessa tensão: o anseio de retornar ao lar, de reconciliação mínima com o mundo, e não mera lógica apática movida pela racionalização.

Mas, ao se formar com base em algo que está fora dela: a nostalgia (*Sehnsucht*) da pátria, essa paciência judicial adquire traços humanos e até mesmo, quase, os da confiança, que transcendem a vingança diferida. Depois, na sociedade burguesa plenamente desenvolvida, as duas coisas são cobradas: com a ideia da vingança, a nostalgia (*Sehnsucht*) também sucumbe ao tabu, o que significa justamente a entronização da vingança, mediada como vingança do eu contra si mesmo²⁷⁴.

Isto é, a espera de Ulisses não estaria reduzida apenas a um cálculo frio de autoconservação estratégica, mas estaria envolto a *fidelidade a um lugar*, a um *vínculo* e a uma *promessa* de recomposição da vida. Trata-se do anseio (*Sehnsucht*) que não designa apenas uma falta privada, mas preserva a imagem de uma existência não inteiramente submetida à lógica do sacrifício. Por isso, o movimento sacrificial de Ulisses pode ser lido como ambivalente: ele apaga a sobrevivência com renúncia e autocontrole, mas, ao mesmo tempo, sua travessia aponta para a tarefa de abrir caminho a um mundo em que esse preço não precise mais ser cobrado. Ou seja, a dominação das potências míticas aparece, no limite, como um gesto que só faria sentido se conduzisse a um futuro em que nem a renúncia sacrificial nem a dominação fossem necessárias. O autodomínio deixaria de operar como violência contra si e contra os outros para se tornar uma capacidade de auto-organização orientada à reconciliação, tanto entre os seres humanos quanto entre humanidade e natureza. Este seria o ponto utópico do texto, como em Sade e Nietzsche: o reconhecimento do caráter agressivo da civilização não para legitimá-lo, mas para superá-lo em direção a uma forma de vida reconciliada.

Essa manifestação do anseio se articula de modo privilegiado ao motivo do *Heimweh*, cujo significado remete a noção do “anseio pelo lar”, que organiza o *nostos*. Trata-se de uma constelação que concentra a tensão entre perda e memória, de um lado, e a expectativa de uma outra forma de vida que já não se deixa reconciliar plenamente com o presente, de outro. É por isso que o motor da narrativa homérica se apoia nesse sentimento: as aventuras de Ulisses seriam atravessadas, a cada desvio e provação, pela insistência do retorno. Para os autores,

²⁷⁴ Ibidem, p. 54.

porém, essa “volta para casa” já não se refere a uma *Heimat* física e literal, mas à experiência de haver perdido um “estado originário” de proximidade e não-dominação entre os seres humanos e entre estes e a natureza. Mesmo assim, esse anseio só se torna consciente no interior da própria forma de vida que produziu a ruptura. Os autores mobilizam Hölderlin, segundo o qual “onde há perigo, cresce também o que salva”²⁷⁵. Isto é, o mesmo movimento histórico que engendra alienação e sofrimento produz, ao mesmo tempo, as categorias pelas quais uma reconciliação possível pode ser pensada. Trata-se de uma manifestação expressiva da dialética pessimista horkheimeriana, a partir da qual não há anseio por liberdade sem a experiência de não-liberdade, nem exigência de justiça, sem o peso do injusto²⁷⁶.

Se é na ordem fixa da propriedade dada com a vida sedentária, que se origina a alienação dos homens, de onde nasce a nostalgia (*Sehnsucht*) e a saudade (*Heimweh*) do estado originário perdido, é também na vida sedentária, em compensação, e na propriedade fixa apenas que se forma o conceito da pátria, objeto de toda nostalgia (*Sehnsucht*) e saudade (*Heimweh*). A definição de Novalis segundo a qual toda filosofia é nostalgia (*Heimweh*) só é correta se a nostalgia (*Heimweh*) não se resolve no fantasma de um antiquíssimo estado perdido, mas representa a pátria, a própria natureza, como algo de extraído ao mito. A pátria é o estado de quem escapou. Por isso a censura feita às lendas homéricas de “se afastarem da terra” é a garantia de sua verdade. “Elas voltam-se para a humanidade”²⁷⁷.

A dificuldade de tradução neste trecho não é pequena, já que os termos *Heimweh*, *Sehnsucht* e *Heimat* não designam simplesmente “saudade” ou “pátria” em sentido geográfico, mas uma constelação em que experiência histórica de perda, distanciamento e promessa de reconciliação se entrelaçam²⁷⁸. O “lar” aparece, assim, como natureza “arrancada do mito”, da barbárie e da repetição da dor que poderia ser evitada no mundo vivido, uma figura de reconciliação que emerge, criticamente, da própria história da perda e do sofrimento. Nessa

²⁷⁵ Ibidem, p. 50.

²⁷⁶ Em outro fragmento tardio, intitulado *Das Ende einer Illusion* (*O fim de uma ilusão*, 1966 - 1969) Horkheimer (1991, p. 421) reforça esse movimento a partir da tese freudiana segundo a qual a cultura é resultado da sublimação, sugerindo que a erosão contemporânea das proibições nos meios de comunicação de massa, nas apresentações públicas e até na moda poderia implicar a própria supressão da cultura. Isto é, se a sublimação depende de uma tensão produzida pela renúncia, então o enfraquecimento da renúncia sexual reduziria a necessidade de “fantasia transformadora” (*transformierende Phantasie*) e, com ela, o trabalho psíquico e simbólico por meio do qual se formam imagens, ideias e configurações espirituais que ultrapassam o imediato. É nesse encadeamento que Horkheimer introduz o ponto central: “com a proibição, cessa também o anseio (*Sehnsucht*)”. Lemos essa tese não de uma forma moralista, como se a repressão fosse um valor em si, mas como uma crítica ao modo como a sociedade administrada converte a “liberação” em homogeneização do desejo. A proibição, aqui, funcionaria como figura de uma distância entre o que é e o que poderia ser. Sob o prisma horkheimeriano, assim, quando a distância se dissolve na oferta permanente de satisfações prontas, o desejo tende a perder sua dimensão de negatividade e de abertura ao não-idêntico, enfraquecendo a imaginação e a capacidade de manter vivo um horizonte de alteridade que não se deixa reduzir ao dado.

²⁷⁷ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 69.

²⁷⁸ Acreditamos, porém, que seria mais frutífero conservar uma tradução distinta para cada um desses vocábulos. Traduzir tanto *Sehnsucht* quanto *Heimweh* por “nostalgia” de forma um tanto indiscriminada apaga a diferença conceitual que eles assumem ao longo da obra, fazendo com que desapareça a nuance semântica que é decisiva para a articulação entre perda, memória e expectativa de reconciliação.

perspectiva, a felicidade autêntica não seria o “doping” que apaga a dor, mas aquilo que se constitui na sua superação, que nasce da *práxis* e da luta contra a injustiça real e não da suspensão narcótica da experiência. Por isso, resistir ao lótus não significa defender a miséria contra a alegria, mas, em última instância, salvar o conteúdo utópico que a imagem dos lotófagos condensa, recusando sua degradação em compensação privada. Ora, a imagem de um “estado feliz” só seduz e cativa, pois se contrasta com o presente pautado pela violência e miséria, surgindo então a formulação decisiva de que “a felicidade encerra a verdade. Ela é essencialmente um resultado e se desenvolve na superação do sofrimento”²⁷⁹

Trata-se de um anseio que nasce no interior da própria barbárie, mas que a nega ao se recusar a tomá-la como última palavra, mantendo aberta a expectativa por uma forma de vida ainda sem lugar no mundo²⁸⁰. O anseio por reconciliação genuíno vincula-se, assim, à possibilidade de uma mimese não destrutiva indicada por Horkheimer no *Eclipse da Razão*, uma relação com a natureza e com os outros que não seja nem fusão mítica nem dominação instrumental, mas um modo de afinidade e de linguagem que preserva a diferença. Uma *mimese genuína crítica*, uma forma de pertencimento ao mundo que não apaga o não-idêntico, mas o acolhe e o elabora criticamente, retirando-o de um circuito de repetição cega e compulsiva:

A linguagem reflete os anseios (*longing – Sehnsüchte*) dos oprimidos e a condição da natureza; ela libera o impulso mimético. A transformação desse impulso em meio universal de linguagem, e não em ação destrutiva, significa que energias potencialmente niilistas trabalham pela reconciliação. [...] A filosofia auxilia o homem a acalmar seus temores auxiliando a linguagem a realizar sua função mimética genuína, sua missão de espelhar as tendências naturais. A filosofia caminha junto com a arte ao refletir a paixão por meio da linguagem, transferindo-a, assim, à esfera da experiência e da memória. Se à natureza é dada a oportunidade de espelhar-se no reino do espírito, ela conquista certa tranquilidade ao contemplar sua própria imagem²⁸¹.

Podemos dizer, portanto, que essa expressão mimética expressaria uma forma de identificação do “eu” com o mundo a partir do pertencimento na desrazão, nas contradições e nos elementos não-idênticos do real. Trata-se, aqui, da possibilidade de transformar esses impulsos potencialmente destrutivos em experiência, memória e forma, em vez de deixá-los “explodir” sob a forma de violência ou se cristalizarem em ressentimento e falsa projeção. Nesse movimento, o anseio passaria a indicar uma forma de tradução mimética que faz da filosofia e da arte lugares privilegiados de elaboração desse excesso: nelas, o impulso não é

²⁷⁹ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 59-60.

²⁸⁰ Essa concepção de *Heimat* que se aproxima claramente do “inteiramente Outro” da filosofia tardia de Horkheimer, que, como veremos, só pode ser pensado a partir do “mundo administrado” que o bloqueia e desmente. Também ali, somente pelo confronto com a racionalidade dominadora, com a injustiça estrutural e com a impossibilidade de reconciliação no interior da ordem existente que se torna possível formular, de forma negativa, o anseio por aquilo que não se identifica com o real tal como ele é e pretende superá-lo.

²⁸¹ Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*, p. 196.

simplesmente recalcado nem desviado para saídas regressivas de descarga pulsional, mas trabalhado simbolicamente, abrindo espaço para que seja pensado e figurado sem se converter em agressão ou conformismo. Preserva-se, assim, o vestígio de uma “co-pertença” mais originária entre Espírito e Natureza, como uma forma da vida em si mesma encontrar expressão e tradução a partir de seu espelhamento na linguagem humana:

A filosofia é o esforço consciente de costurar todo nosso conhecimento e compreensão em uma estrutura linguística na qual as coisas sejam chamadas por seus nomes corretos. Contudo, ela espera encontrar esses nomes não em palavras ou frases isoladas, mas no esforço teórico contínuo de desenvolvimento da verdade filosófica. Esse conceito de verdade – adequação entre o nome e a coisa – inerente a toda filosofia genuína, permite ao pensamento resistir aos efeitos desmoralizantes e mutiladores da razão formalizada, ou mesmo superá-los²⁸².

A insistência de Horkheimer na adequação entre nome e coisa, como tarefa da filosofia genuína, expressa justamente uma tentativa de resistir ao esvaziamento da linguagem, recuperando, contra o formalismo da razão instrumental, uma relação em que a palavra possa carregar os vestígios do não-idêntico, do sofrimento e do anseio que a originam. Ao invés de empregar a linguagem como Ulisses emprega o nome, isto é, como mero instrumento de neutralização do perigo e garantia da autoconservação, a filosofia buscaria uma fala em que o mundo pudesse aparecer em sua verdade ferida, e na qual o anseio encontrasse uma forma de expressão que não o traísse nem o convertesse em simples palavra positiva. Também a arte, ao abdicar da “simpatia mágica” como tentativa de controle, deslocaria o impulso mimético para o plano da representação, produzindo uma imagem que se opõe ao real e, ao mesmo tempo, o retém no seu interior. Nessa duplicação reapareceria, em chave estética, o esquema arcaico em que um objeto particular concentra um poder superior, como o “maná”²⁸³.

Se a obra de arte é esse particular que figura algo do Absoluto, ela o faz não por meio de uma imagem positiva e conciliada, mas precisamente ao expor, em sua própria forma, a insuficiência de toda figuração – deixando aberto um espaço de negatividade em que o anseio por reconciliação pode se inscrever sem ser falsamente satisfeito:

A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a Ideia que elas não podem satisfazer. A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Desse modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos²⁸⁴.

²⁸² Ibidem, p. 196.

²⁸³ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 28.

²⁸⁴ Ibidem, p. 32.

Lida assim, a obra de arte seria uma espécie de escrita na qual sua forma traz a confissão de que ela não coincide com o absoluto que evoca, e seria justamente essa confissão que a despoja de poder idolátrico e transfere a força à verdade que a nega. Ao operar nesse registro, a arte negativa preservaria uma dimensão não-instrumental da linguagem, mostrando, no próprio gesto de representar, aquilo que escapa à representação, permitindo que ambivalências, afetos e contradições apareçam sem serem nivelados pelo conceito. A arte continuaria, então, a cumprir uma função mimética genuína de forma crítica: exporia, em figura, o descompasso entre o mundo e aquilo que nele é negado, abrindo um espaço em que o anseio possa inscrever-se sem ser imediatamente capturado pela lógica da dominação.

A capacidade da arte de reter o não-idêntico sem convertê-lo de imediato em cálculo caminharia ao lado da mediação conceitual na filosofia, em especial pela ambivalência que lhe é constitutiva. Ou seja, ao mesmo tempo que o conceito funciona como instrumento de separação em relação à natureza, e que sem esse distanciamento, não haveria propriamente espírito nem possibilidade de experiência mediada, é a partir dele que se torna possível a tomada de consciência crítica da natureza sobre si mesma, “que se torna perceptível em sua alienação”:

A condenação da superstição significa sempre, ao mesmo tempo, o progresso da dominação e o seu desnudamento. O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação. No autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mesma, a natureza se chama a si mesma como antigamente, mas não mais imediatamente com seu nome presumido, que significa onipotência, isto é, como “mana”, mas como algo de cego, mutilado. A dominação da natureza, sem o que o espírito não existe, consiste em sucumbir à natureza. [...] Contudo, enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça²⁸⁵.

Desse modo, a crítica horkheimeriano-adorniana não consiste em opor simplesmente “razão” e “mimese”, como se a salvação estivesse numa fusão originária com a natureza. Os autores recusam precisamente as tentativas de saltar por cima da mediação conceitual em nome de uma união imediata, seja sob a forma de misticismo, seja sob a forma de uma reconciliação imaginária. A fusão direta entre sujeito e objeto é julgada ilusória e impotente, pois, como visto, em vez de suspender a alienação, apenas a recobre com novas imagens e, no limite, a torna disponível para usos regressivos. Se “a história real se teceu a partir de um sofrimento real”, então qualquer perspectiva utópica responsável depende de encarar conceitualmente essa

²⁸⁵ Ibidem, p. 44-45.

contradição, fazendo com que a lembrança da natureza seja pensada criticamente em face do presente, abandonando as ilusões da dominação e abrindo espaço para uma liberdade que não se confunda com mera soberania técnica. Seria o próprio pensamento, assim, ao refletir sobre sua função histórica como instrumento de poder, que se torna o veículo do anseio (*Sehnsucht*) por uma forma de vida mais harmônica e reconciliada.

É justamente aqui que a reaproximação com Schopenhauer se torna decisiva. Também nele, a razão aparece sob um duplo estatuto: por um lado, como aparato de representação mobilizado pela cega conservação do princípio irracional da vontade, e, por outro, como possibilidade de distanciamento e de conhecimento capaz de se voltar, criticamente, contras as motivações regressivas que sustenta. A fórmula de Horkheimer e Adorno, segundo a qual o Espírito se reconhece como “natureza em desunião consigo mesma”, encontra afinidades com a concepção schopenhaueriana em relação ao compartilhamento do sofrimento do mundo como um todo e na indicação de que o saber racional pode tanto reforçar os mecanismos de dominação quanto abrir frestas para sua crítica e para a recusa do seu imperativo.

No tópico seguinte, buscaremos mostrar como o pessimismo metafísico schopenhaueriano continua a oferecer recursos para radicalizar a crítica horkheimeriana da dominação da natureza e, ao mesmo tempo, para pensar o anseio por reconciliação sem recair nem na barbárie regressiva nem no otimismo ilusório.

3.3. Novos *Pessimismus-motive*

Com o aparecimento da faculdade de razão, logo no ser humano, a essência íntima da natureza chega pela primeira vez à introspecção: então espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é.
(Schopenhauer, 1844)²⁸⁶

De acordo com Veauthier, durante e após a Segunda Guerra Mundial novos motivos passam a sustentar e aprofundar o pessimismo teórico de Horkheimer. Em linhas gerais, eles se organizam em três eixos: (i) a perversão da razão em instrumento meramente técnico, dissociado de qualquer dimensão objetiva, o que conduz à eliminação do indivíduo, à opressão sistemática da natureza e à própria dissolução da ideia de Esclarecimento; (ii) o declínio das esperanças revolucionárias, acompanhado pela neutralização do anseio (*Sehnsucht*), da fantasia e da criatividade, que fragiliza os horizontes de transformação social; e (iii) a totalização da

²⁸⁶ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WII], p. 195.

cultura de massas e do mundo administrado, que parecem indicar o fechamento do horizonte do “reino da liberdade”²⁸⁷.

É interessante notar que a crítica de Horkheimer ao Esclarecimento e à dissociação entre razão objetiva e razão subjetiva contém elementos que, em certa medida, já haviam sido antecipados por Schopenhauer, um século antes, quando este denunciou os riscos de uma racionalidade desvinculada de qualquer horizonte metafísico pessimista, negativo e imanente. Reconhecemos, porém, que tais aproximações não autorizam uma assimilação completa dos registros teóricos. Na filosofia schopenhaueriana, a vontade expressa um princípio metafísico unitário, irracional e imanente à totalidade do real, concebido em chave ontológica. Em Horkheimer, como visto, a referência à destrutividade é mediada por uma teoria crítica da sociedade, da razão e das formas históricas de dominação, atravessada pela psicanálise freudiana da economia libidinal e da pulsão de morte. As analogias aqui traçadas terão, portanto, um caráter heurístico, apontando afinidades de problemática em torno da suspeita em relação à razão triunfante e dos meios possíveis de resistir a ela, sem implicar qualquer identidade conceitual estrita entre os dois autores.

O que buscamos evidenciar, assim, é um parentesco *no modo de investigar* a racionalidade, de refletir sobre a dimensão objetiva e subjetiva do mundo e de tematizar a busca humana por sentido e redenção. Como destaca Cacciola, os autores se aproximam pela crítica à noção de sistema, sendo a razão, “enquanto fornecedora da unidade sistemática”, o alvo privilegiado de ambos²⁸⁸. Este tópico cumpre, desse modo, uma função de transição, pois prepara o terreno para as proposições tardias de Horkheimer, nas quais a interlocução com Schopenhauer se tornará ainda mais direta e explícita. Por isso, embora nos escritos centrais dos anos de 1940 Horkheimer cite Schopenhauer apenas de maneira lateral, é possível reconhecer a continuidade da forte ligação de fundo entre ambos, cuja explicitação ajuda a compreender a maturação da concepção tardia de anseio pelo inteiramente Outro (*Sehnsucht nach dem ganz Anderen*), ainda em elaboração no *Eclipse da Razão* e na *Dialética do Esclarecimento*.

Nesse horizonte, podemos aproximar, em linhas gerais, alguns elementos da ideia horkheimeriana de mimese arcaica ao processo schopenhaueriano de identificação com o mundo, que se dá a partir da relação entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato. Em ambos, trata-se de um saber que não se dá primariamente por subsunção conceitual, mas por aproximação, afinidade, ressonância e assimilação com o objeto, enraizado na experiência

²⁸⁷ Veauthier, Werner. *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*, p. 595-596.

²⁸⁸ Cacciola, Maria Lúcia. *O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer*, p. 54.

concreta e corporal. Nessa chave, também seria possível aproximar a concepção de mimese regressiva, em termos schopenhauerianos, à ligação cega do indivíduo com a vontade, que reitera a barreira entre “eu” e “outro” de modo análogo ao mecanismo da falsa projeção. Já a possibilidade de uma mimese genuína crítica poderia ser formulada como a liberação e elaboração reflexiva desse mesmo impulso irracional e regressivo, tal como se esboça na tentativa de dar forma simbólica a impulsos e paixões por meio da filosofia, da religião e da arte, nos desenvolvimentos presentes n’*O mundo* [WI] e [WII]²⁸⁹. Todos esses elementos, portanto, devem ser mantidos em seus registros próprios, os quais, em Schopenhauer, expressam-se no nível metafísico da vontade e, em Horkheimer, na problemática situada no âmbito social, histórico e psicanalítico – o que não impede uma breve elaboração da importância do diálogo existente entre essas formulações.

Para esboçar essa análise, partimos da concepção schopenhaueriana de razão. O filósofo apresenta a faculdade racional de abstração como o elemento que diferencia os seres humanos dos demais animais, cabendo à razão formar conceitos, operá-los e articulá-los em juízos, inferências e cadeias argumentativas. Os conceitos funcionariam, então, como “re-flexões” e “re-interpretações” das representações intuitivas produzidas pelo entendimento (*Verstand*), faculdade responsável por apreender o mundo fenomênico nas formas do espaço, do tempo e da causalidade. O tempo e o espaço comporiam, assim, o *principium individuationis*, o “véu” que produz a aparência de pluralidade dos objetos no mundo das representações, separando indivíduos e objetos na experiência comum. Para o autor, portanto, a capacidade racional seria uma ferramenta extremamente vantajosa, pois dela deriva a possibilidade da linguagem, da ação deliberada e da ciência. Trata-se de uma concepção de razão abstrata que pode ser aproximada à noção de razão subjetiva em Horkheimer, já que, em ambos os casos, essa racionalidade é pensada como faculdade de cálculo, ordenação e coordenação de meios em vista de fins subjetivamente formulados:

Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a combinação de elementos comuns num único conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensamento e a ficção, os dogmas e as superstições²⁹⁰.

²⁸⁹ Há aproximações extremamente relevantes sobre a presença de Schopenhauer nos escritos horkheimerianos da década de 1940, desenvolvidas sobretudo por Maurício Chiarello e Márcio Benchimol. O enfoque que adotaremos aqui, porém, introduz uma nuance parcialmente distinta, isto é, retomamos esse diálogo à luz da categoria de mimese, tomando-a chave para reinterpretar os novos *Pessimismus-motive* no pensamento horkheimeriano do exílio.

²⁹⁰ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WI], p. 43.

Em Schopenhauer, a visão multifacetada e panorâmica da vida em seu todo, derivada da racionalidade, faz com que o ser humano apresente uma vantagem em relação aos outros animais, mas também é por seu intermédio que os indivíduos os superariam em poder e sofrimento. O conhecimento abstrato somado ao intuitivo faria do ser humano o grau mais elevado de afirmação da vontade, pois, graças a eles, ele se torna capaz de ampliar enormemente sua capacidade de pesquisar, planejar e criar meios para satisfazer, de modo ainda mais intenso, as exigências de sua natureza cega e irracional. Subjugada essencialmente ao princípio metafísico da vontade, a razão, enquanto não toma consciência de sua própria condição volitiva, permaneceria um mero instrumento na persecução de meios e fins voltados à autoconservação. Limitado a esse tipo de conhecimento, o sujeito não apreenderia o em-si objetivo do mundo, mas apenas suas aparências múltiplas e isoladas, filtradas pelo Véu de Maya que garante a individuação e impele os indivíduos à luta irrefletida pela dominação da natureza e dos outros. Nessa condição, os seres humanos passam a viver “como relógios aos quais se deu corda e que funcionam sem saber por quê”²⁹¹.

Seria precisamente a faculdade racional, quando inteiramente devota à sua base irracional, que fixaria o sujeito na total diferença entre si e os demais, impulsionando-o a ações egoístas e maldosas, com desfechos trágicos tanto para si quanto para os outros. Podemos aproximar, heurísticamente, essa concepção de vontade à pulsão de morte freudiana, tal como é interpretada por Horkheimer e Adorno. Nessa configuração, a faculdade racional passaria a operar de modo análogo à falsa projeção e mimese regressiva, nas quais o sujeito, movido por impulsos destrutivos que não reconhece em si, constrói uma relação injusta e persecutória com o mundo. A racionalidade, em vez de conter a tendência à repetição destrutiva, passa, então, a se colocar a seu serviço, organizando socialmente a agressividade e convertendo o impulso de autoconservação em dinâmica de autodestruição compartilhada.

[...] cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui a nada em face do mundo sem limites, faz no entanto de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado para sacrificar qualquer coisa, até mesmo aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco do próprio si mesmo, esta gota no meio do oceano²⁹².

O que está em jogo, para Schopenhauer, é precisamente essa vaidade arraigada no princípio de individuação, que leva cada sujeito a tomar-se como centro absoluto do mundo e o impede de reconhecer o princípio irracional que o atravessa. Ao identificar-se inteiramente com seu eu empírico, essa “gota no meio do oceano”, o indivíduo permanece cego para a

²⁹¹ Ibidem, p. 373.

²⁹² Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WII], p. 386.

comunhão de sofrimento que o liga a todos os demais seres. Em vez de refletir sobre os efeitos destrutivos da afirmação incondicionada da vontade, ele se mantém preso à sua lógica, reiterando indefinidamente o gesto de autoafirmação e, com ele, a reprodução do sofrimento e do mal. Em termos aproximáveis à leitura horkheimeriana, trata-se de uma dinâmica na qual a energia do impulso, quando não atravessada por mediação reflexiva, tende a se converter em compulsão: o sujeito permanece preso à repetição, mesmo quando ela se revela danosa para si e para os outros. A diferença decisiva, contudo, é de estatuto, já que em Schopenhauer, esse circuito mortífero remete a uma estrutura metafísica do querer, enquanto que, para Horkheimer, embora egoísmo, maldade e violência apareçam como atitudes dominantes, elas devem ser compreendidas como produzidas e reforçadas socialmente, isto é, como resultados de uma formação histórica da subjetividade e das relações de dominação.

Entretanto, na filosofia schopenhaueriana, ao mesmo tempo em que a razão pode servir como mero instrumento da vontade, é também somente pelo seu intermédio que o sujeito pode desenvolver clareza de consciência e abrir os olhos para o conhecimento, “amargo como um remédio”, de que o essencial da vida consiste no sofrimento. O que em Schopenhauer aparece como um verdadeiro “milagre” do conhecimento consiste no fato de que, ao analisar o próprio agir, o sujeito se converte em objeto de si mesmo: ele passa a se ver de fora e, assim, a reconhecer, no próprio corpo, a chave para compreender o mundo. Esse corpo, então, é apreendido em uma dupla significação: (i) por um lado, como corpo cognoscente, apto a conhecer a realidade, funcionando como médium entre os dados sensíveis e as intuições e abstrações; (ii) por outro lado, como corpo volitivo, que quer e é constituído por sentimentos imediatos, afetos, impulsos, pulsões e paixões que não se deixam justificar pelo princípio de razão, mas remetem a algo *toto genere* distinto, a vontade. É nesse segundo registro que se dá o *pendant* que liga o conhecimento intuitivo do sujeito ao “outro lado” do mundo, não mais como representação, mas à sua dimensão propriamente metafísica, experimentada a partir do interior do próprio ser²⁹³.

Seria justamente o assombro diante da descoberta de que somos, ao mesmo tempo, objeto entre objetos e algo que escapa ao princípio de razão que impulsionaria o sujeito a ampliar, filosoficamente, os limites do seu conhecimento. Com o aparecimento da faculdade de razão, a essência íntima da natureza chega, pela primeira vez, à introspecção: volta-se sobre si mesma, vê sua própria imagem, espanta-se com as próprias obras e pergunta o que ela mesma é. Para Schopenhauer, esse espanto inaugura a experiência propriamente metafísica, quando a

²⁹³ Cacciola, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* (2023).

consciência se vê diante da morte, da vaidade de todo esforço e da injustificabilidade do sofrimento. É desse confronto que nasceria a necessidade metafísica, própria apenas ao ser humano enquanto *animal metaphysicum*, um ser que interroga o sentido do real para além da mera autoconservação e do jogo das aparências imediatas²⁹⁴. Nesse horizonte, a elaboração metafísica é compreendida como uma forma refinada de elaboração sobre o mundo, na qual o indivíduo é levado a transcender sua perspectiva subjetiva e a colocar em questão o sentido objetivo da realidade, perguntando-se sobre o porquê da existência e o caráter do sofrimento.

Por metafísica, entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo que através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível²⁹⁵.

Na perspectiva schopenhaueriana, a metafísica nunca é transcendente, mas sempre imanente, “pois ela jamais se afasta por completo da experiência, mas permanece simples interpretação e exegese desta, já que nada fala da coisa em si senão em sua referência à aparência”²⁹⁶. Trata-se de uma filosofia da experiência, em que os seres humanos se debruçam sobre o todo universal e sobre os aspectos objetivos do mundo, buscando compreender a estrutura da realidade para além dos interesses imediatos da vontade. Nesse ponto, é possível aproximar a busca do pensamento metafísico imanente àquilo Horkheimer chama de razão objetiva: uma forma de racionalidade que não se limita ao cálculo de meios, mas se orienta por conteúdos de verdade, justiça e sentido, por uma referência ao todo que permite julgar e criticar a ordem existente em vez de simplesmente adequar-se a ela.

A metáfora schopenhaueriana da “casca” e do “núcleo” da natureza já denunciava a superficialidade de uma investigação que se detém apenas na superfície dos fenômenos, ignorando a dimensão contraditória, negativa e não-idêntica do real. Para o filósofo, uma física que se limita à “casca” do mundo, ao encadeamento causal dos fatos, perde de vista aquilo que constituiria seu “núcleo”: a vontade, princípio irracional, sofredor e conflitual que não se deixa esgotar pela descrição científico-natural. Nesse sentido, ele adverte:

Decerto essa física sem metafísica teria de ser destrutiva para a ética, e, se foi erroneamente que se considerou que o teísmo não era separável da moralidade, isto em certa medida vale para uma metafísica em geral, isto é, o reconhecimento de que a ordem da natureza não é a única e absoluta ordem das coisas. Por isso, como o credo

²⁹⁴ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WII], p. 195.

²⁹⁵ Ibidem, p. 200.

²⁹⁶ Ibidem, p. 223.

necessário de todos os justos e bons, pode-se estabelecer este: “eu acredito em uma metafísica”²⁹⁷.

Para Schopenhauer, embora a moral não dependa de um teísmo positivo, ela exige uma metafísica que reconheça que a ordem empírica da natureza não é a única nem a última instância. Sem esse horizonte, a ética se reduz ao simples jogo de fatos, forças e interesses contingentes – ou, em termos horkheimerianos, degrada-se em um “mero negócio”, incapaz de confrontar criticamente a injustiça inscrita na própria ordem do mundo. Valendo-se de um léxico muito próximo ao de Schopenhauer, Horkheimer também insiste na necessidade de uma reflexão em que a natureza “percebe sua própria imagem” no espírito, isto é, em que o pensamento deixa de ser apenas instrumento de dominação e se torna lugar de autoconhecimento do próprio real. Assim, a ideia de uma metafísica como “interpretação e exegese” do real pode ser lida, em chave horkheimeriana, como um paralelo à mimese genuína crítica: um movimento reflexivo em que o pensamento procura “deixar falar” a experiência da contradição, da desrazão e da negatividade, traduzindo-as na filosofia e na arte.

É a partir desse mesmo horizonte que Schopenhauer sustenta que surge, no indivíduo, o interesse por um sistema filosófico ou religioso, já que seriam justamente essas esferas que, por excelência, procuram esclarecer por que o mundo existe e por que tem precisamente essa índole nefasta e destrutiva, oferecendo algum tipo de sentido diante da finitude e do sofrimento. Para que a necessidade metafísica possa, de fato, se desenvolver, o filósofo considera indispensável uma certa “energia das faculdades intuitivas de conhecimento”, uma disposição do espírito que vá além do mero registro racional, empírico ou subjetivo e se deixe orientar em direção à ordem da coisa-em-si – ainda que sempre de maneira mediada e condicionada pela representação.

Assim, na filosofia schopenhaueriana, um primeiro modo de satisfação da necessidade se manifesta nas metafísicas com “certificação interior” a si mesmas, construções que exigiriam reflexão, formação, esforço e juízo. É o caso da reflexão filosófica, que pretende e deve ser verdadeira *sensu stricto* e *sensu proprio*, na medida em que se dirige ao pensamento e à persuasão racional, e não à autoridade externa ou ao apelo afetivo. Para ele, uma introspecção filosófica genuína seria aquela que nasce do espanto diante daquilo que é comum e cotidiano, quando temos “a ocasião de fazer do universal da aparência um problema nosso”. Trata-se de entreabrir o Véu de Maya que recobre o olhar meramente individual e fenomênico, orientando-o para os aspectos objetivos do real. Caberia à filosofia, então, a tarefa de interpretar e explicitar

²⁹⁷ Ibidem, p. 214.

o existente objetivo, a essência do mundo e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em um processo de tradução daquele saber obtido pelo sentimento e pela intuição. Dessa forma, mesmo sem se deixar apreender inteiramente pelas categorias do entendimento, o mundo seria passível de ser “lido” por meio da realidade imanente, percepção a partir da qual o sujeito não se coloca como um “terceiro observador” neutro diante do real, mas se reconhece como parte dessa mesma força cega, volitiva e irracional que procura compreender.

O todo da experiência assemelha-se a um escrito cifrado, e a filosofia à decifração deste, cuja exatidão é confirmada pela coerência resultante que aparece em toda parte. Se esse todo apenas é apreendido em profundidade suficiente e a experiência externa é contactada à interna, então ele pode ser objeto de interpretação, exegese a partir de si mesmo. [...] E embora ninguém, através do véu das formas da intuição, possa conhecer a coisa em si; por outro lado, entretanto, cada um carrega a esta dentro de si, sim, é ela mesma: por conseguinte, ela tem de ser acessível de algum modo, embora condicionalmente, a cada um na consciência de si. Este (o núcleo) não pode, é certo, jamais ser completamente apartado da aparência, e ser considerado por si mesmo como um *ens extramundanum*, porém sempre será conhecido apenas em suas relações e referências à aparência mesma. Tão somente a interpretação e exegese desta, em referência àquele seu núcleo íntimo, pode nos dar esclarecimento sobre ela, o qual do contrário jamais chegaria à consciência²⁹⁸.

É interessante notar como a própria concepção de “vontade” em Schopenhauer já encarna essa tentativa sempre insuficiente de traduzir o escrito da existência. Nela vêm à tona a contradição, a “desrazão” e o sofrimento como expressão de uma luta que não pode deter-se nem reconciliar-se em um conceito preciso e estável. Isso se deve ao fato de que o conceito designa justamente o ato de abstrair e fixar, em fórmulas duradouras, conteúdos que são originariamente móveis e mutáveis, afastando-os de sua natureza concreta. Luan Corrêa da Silva (2020) destaca que aí se encontra o paradoxo próprio da filosofia, pois ela precisa recorrer ao conceito para aproximar-se do real, embora a abstração seja um modo de saber mais distante da verdade do que a intuição²⁹⁹. Dessa forma, a “tradução” do sentimento em conceito só poderia ocorrer na medida em que se reconhece a negatividade própria desse saber: um conhecimento negativo, indeterminado, não abstrato e obscuro, que escapa à esfera lógica e fechada da representação conceitual.

Trata-se de uma forma de espelhamento da realidade, uma *mimese genuína crítica* cujo reflexo traz, à linguagem, o sofrimento da humanidade. Uma tradução sempre precária, em que o pensamento tenta dizer, por meio de conceitos, aquilo que é originalmente vivido como dor, angústia e desamparo. Essa tarefa de “dar voz” ao que não cabe plenamente no conceito aproxima Schopenhauer da problemática do não-idêntico em Horkheimer e Adorno, uma vez

²⁹⁸ Ibidem, p. 222.

²⁹⁹ Silva, Luan Corrêa da. *Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem*, p. 173.

que também neles, como vimos, o pensamento é convocado a acolher o que resiste à identificação conceitual total: o não-idêntico, o singular ferido, o sofrimento concreto dos seres humanos e da natureza. Em ambos os casos, o conceito não é descartado, mas *tensionado*, devendo espelhar o real sem se confundir com ele e preservando, no próprio fracasso em abarcar totalmente o seu objeto, o rastro daquilo que escapa e que continua a ser necessariamente refletido.

Nesse tipo de conhecimento, que admite a insuficiência da razão abstrata e entreabre o véu subjetivo da individuação, torna-se possível que o sujeito se reconheça como participante de todos os sofrimentos do mundo e faça surgir uma forma de compaixão verdadeira, podendo chegar a graus raros como os da negação da vontade:

A quem, portanto, atingiu esta última forma de conhecimento [*in abstracto*], tornar-se-á claro que a vontade é o em-si de toda aparência, e que o tormento infligido a outrem e experimentado por si mesmo, o mau e o padecimento, concernem sempre e exclusivamente a uma única e mesma essência, embora as aparências nas quais um e outro se expõem existam como indivíduos inteiramente diferentes e até mesmo separados por amplos intervalos de tempo e espaço. Verá que a diferença entre quem infringe o sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa em si. [...] O atormentador e o atormentado são um³⁰⁰.

Debona (2022)³⁰¹ enfatiza que, em Schopenhauer, uma vez despertada de modo “misterioso”, isto é, não dedutível de regras racionais, a compaixão pode tornar-se um reservatório que a razão filosófica é capaz de tematizar e esclarecer. É justamente aqui que se abre a via para aquilo que Debona denomina “ética da melhoria” ou “pequena ética”: uma orientação prática que, sem prometer reconciliação plena nem fundar uma moral em princípios abstratos, contribui para tornar a vida o menos infeliz possível. Nesse processo, a razão não criaria a moralidade, mas cumpriria uma função elucidativa de descrever, interpretar e explicitar as implicações práticas da motivação compassiva, mostrando, por exemplo, que ações movidas por compaixão tendem a produzir menos sofrimento do que aquelas guiadas pelo egoísmo ou pela maldade. Dessa forma, ainda que na filosofia schopenhaueriana a moralidade não possa ser ensinada ou criar um sistema de regras, ela pode ser esclarecida pela filosofia por meio da interpretação das ações humanas e das máximas que as orientam – vislumbrando a possibilidade de uma superação, ainda que parcial, da individuação, quando sujeito se reconhece como portador não só de seus sofrimentos individuais, mas das dores do mundo como um todo.

³⁰⁰ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WI], p. 412.

³⁰¹ Debona, Vilmar. *Schopenhauer's great and small ethics: On the mysteriousness, (im)mediacy and (un)sociability of moral action* (2022).

Schopenhauer distingue ainda uma segunda classe de sistemas metafísicos, aqueles com “certificação exterior a si”³⁰². Trata-se daquilo que ele chama de “metafísica popular”, mais conhecida sob o nome de religiões, que têm a obrigação de serem verdadeiras apenas *sensu allegorico*. Nesse registro, a religião traduziria, em mitos, símbolos e alegorias, a mesma verdade negativa sobre sofrimento, culpa, finitude e necessidade de negação da vontade que a filosofia procura formular conceitualmente. Ambas se orientam pelo mesmo núcleo de experiência, mas em registros distintos: a filosofia pelo conceito, a religião pela figuração alegórica. A força pragmática da religião residiria justamente na eficácia dessas alegorias, capazes de orientar a ação humana de modo análogo ao efeito produzido pela verdade filosófica *sensu proprio*. Por isso, Schopenhauer reconhece que a religião oferece um consolo indispensável diante das dores da vida: no plano empírico, ela funcionaria como um substituto eficaz da metafísica filosoficamente fundamentada, elevando o ser humano acima da esfera imediata da existência temporal e das motivações egoístas.

Nesse movimento, o filósofo diferencia as tradições religiosas não segundo o número de deuses, mas de acordo com a visão de mundo fundamental. Para Schopenhauer, o critério decisivo seria o de serem otimistas ou pessimistas e, nesse sentido, falsas ou verdadeiras. Religiões otimistas seriam aquelas que afirmam o mundo como algo justificado em si mesmo, digno de celebração e dotado de sentido positivo, legitimando a existência tal como é – como no caso de determinadas formas de politeísmo, do judaísmo e do islamismo, tal como ele os interpreta. Já as religiões pessimistas reconheceriam a existência como problemática, marcada pela dor, pela culpa ou pela falta, recusando qualquer reconciliação fácil entre mundo e bem. O cristianismo, nesse esquema, aparece como uma legítima visão de mundo pessimista, ao compreender a existência sob o signo do pecado original, da culpa e da necessidade de redenção. Schopenhauer destaca ainda, com admiração, tradições metafísicas orientais, como a dos brâmanes, dos rishis e dos textos das *Upanishads* védicas, considerando-as expressões particularmente elevadas da capacidade metafísica de captar a essência da realidade para além da aparência consoladora.

É importante notar que, na filosofia schopenhaueriana, esse horizonte metafísico-religioso está ligado a uma concepção de anseio (*Sehnsucht*) predominantemente individual, centrada na negação da vontade e na possibilidade de redenção entendida como cessação do sofrimento. Trata-se de um anseio voltado para a serenidade dos santos, para a paz que acompanha a negação da cega vontade de vida. Esses motivos serão retomados e aprofundados

³⁰² Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [VII], p. 200.

no capítulo seguinte, quando o anseio schopenhaueriano será confrontado diretamente com o “anseio pelo inteiramente Outro” em Horkheimer, que ganha contornos mais nítidos sobretudo a partir dos anos 1950. Nos escritos horkheimerianos da década de 1940, como vimos, a *Sehnsucht* ainda se manifesta de modo relativamente difuso, ligada a resíduos de resistência no interior do mundo administrado. Nesse período, ela se expressa no não conformismo diante da ordem existente, na busca de unidade, pertencimento e sentido, voltando-se a relações não dominadoras entre os seres humanos e entre estes e a natureza. Trata-se, portanto, de traços dispersos que configuram um campo semântico e afetivo que, mais tarde, permitirá a Horkheimer explicitar o anseio (*Sehnsucht*) como núcleo de sua teologia negativa, conferindo-lhe um estatuto conceitual mais determinado.

Já aqui, porém, é possível identificar alguns pontos em que a elaboração horkheimeriana começa a se refinar. Como vimos, a análise das religiões é feita por Horkheimer em chave dialética, já que em toda tradição religiosa o filósofo distingue simultaneamente um momento regressivo, de consolação ilusória, legitimação da ordem existente e obediência cega, e um momento emancipatório, ligado à denúncia da injustiça, à memória do sofrimento e ao anseio por um mundo Outro. Essa análise se articula com a distinção entre visões de mundo otimistas e pessimistas, próxima à de Schopenhauer, mas Horkheimer a amplia para pensar a função de sustentação do anseio (*Sehnsucht*) social exercida pelas religiões. Não se trata apenas de classificá-las como “otimistas” ou “pessimistas”, mas de investigar em que medida preservam, sob formas simbólicas e não dogmáticas, um núcleo de protesto contra o sofrimento socialmente produzido e de recusa da reconciliação total. Veremos como essa distinção em relação ao anseio faz com que os autores tenham uma leitura distinta do judaísmo, por exemplo, que Horkheimer identifica seu núcleo emancipatório no fato de ser uma forte religião de protesto e preservação da *Sehnsucht* social, superior, nesse quesito, ao próprio cristianismo.

Em ambos os autores, porém, permanece a convicção de que apenas a partir de um pensamento pessimista, metafísico e imanente, enquanto um espelhamento e reflexão que encara o sofrimento e a negatividade do mundo sem os neutralizar, que pode emergir a bondade, o amor e a virtude genuínas, e não por meio de simples prescrições “racionais”. As atitudes eticamente relevantes surgiriam como exceções à autoconservação violenta, enquanto gestos que escapam à compulsividade do egoísmo e da dominação e mantêm vivo um anseio por redenção e pela diminuição do sofrimento. Tudo isso evidencia a intuição que já se torna decisiva para Horkheimer no momento aqui considerado: a necessidade de conservar um pensamento metafísico objetivo, capaz de ir além da mera individuação e de oferecer um critério externo à lógica da autoconservação. Trata-se de manter viva uma referência ao “todo”, à

justiça, à verdade e ao sofrimento, que permita julgar a realidade à luz da dor que provoca e não apenas adaptar-se a ela.

Nos anos 1940, Horkheimer atribui esse potencial majoritariamente à filosofia e à arte, compreendidas como os espaços privilegiados da mimese genuína crítica, sendo formas de expressão que conseguiriam acolher o sofrimento e o não-idêntico sem reduzi-los à lógica da utilidade. A religião, nesse período, ainda é mais destacada pelo filósofo com mais cautela, quando ele reconhece seu papel de mediação simbólica e de contenção de impulsos destrutivos, mas também seus riscos de consolação ilusória e de integração à ordem vigente:

Os sistemas religiosos retêm algo dessa coletividade que protege os indivíduos da doença. Esta se vê socializada: na embriaguez do êxtase coletivo, e mesmo como a comunidade em geral, a cegueira é transformada num relacionamento, e o mecanismo paranoico é tratado de modo a se tornar controlável, sem perder a capacidade de suscitar terror. Talvez seja essa uma das grandes contribuições das religiões para a autoconservação da espécie³⁰³.

Essa ambivalência das tradições religiosas, que opera entre proteção simbólica e autoconservação, entre contenção do terror e reforço da cegueira, encontra um paralelo importante na posição de Schopenhauer. Também ele, embora reconheça o valor das religiões enquanto metafísicas populares, é explícito ao afirmar que, quando elas se opõem ao progresso do conhecimento, devem ser combatidas com a máxima veemência. Isso ocorreria quando, sobretudo, recusam-se a admitir seu caráter alegórico e simbólico e passam a reivindicar para si o estatuto de verdades *sensu proprio*. Nesses casos, tornam-se dogmáticas, fechadas e absolutas, deixando de funcionar como orientações simbólicas para a vida e passando a atuar como obstáculos ao esclarecimento, contribuindo para a manutenção da ignorância, da heteronomia e da dominação.

Religiões são necessárias para o povo, e são-lhes um inestimável benefício. Todavia, se elas querem opor-se ao progresso da humanidade no conhecimento da verdade, então com o máximo de clemência possível elas têm de ser empurradas para o lado. E exigir que até mesmo um grande espírito – um Shakespeare, um Goethe – abrace com convicção própria os dogmas de uma religião implicitamente, de boa-fé e em sentido próprio, é como exigir que um gigante calce os sapatos de um anão³⁰⁴.

Nesse ponto, torna-se mais claro por que Schopenhauer atribui à arte um lugar tão central em sua filosofia: ela aparece como uma via privilegiada de acesso ao mesmo núcleo metafísico negativo que a religião e a filosofia procuram exprimir, mas sem se transformar em dogma nem se submeter inteiramente à lógica conceitual. A arte ocupa, para o filósofo, a posição de “conhecimento puro”, isto é, de uma forma de contemplação em que, por instantes,

³⁰³ Adorno, Theodor Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 162.

³⁰⁴ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WII], p. 205.

o intelecto *suspende* sua servidão à vontade. Na experiência estética, o sujeito não se relaciona com o mundo como algo a ser dominado, explorado ou explicado causalmente, mas como algo a ser intuído e “lido” em sua configuração sensível. As obras de arte permitiriam que o mundo aparecesse não como campo de disputa entre indivíduos, mas como expressão objetiva de Ideias, formas e afetos que podem ser apreendidos sem imediata referência ao interesse próprio. Sob esse prisma, a arte seria uma via privilegiada de acesso ao núcleo metafísico, uma apresentação intuitiva da essência do mundo sem reduzir-se ao conceito nem se orientar por fins práticos de utilidade³⁰⁵.

Metáforas, alegorias, música, amor, compaixão e até mesmo a magia aparecem como tentativas de traduzir a contradição da vontade e o excesso de sofrimento que escapa à linguagem estritamente racional. Em termos próximos à problemática da mimese horkheimeriana, poderíamos dizer que a arte, em Schopenhauer, realiza uma espécie de mimese genuína crítica, pois não imita a realidade para repeti-la tal como é, nem reproduz diretamente a violência do mundo, mas traduz o impacto da vontade, do desamparo e da dor em formas sensíveis³⁰⁶. Algo análogo vale para a filosofia e para a religião, quando não se tornam dogmáticas, já que ambas procuram transformar a experiência do sofrimento e da negatividade em conceitos e imagens que não reforçam o sofrimento, mas o nomeiam, o expõem e abrem espaço para uma tomada de posição ética e existencial diante dele.

O autêntico modo de consideração filosófico do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a essência íntima e, dessa maneira, nos conduz para além da aparência, é exatamente aquele que não pergunta “de onde”, “para onde”, “por que”, mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo “quê” do mundo, vale dizer, não considera as coisas de acordo com alguma relação, isto é, vindo a ser e perecendo, numa palavra, conforme uma das quatro figuras do princípio de razão, mas, diferentemente, tem por objeto precisamente aquilo que permanece após eliminar-se o modo de consideração que segue o referido princípio, noutros termos, tem por objeto o ser do mundo sempre igual a si e que faz o seu aparecimento em todas as relações, porém sem se submeter a estas, numa palavra, as Ideias mesmas. A filosofia, como a arte, procede desse

³⁰⁵ Francisco Fianco (2015) também destaca a presença de motivos schopenhauerianos na crítica horkheimeriana da indústria cultural, insistindo que se trata de uma relação de apropriação e convergência. Na análise de Fianco, certos mecanismos ligados à contemplação estética, pensada por Schopenhauer como suspensão do querer e, assim, como via de suspensão do sofrimento, seriam cooptados e reconfigurados pela indústria cultural como técnica de entorpecimento cotidiano, de delegação e de manipulação da consciência. Leo Afonso Staudt (2019), em um sentido similar, realiza essa aproximação e explicita um ponto de contato decisivo: se, em Schopenhauer, a contemplação estética implica um “saber desinteressado” e preserva um aspecto cognoscitivo da arte, a indústria cultural operaria precisamente pela transformação da obra em mercadoria, com a consequente perda do sentido de contemplação e a submissão da forma a leis predominantemente econômicas – eixo que ajuda a iluminar, em Horkheimer, a figura do indivíduo burguês conformista e resignado sob a ação desses mecanismos.

³⁰⁶ Germer (2023, p. 152-155) destaca como, em Schopenhauer, a religião deveria permanecer no registro da linguagem poética, alegórica e misteriosa, isto é, como forma simbólica que exprime necessidades e intuições existenciais sem reivindicar demonstração, prova ou correção factual. A sobrevivência possível das tradições religiosas, portanto, não se daria contra a razão, mas na renúncia à literalidade e na assunção de seu caráter de alegoria – um deslocamento no qual o elemento estético aparece como condição de sua permanência histórica.

conhecimento, e também é desse conhecimento que procede aquela disposição de espírito que unicamente conduz à verdadeira santidade e à redenção do mundo³⁰⁷.

Dessa forma, já em Schopenhauer é possível perceber um paralelo claro entre o potencial da filosofia, da arte e da religião que, cada uma a seu modo, se mostram aptas a cumprir uma função empiricamente emancipatória. Todas elas podem elevar o indivíduo acima da mera aparência, favorecer a reflexão sobre os aspectos objetivos do mundo e orientar a conduta de forma menos egoísta. Por meio do autoconhecimento enquanto vontade, isto é, do reconhecimento de que o próprio sujeito participa da mesma dinâmica de sofrimento e contradição que atravessa o todo, abre-se caminho para que o presente possa ser pautado com mais ponderação e cuidado em relação aos outros seres humanos, sobretudo porque Schopenhauer enfatiza a forte influência que o conhecimento tem sobre o agir. Nesse sentido, uma filosofia capaz de explicitar os efeitos destrutivos de um espírito que se imagina tirânico e autônomo, mas que permanece, ao mesmo tempo, enredado na sua própria natureza volitiva, ocupa um lugar decisivo em sua reflexão: não como promessa de emancipação histórica, mas como condição para desvelar a ilusão da soberania do “eu” e tornar pensável uma transformação ética da relação consigo e com os outros.

Ao reconstruir esses novos *Pessimismus-motive* em diálogo com Schopenhauer, vimos como a crítica horkheimeriana da razão instrumental e da sociedade administrada ganha profundidade ao ser lida à luz de uma metafísica pessimista que reconhece, no sofrimento, um dado estrutural da existência, e não um simples “acidente” superável pelo progresso. A aproximação com Schopenhauer permite, de um lado, compreender a mimese destrutiva como uma ligação cega do indivíduo com a vontade, aderindo à dominação, à agressão e à autoconservação. De outro, ela torna visível que, na filosofia, na arte e em certas formas de religião não dogmática, pode operar algo como uma mimese genuína crítica, uma elaboração do sofrimento que não o nega, nem o transfigura em apologia do mundo tal como é. Assim, em vez de oferecer sistemas consoladores ou promessas positivas de reconciliação, essas esferas aparecem como tentativas sempre provisórias de traduzir mimeticamente o anseio (*Sehnsucht*) que a razão instrumental, por si só, é incapaz de satisfazer. É justamente nesse ponto que o pensamento de Horkheimer se desloca, no período seguinte, para a elaboração de uma teologia negativa: uma linguagem metafísica que visa a possibilidade de transcender a miséria do mundo existente, não se traduzindo em doutrina positiva, mas mantendo aberta, na forma de um não-saber e de uma recusa, a exigência de uma vida menos injusta.

³⁰⁷ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WI], p. 317.

4. O anseio pelo inteiramente Outro: o *logos* teológico na incessante tentativa de rompimento do ciclo de Sísifo

*O serviço que a filosofia ainda pode prestar ao que está desaparecendo
consiste em expressar o processo e suas consequências.
O esforço é paradoxal,
pois a forma tradicional da sentença e as palavras
pressupõem justamente o sentido cuja perda procuram expressar
(Horkheimer, 1967)³⁰⁸*

O presente capítulo analisa elementos da filosofia tardia de Horkheimer, que indica uma continuação do diagnóstico dos efeitos nefastos mundo administrado e dos possíveis meios de superá-los. Como visto, para o autor, trata-se de um processo de enfraquecimento da autonomia, da imaginação e do juízo independente, que dissolve o “solo” no qual a crítica costumava se apoiar, a saber, a confiança de que a razão poderia fornecer fins, orientar a ação e sustentar expectativas de transformação histórica. Nesse cenário, Horkheimer radicaliza a tese de que a função remanescente da filosofia não é oferecer falsos consolos, mas combater a dissolução do sentido e a dominação técnica da vida, mantendo viva a negatividade que motiva a liberação emancipatória do anseio (*Sehnsucht*) e resiste à naturalização do intolerável.

No capítulo anterior, vimos que as saídas emancipatórias à dominação da razão instrumental, tal como formuladas por Horkheimer e Adorno nos anos 1940, convergiam sobretudo em dois eixos: (i) a filosofia enquanto pensamento reflexivo negativo, atuando como autorreflexão da racionalidade sobre suas tendências regressivas e sobre a violência contida na pretensão de reduzir o real ao idêntico; e (ii) a arte autêntica como esfera privilegiada de uma experiência que não se deixa inteiramente reduzir em utilidade, preservando o sofrimento, o não-idêntico e a negatividade sem dissolvê-los em adaptação. Em ambos os casos, na concepção horkheimeriana, estava em jogo a defesa de uma forma de *experiência mimética crítica* capaz de resistir à identificação total. No período tardio, o filósofo desloca esse núcleo para o campo da ética e da metafísica não dogmática, buscando formas de resistência justamente quando as garantias históricas e racionais de redenção passam a se tornam cada vez mais frágeis.

No primeiro tópico, portanto, investigamos a teologia negativa como uma expressão da mimese genuína crítica, explicitando por que Horkheimer reabilita, de modo antidogmático, certos motivos teológicos no interior de sua teoria. Para ele, não se trata de reintroduzir falsas crenças, mas manter, *na* linguagem, referências ao incondicionado e ao não-idêntico como contrapesos à pretensão absoluta da racionalidade dominante. Horkheimer busca formas de

³⁰⁸ Horkheimer, Max. *Religion und Philosophie*, p. 196.

sustentar o anseio pelo inteiramente Outro (*die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*) como lembrança de que o mundo existente é insuficiente e que qualquer forma possível de emancipação que justifique o sofrimento passa a ser, necessariamente, falsa – preservando, assim, a tensão entre os aspectos subjetivo e objetivo da razão sem convertê-la em sistema.

No segundo tópico, explicitamos a dialética entre pessimismo e otimismo como consolidação da fórmula horkheimeriana tardia que vinha sendo elaborada desde seus escritos juvenis, sobre “ser pessimista na teoria e otimista na prática”. Analisamos como essa proposição se torna mais nítida à luz da presença explícita e incontornável de Schopenhauer, a partir do conjunto dos cinco ensaios escritos por Horkheimer cujo foco central são as teses interpretadas do pensador da vontade. Dessa forma, o “pessimismo teórico”, de um lado, irá designar a recusa de qualquer reconciliação com a dominação e com as teleologias otimistas do progresso e, de outro, o “otimismo prático” que passa a estar atrelado a orientação ética de agir, apesar de tudo, contra o que se revela nefasto e inaceitável. Nesse enquadramento, o anseio (*Sehnsucht*) emerge como a mediação entre diagnóstico e orientação, preservando a negatividade do real sem convertê-la em resignação e sim em motivação para a luta pela emancipação e pela diminuição da dor social.

Por fim, no terceiro tópico, deslocamos a discussão para o plano das implicações práticas do anseio, investigando como, nos escritos tardios de Horkheimer, “projetos” e “vestígios” nomeiam não uma promessa positiva de emancipação e sim modos de sustentar a solidariedade, a resistência e a denúncia contra aquilo que é intolerável no mundo. Defendemos que o anseio pelo inteiramente Outro opera como um recurso normativo não dogmático de sua Teoria Crítica, funcionando como uma régua crítica para avaliar pretensões emancipatórias e impedindo tanto o niilismo passivo quanto as compensações fáceis que transfiguram o sofrimento histórico. Em conjunto, esses elementos podem ser lidos como desdobramentos práticos da teologia negativa horkheimeriana, delimitando um campo mínimo de responsabilidade ao sustentar laços, orientar a ação e manter a suspeita e a autocrítica diante de falsas consolações.

4.1. A teologia negativa como uma expressão da mimese genuína crítica

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

(Max Horkheimer, 1971)³⁰⁹.

No presente tópico, veremos que a presença de um léxico teológico na filosofia tardia de Horkheimer não indica um retorno confessional atrelado à falsas crenças. Trata-se, antes, de um deslocamento estratégico da crítica para um registro capaz de nomear, sem positivar, aquilo que o mundo administrado busca suprimir: a memória do sofrimento, a recusa da injustiça como destino e a exigência de que o real não seja tomado como limite do possível. Nesse sentido, o autor não busca reintroduzir conteúdos religiosos positivos, mas de sustentar a referência ao transcendente e ao incondicionado como *nome-limite*, que assinala a insuficiência do mundo dado e impede que a ordem vigente se apresente como critério final do verdadeiro e do justo. O que essa concepção preserva, então, são os *motivos espirituais* e a orientação ética capazes de motivar uma Outra forma de vida, menos destrutiva e menos penosa. Isto é, diz respeito ao reforço de laços éticos compartilhados a partir de uma compreensão específica da teologia, mantendo, no interior da história, a expectativa de que a injustiça não detenha a última palavra.

A concepção teológica de Horkheimer também expressa com mais nitidez uma forma de liberação mimética de forma crítica, ou seja, um modo de relação sensível com o real pautado pelo reconhecimento dos aspectos não-idênticos do mundo, pela dor e pela vulnerabilidade, recusando a indiferença e o egoísmo promovidos pelo pensamento instrumental. Como visto, ao contrário da mimese regressiva, que se degrada em conformismo e identificação com o poder, a expressão mimética crítica não pretende eliminar a alteridade nem submetê-la. Ela se manifesta, antes, como disposição receptiva capaz de reconhecer os sujeitos como seres que compartilham a dor do mundo, como uma “escuta” e um espelhamento da existência que se recusa a justificar, normalizar ou funcionalizar a dor, mantendo aberta a possibilidade ética de compaixão e solidariedade.

O filósofo retoma, então, uma tese que estava sendo preparada desde os anos 1940 e que adquire, no período tardio, um alcance decisivo: a ideia de que “tudo o que se relaciona com a moral, no final das contas, remonta à teologia”. Isso porque, como ele insiste em diferentes formulações, “o positivismo não encontra nenhuma instância transcendente que diferencie entre altruísmo e ganância, bondade e crueldade, avareza e abnegação”³¹⁰. Ou seja, quando a realidade passa a ser compreendida apenas como um conjunto de fatos e regularidades verificáveis, a distância entre o que “é” e o que “deveria ser” tende a se apagar, fazendo com que o juízo normativo se traduza em linguagem de eficiência, adaptação e utilidade. Na

³⁰⁹ Horkheimer, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 117-118.

³¹⁰ Horkheimer, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumbert]*, p. 389.

perspectiva horkheimeriana, sem um horizonte que remeta para *além do dado* e sem um nome-limite que marque a insuficiência do existente, a pretensão de validade da moral e a resistência à injustiça perdem sustentação. É nesse contexto que Horkheimer irá interpretar a “morte de Deus” não apenas como crise de uma crença institucional, mas como erosão de um *símbolo*: símbolo de que o existente não esgota o possível e de que a dor não pode ser legitimada como destino. Para ele, quando essa linguagem simbólica se dissolve e o vocabulário da redenção entra em crise, resta-nos apenas a adesão ao jogo do poder e da manipulação.

Seria preciso, então, “o anseio (*Sehnsucht*) que já passou por diversas culturas e que não subscreve inteiramente a nenhuma de suas figuras cristalizadas para não ser submisso àquilo que é falso”³¹¹. Com isso, Horkheimer desloca o foco do conteúdo positivo das crenças para um movimento, uma *disposição ética*, que atravessa diversas tradições históricas sem se deixar aprisionar por elas e que *não se integra* totalmente ao real. É nesse ponto que se torna cada vez mais explícita a ligação entre o anseio (*Sehnsucht*) e a linguagem teológica negativa, justamente por ela permitir que a *Sehnsucht* se exprima de maneira genuína, isto é, de forma irreconciliada, não integrada e disruptiva. Trata-se de um pensamento metafísico que aponta para além da mera individuação e da autoconservação instrumental, na direção de um vínculo ético em comum capaz de sustentar a exigência de solidariedade e manter aberta a possibilidade de transformação. Assim, o interesse tardio de Horkheimer não se orienta para a fuga a um “outro mundo” transcendente, mas diz respeito àquilo que podemos chamar de *transcendência imanente*: a superação da miséria existente em favor de uma dinâmica social qualitativamente Outra, uma mudança social concreta que não redime os sofrimentos passados, mas que interrompe a naturalização e reprodução do sofrimento socialmente condicionado.

Na célebre entrevista de 1970 com Helmut Gumnior intitulada *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Horkheimer registra de forma clara o que ele entende como pensamento teológico neste período:

De forma alguma, teologia aqui significa a ciência do divino ou, ainda menos, a ciência de Deus. Teologia significa, neste caso, a consciência de que o mundo é uma aparição, que ele não é a verdade absoluta, o último significado. Teologia é – e eu me expresso conscientemente com cautela – a esperança (*Hoffnung*) de que essa injustiça que caracteriza o mundo não permaneça, de que a injustiça não tenha a última palavra. [...] [Teologia como] expressão de um anseio (*Sehnsucht*), um anseio (*Sehnsucht*) de que o assassino não triunfe sobre a vítima inocente³¹².

A partir desse trecho, depreendem-se três pressupostos centrais dessa concepção: (i) em primeiro lugar, parte-se do reconhecimento da insuficiência da razão e da relatividade do

³¹¹ Horkheimer, Max. *A atualidade de Schopenhauer*, p. 205.

³¹² Horkheimer, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* [Gespräch mit Helmut Gumnior], p. 389.

conteúdo fenomênico, como a constatação de que as categorias a partir das quais compreendemos o mundo não esgotam o sentido do real; (ii) em segundo, assume-se a injustificabilidade do sofrimento, percebido de modo objetivo na injustiça histórica, o que impede qualquer reconciliação com a miséria e com a violência; e (iii) por fim, precisamente a partir dessas duas constatações, faz emergir e manter vivo o anseio (*Sehnsucht*) por um mundo “inteiramente Outro”, como recusa em aceitar a ordem existente como a melhor ou mesmo como a única possibilidade. Todos esses elementos expressam preocupações que perpassam o pensamento de Horkheimer desde seus escritos de juventude, como a atenção à negatividade como ato de resistência à totalização, a exigência de honestidade diante do sofrimento sem consolo otimista e a permanência de um anseio por emancipação que não se deixa absorver pela “normalidade” do existente.

Em relação ao primeiro ponto, Horkheimer considera indispensável reconhecer a insuficiência das categorias a partir das quais compreendemos o mundo. Para ele, nossa experiência da realidade e os juízos que formulamos sobre ela permanecem necessariamente parciais e situados. Por conta disso, ele recusa qualquer filosofia que não contenha esse “elemento teológico”, isto é, que não tenha a consciência de que o mundo, tal como se manifesta à razão finita, não é absoluto. O real seria um âmbito relativo, que remete a um sentido que o ultrapassa e que não pode ser plenamente captado nem positivado pelo pensamento. Nesse contexto, o conceito de “limite” (*Grenz*) se torna decisivo, pois reconhecer o limite da razão significa admitir que nenhum juízo pode se autorizar como definitivo e que toda relatividade aponta, ainda que apenas negativamente, para um absoluto inapreensível. A verdade e o bem, como desde sempre Horkheimer enfatizou, não podem ser afirmados positivamente como conteúdos prontos e fechados, mas só se deixam entrever no movimento crítico quando nos opomos ao que *não deveria ser*, isto é, na denúncia daquilo que é concretamente vivido: a dor, miséria e injustiça³¹³.

Isso se liga diretamente ao segundo ponto, a injustificabilidade do sofrimento. Para o filósofo, como sabemos, a dor e o sofrimento não são meras vivências subjetivas, mas dados objetivos que atravessam a realidade histórica e desautorizam qualquer pretensão de reconciliação racional com o real. Eles expõem, de modo incontornável, o limite da racionalidade, porque não podem ser legitimamente justificados pela razão como “etapa necessária” do progresso, como preço inevitável da ordem social ou como componentes funcionais de uma totalidade supostamente harmoniosa. Por isso, toda tentativa de explicá-los

³¹³ Horkheimer, Max. *Erinnerung an Paul Tillich [Gespräch mit Gerhard Rein]*, p. 279.

como necessários, úteis ou “racionais” aparece, para Horkheimer, como ideologia ou como cinismo moral, na medida em que exige das vítimas que encontrem sentido naquilo que as destrói. Trata-se de um motivo que, assim como o anterior, já se anuncia no desenvolvimento inicial de seu pensamento e que, na fase tardia, reaparece como eixo da teologia negativa: a recusa em justificar o sofrimento como aquilo que mantém vivo o anseio (*Sehnsucht*) por justiça e sustenta a exigência crítica de que o existente não seja tomado como critério final do verdadeiro e do justo. Nessa chave, continuar lutando e acreditando na possibilidade de redenção, apesar de tudo, decorreria de um tipo de confiança sem garantias, uma *fé negativa* que mantém vivo o protesto contra um mundo em que, do ponto de vista estritamente racional, parecem restar apenas razões para o *pessimismo social*, o conformismo e a resignação.

Desse modo, torna-se claro que os dois pressupostos anteriores, o limite da razão e a injustificabilidade do sofrimento, repercutem diretamente no terceiro pressuposto do anseio (*Sehnsucht*), e determinam a forma como Horkheimer interpreta o Absoluto, Deus e o mundo “inteiramente Outro”. Em primeiro lugar, se a razão não pode absolutizar suas próprias categorias, então a referência ao eterno ou a um bem absoluto não pode se apoiar em provas racionais ou garantias empíricas. A existência de Deus não é demonstrável e, por isso, não pode servir como fundamento cognitivo seguro para a moral. Em segundo lugar, quando o sofrimento é reconhecido como injustificável, torna-se insustentável o dogma tradicional de um Deus onipotente e inteiramente bom. Levado a sério, esse dogma exigiria uma teodiceia e a legitimação da dor como momento necessário de uma ordem racional superior. Para Horkheimer, ao contrário, a experiência do desamparo, da finitude e da vulnerabilidade não funciona como evidência do divino, mas, antes, abre um espaço no qual só pode subsistir o anseio (*Sehnsucht*) de que a injustiça não tenha a última palavra e de que um mundo menos injusto possa prevalecer. A expectativa de uma realidade Outra e de um “garantidor” da justiça só poderia ser formulada no registro da reflexão metafísica negativa, no *pensamento sobre Deus* como nome-limite daquilo que falta no mundo e daquilo que o presente não consegue garantir – e não como certeza de uma existência transcendente comprovável³¹⁴.

³¹⁴ Herta Nagl-Docekal (2020) destaca a presença nítida de Kant na concepção de teologia negativa de Horkheimer, que pode ser lida menos como retorno doutrinário e mais como reativação de uma gramática prática da esperança. O artigo argumenta que o anseio pelo inteiramente Outro retoma, em chave crítica, a tese kantiana segundo a qual a religião se enraíza num “necessitar” (*Bedürfnis*) da razão prática, e não em provas teóricas. Tanto Kant quanto Horkheimer recusam uma demonstração racional da existência de Deus e deslocam o problema para o âmbito da orientação moral e da esperança. Trata-se da ideia de que a consciência do desamparo e da finitude não prova Deus, mas pode apenas sustentar a expectativa negativa que a injustiça não tenha a última palavra. Ao mesmo tempo, Nagl-Docekal sublinha uma diferença decisiva de que a demonstração moral kantiana ainda conservaria, para Horkheimer, um excesso de pretensão probatória e, por isso, no lugar de uma “certeza moral”, ele prefere a forma mais cautelosa da *Sehnsucht*, com relevância prática, porém sem garantia cognitiva.

O anseio pelo inteiramente Outro, portanto, passa a operar como símbolo da não-identidade e como orientação ética formulada em antítese ao real, isto é, *não ser* a miséria, *não ser* o sofrimento e *não ser* a injustiça reinantes. Por conta disso, o anseio (*Sehnsucht*) deve permanecer aberto e não positivado, operando como negação determinada que identifica e nomeia o intolerável, recusa-o e aponta para sua superação. Não se trata, portanto, de uma ideia abstrata ou de um ideal distante, mas de uma orientação que se manifesta em experiências e práticas concretas, traduzidas em disposições de compaixão e solidariedade que resistem à indiferença característica do mundo administrado.

Posso imaginar que os seres humanos – os fundamentos já existem – se conectem uns aos outros pelo reconhecimento de que todos são seres finitos. Assim, uma solidariedade poderia surgir entre as nações chamadas avançadas e aquelas consideradas atrasadas. Em sonhos ousados, posso imaginar que uma espécie de mentalidade teológica se desenvolva, na qual os seres humanos vejam como sua tarefa essencial unirem-se para que ninguém mais passe fome, para que todos tenham um lar digno, e para que, mesmo em países necessitados, não haja mais epidemias. As pessoas tentariam resolver seus problemas como seres finitos, de maneira conjunta, tornando a existência não apenas mais longa, mas também mais bela. Sim, ousar pensar que a solidariedade poderia até se estender às outras criaturas. Esses pensamentos estão, pelo menos, tanto enraizados na teologia quanto na ciência. No entanto, a concepção desse objetivo exigiria uma estreita colaboração entre ambas³¹⁵.

A passagem explícita como, para Horkheimer, o motivo teológico não dogmático não serve para desenhar positivamente uma “sociedade perfeita”, mas para sustentar, na linguagem do incondicional, uma orientação prática mínima contra a barbárie. O horizonte que emerge é composto por tarefas deliberadamente materiais e historicamente determináveis, como “que ninguém mais passe fome”, “que todos tenham um lar digno” e que, mesmo em países necessitados, “não haja mais epidemias”, nas quais o anseio (*Sehnsucht*) se traduz em exigências históricas sem se converter em programa fechado ou promessa garantida. Nesse sentido, a mentalidade teológica evocada por Horkheimer não quer substituir a ciência, mas criar um âmbito de colaboração no qual tanto o âmbito metafísico quanto o físico forneçam meios para enfrentar a miséria concreta, sem os quais a solidariedade permaneceria meramente retórica.

É também sob esse prisma que a noção de “unidade” se desloca. O “nós” que Horkheimer rejeita quando se cristaliza em identidade excludente, como nos nacionalismos e nas formas sociais de dominação, reaparece no registro teológico-metafísico como vínculo comum entre seres expostos à finitude. Trata-se de uma unidade que não apaga diferenças nem exige integração, mas se constitui como ligação solidária fundada no reconhecimento da

³¹⁵ Horkheimer, Max. *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft* [Gespräch mit Paul Neuenzeit], p. 312.

vulnerabilidade compartilhada. Por isso, ela se projeta para além da individuação e do egoísmo e, no limite, pode estender-se “até às outras criaturas”, mantendo aberta a possibilidade de uma solidariedade que resista à indiferença do mundo administrado. Essa concepção também se relaciona com a aprendizagem afetiva do cuidado desde a infância, expressão da capacidade de amparo e atenção ao outro que se forma mimeticamente em experiências primárias de vínculo:

O amor e a amizade dependem da consciência da nossa finitude. Apenas quem conhece o amor pode experimentar a solidão. Esse sentimento pode desaparecer. Não nos esqueçamos de que o amor sempre foi aprendido, reaprendido e renascido pela imitação... o tom de voz, os gestos, o olhar, o infinito carinho da mãe pelo filho³¹⁶.

O filósofo aprofunda sua percepção de que o amor, a amizade, e também a compaixão e a solidariedade, não seriam meros afetos “naturais” nem experiências estritamente privadas, mas vínculos constituídos a partir de uma *consciência mimética* da finitude, da vulnerabilidade e do desamparo – aprendidas sobretudo nas relações primárias de proteção. Quando Horkheimer menciona “o tom de voz, os gestos, o olhar, o infinito carinho da mãe pelo filho”, ele indica uma espécie de gramática afetiva incorporada mimeticamente: a criança assimila, no modo como é acolhida, padrões de atenção ao outro, de resposta ao desamparo e de respeito pela fragilidade alheia, que podem se converter em disposições relativamente estáveis e modos de sustentar vínculos. O amor, nesse sentido, seria algo que se aprende e se reaprende justamente por ser relacional e socialmente mediado, dependendo de práticas, de repetição, de exemplos e de ambientes que o tornem possível. Ainda, essa dimensão aprendida do vínculo também esclarece a tese inicial da citação, segundo a qual “apenas quem conhece o amor pode experimentar a solidão”. Para Horkheimer, é justamente a experiência do cuidado torna perceptível, por contraste, a possibilidade da perda, reforçando a relação dialética entre *experiência do desamparo* e *necessidade de vínculo*, entre a falta (tese) e exigência de preenchimento que dela decorre (antítese) – um movimento diretamente relacionado à *Sehnsucht* enquanto impulso oriundo da separação e do anseio de retorno, de união e fim da tensão.

Contudo, a aprendizagem mimética do cuidado não garante, por si só, a estabilidade dos vínculos. Em uma sociedade que tende a converter relações em cálculo e autoconservação, a disposição afetiva compassiva precisa ser continuamente sustentada por formas simbólicas capazes de preservar sua força normativa. É nesse sentido que a referência ao transcendente não entra para explicar ou dar razões para o mundo, mas para manter aberta uma linguagem do incondicional que impeça a redução do amor e da compaixão ao léxico da utilidade. O diálogo

³¹⁶ Horkheimer, Max. *Die verwaltete Welt kennt keine Liebe* [Gespräch mit Janko Musulin], p. 359.

de Horkheimer com Paul Tillich se torna, assim, esclarecedor. Também para Tillich a razão, por si só, não fundamenta a ética, pois nada garante que a racionalidade conduza “naturalmente” ao reconhecimento do outro como fim em si. Valores como amor, bondade e justiça dependeriam de um horizonte histórico-cultural em que a linguagem do incondicional fosse preservada, especialmente como ocorre nas tradições judaica e cristã. Quando esse horizonte se esvazia, enfraquece-se também o vocabulário moral capaz de sustentar a primazia ética do outro³¹⁷.

Horkheimer reconhece em Tillich uma tentativa de conter essa perda ao reinterpretar a religião simbolicamente. Dogmas e narrativas bíblicas deixariam de funcionar como descrições literais e passariam a operar como símbolos que apontam para o incondicionado, sem competir com a ciência no terreno da verificação empírica. Essa estratégia é interessante ao pensamento horkheimeriano porque ajudaria a preservar um espaço linguístico no qual justiça, dignidade e amor ao próximo não se dissolvem no positivismo e na funcionalidade social³¹⁸. Ainda assim, Horkheimer marca uma divergência decisiva: ele identifica no teólogo uma tendência *otimista* a reconciliar o símbolo com a cultura moderna, como se fosse possível integrá-lo harmoniosamente ao horizonte dominante sem a perda de sua força negativa. Em outros termos, a estratégia tillichiana correria o risco de converter-se numa espécie de mimese afirmativa e conciliada com a cultura, pois ao buscar domínios específicos entre fé, ciência e mundo histórico, a linguagem simbólica perderia seu viés de contestação do existente. Para Horkheimer, ao contrário, a teologia só mantém sua função crítica se operar como mimese de resistência: uma linguagem que não oferece garantias, não transforma o transcendente em conteúdo afirmativo e sustenta, de modo negativo, o protesto contra a naturalização da injustiça e do sofrimento.

[...] um ponto que me distinguia dele enquanto filósofo [...] era que eu acreditava que não podemos falar diretamente de Deus e do além. Ele [Tillich], porém, como teólogo, insistia que o além representa a justiça. Isso era algo que eu fortemente questionava. Não consigo compartilhar de seu grande otimismo, apenas de seu anseio pelo lar (*Heimweh*)³¹⁹.

Quando Tillich afirma que “o além representa a justiça”, ele tende a converter em enunciado aquilo que, para Horkheimer, só pode ser mantido como referência negativa,

³¹⁷ Horkheimer, Max. *Letzte Spur von Theologie. Paul Tillichs Vermächtnis*, p. 273-274.

³¹⁸ Como visto no capítulo anterior, esse é um ponto que Horkheimer encontra formulado de modo preciso em Schopenhauer, segundo o qual as narrativas religiosas, se lidas literalmente e *sensu proprio*, degradam-se em dogma e superstição, mas se lidas alegoricamente, podem funcionar como um meio de comunicação de conteúdos ético-metafísicos inacessíveis por via puramente conceitual. No tópico seguinte, examinaremos a especificidade dessa relação e mostraremos por que ela é decisiva para a concepção horkheimeriana de teologia negativa.

³¹⁹ Horkheimer, Max. *Erinnerung an Paul Tillich [Gespräch mit Gerhard Rein]*, p. 283.

enquanto aspiração. Ao aproximar o símbolo de uma determinação positiva, Tillich corre o risco de transformar a esperança em garantia, sendo por isso que Horkheimer declara não poder compartilhar de seu “grande otimismo”, mas, no máximo, de seu anseio pelo lar (*Heimweh*) e por uma vida mais reconciliada. Mantido nesse registro negativo, o anseio (*Sehnsucht*) conseguiria resistir melhor à captura pela cultura dominante e se conservar como uma disposição não-integrada.

Em Horkheimer, trata-se de recuperar criticamente, sem afirmação positiva, a força de uma *linguagem simbólica de protesto* que se recusa a legitimar o sofrimento como destino. Por isso o filósofo se detém com especial atenção nas tradições judaica e cristã como grandes representantes dos pressupostos subjacentes à cultura ocidental, um movimento que expressa não um retorno apologético às religiões, mas uma investigação sobre as formas históricas em que essa linguagem se sedimenta e que, ainda hoje, pode ser ressignificada como reserva crítica contra a racionalidade instrumental. Como ele afirma, “tal renúncia ao egoísmo, tal sublimação do amor-próprio no amor pelo outro, provém na Europa da ideia judaico-cristã, a ideia da unidade entre verdade, amor e justiça, como expressa na doutrina do Messias”³²⁰. Nesse contexto, a crítica iluminista da religião não deveria ser simplesmente abandonada, mas levada adiante. Radicalizá-la significa recusar, de um lado, a teologia positiva, dogmática e otimista, que pretende afirmar conteúdos objetivos sobre Deus e convertê-los em verdade apropriável, e, de outro, a redução positivista, que dissolve a exigência ética das religiões em superstição, dogmas e interesses. Para Horkheimer, haveria afinidade entre a tradição teológica e a possibilidade de superar o egoísmo, não porque a religião garanta automaticamente a moralidade, mas porque ela preserva a ideia de que o indivíduo não é a medida última de todas as coisas e de que a vida ética requer uma referência que ultrapasse a mera individuação.

Segundo Horkheimer, essa conexão tornou-se hoje mais visível ao pensamento reflexivo do que aos antigos críticos iluministas. Estes frequentemente identificavam a religião apenas com superstição, obscurantismo e alienação, sem perceber o núcleo de protesto e de exigência moral que pode subsistir mesmo após a crítica às formas dogmáticas. Dentre esses motivos, o mais evidente é o anseio por algo diferente do mundo existente (*Sehnsucht nach dem, was anders ist als die Welt*), que teria permanecido, para muitos, com papel secundário ou nenhum papel³²¹. Paralelamente, as teologias racionalistas, incapazes de abandonar inteiramente a ideia de Deus, tenderam a domesticá-la, ajustando-a à imagem de um mundo

³²⁰ Horkheimer, Max. *Theismus und Atheismus*, p. 186.

³²¹ Idem.

ordenado e racional, neutralizando justamente o momento utópico e negativo que poderia estar implicado nessa referência. Trata-se, então, da distinção entre uma metafísica teísta *otimista* e conciliatória, que tende a identificar o mundo com o bem, e uma metafísica *pessimista* e resistente, que insiste na não-identidade entre a ordem existente e a justiça.

A concepção teológica de Horkheimer o leva a enfatizar os elementos emancipatórios presentes nas religiões, justamente porque tais tradições, apesar da pressão homogeneizadora do mundo administrado, ainda conseguiriam manter vivos elementos de uma linguagem negativa, emancipatória e negativa que o filósofo deseja preservar, funcionando como reservas simbólicas do anseio (*Sehnsucht*) por um mundo diferente. A filosofia precisaria, então, “em contraste com o conformismo, expressar o declínio da religião e suas consequências para a civilização ocidental, por mais inevitável que ele seja”³²². Horkheimer insiste que uma filosofia verdadeiramente crítica não poderia simplesmente ignorar ou tratar com neutralidade o colapso das formas tradicionais de fé. Ainda que esse processo seja historicamente incontornável, caberia ao pensamento filosófico explicitar seus efeitos ético-culturais, como o enfraquecimento de referências compartilhadas e a intensificação de formas de vida marcadas pelo niilismo e pela racionalidade instrumental.

Além disso, se o declínio da religião empobrece o vocabulário do incondicional, a tarefa crítica inclui investigar em que medida a linguagem religiosa ainda consegue dar voz ao que a realidade administrada tende a silenciar: o sofrimento, a finitude, a vulnerabilidade e o não-idêntico. Tanto para Schopenhauer quanto para Horkheimer, filosofia e religião podem contribuir para que a linguagem cumpra uma função mimética genuína crítica, reinscrevendo na experiência e na memória aquilo que foi reprimido no processo do Esclarecimento. Por meio de alegorias, metáforas, mitos, parábolas e imagens poéticas, torna-se possível lembrar a dor e a opressão, recusando o esquecimento e preservando uma negatividade que mantém a crítica aberta, isto é, resistente à assimilação passiva ao mundo dado. Horkheimer procurará, então, discernir, nas tradições religiosas, o que pode ser preservado, negado ou ressignificado para sustentar vínculos comuns, oferecer amparo e orientar o protesto contra as estruturas sociais produtoras de sofrimento. Nesse movimento, esses motivos podem aliar-se, em vez de se opor, ao projeto crítico da Teoria Crítica.

O filósofo recorre sobretudo a alguns símbolos decisivos das tradições religiosas judaica e cristã. O primeiro é a proibição judaica de escrever ou pronunciar o nome de Deus. Para ele, essa interdição marcaria a fronteira entre o finito, que pode ser nomeado, conceituado e

³²² Horkheimer, Max. *Religion und Philosophie*, p. 187.

identificado, e o Absoluto, que permanece irreduzível ao domínio do conceito e da representação. Ao interditar o nome, a tradição impediria que a transcendência se converta em objeto disponível, passível de manipulação e, por isso, de captura pela lógica do poder. Horkheimer valoriza precisamente a interdição associada ao tetragrama: o nome divino, cifrado e impronunciável, funciona como lembrança permanente de que o absoluto não pode ser descrito, possuído ou administrado positivamente. Configura-se, então, um recurso simbólico contra a pretensão de transformar o bem e a justiça em conteúdos plenamente determináveis, encerrados em definições finais, programas fechados ou garantias metafísicas.

O filósofo destaca ainda o motivo da redenção no messianismo judaico, que ele lê como esperança utópica e como expectativa de que a injustiça não tenha a última palavra. Por isso, o messianismo, em sua interpretação, funciona como postulado teológico negativo: não afirma a realização final do bem, mas sustenta a recusa de aceitar a dor social como destino e mantém, como critério crítico, aquilo que falta ao existente. Horkheimer examina essa forma de anseio no ensaio *Psalm 91* (*Salmo 91*, 1968):

“Quem habita no abrigo do Altíssimo está seguro sob a sombra do Onipotente”. Minha mãe amava o Salmo; ainda hoje não consigo separá-lo da lembrança do brilho de seus olhos ao recitá-lo. Ele expressava sua certeza de um lar divino (*göttlichen Heimat*), diante da angústia e do terror da realidade. “Minha confiança e minha fortaleza, meu Deus, em quem confio,” diz o segundo versículo. A confiança (*Zuversicht*) permeava sua vida, plenamente consciente das calamidades no horizonte europeu. O medo está à espreita em todos. Quem afirma desconhecê-lo está emocionalmente ferido ou é um tolo. Como outras emoções negativas, ele pode ser superado, e tal esforço é a origem do Salmo. [...] O pensamento judaico que me foi transmitido não contrapõe o medo casual a uma angústia existencial, nem a felicidade e o infortúnio deste mundo a um destino no além. O anseio (*Sehnsucht*) por proteção contra perigos diários, contra a vergonha e a destruição, contra o nada, é imanente à ideia de Deus. “Não precisarás temer o terror da noite, nem a flecha que voa de dia, nem a pestilência que se move na escuridão, nem a praga que devasta ao meio-dia. Pois tua confiança é o Senhor, fizeste do Altíssimo teu refúgio”³²³.

Nesse texto, Horkheimer apresenta a esperança de um lar divino (*göttlichen Heimat*) como uma forma de suportar um mundo no qual miséria e terror se impõem como realidade efetiva. Trata-se de uma *Heimat* interpretada menos como uma “moradia celestial” efetiva e mais como o nome religioso de um anseio por segurança, sentido e redenção diante do nada e do perigo. Mais adiante, o filósofo afirma que mesmo o jovem cético, que zomba da fé, “reconhece inconscientemente o anseio do lar (*Heimweh*) que não consegue se desligar do pensamento do paraíso”, apenas convertendo esse ansiar em impulso de rebelião, em vez de traduzi-la em “confissão consoladora”³²⁴. O que está em jogo, portanto, é a imagem de uma

³²³ Horkheimer, Max. *Psalm 91*, p. 208.

³²⁴ Ibidem, p. 209.

forma de vida não inteiramente submetida à dominação e ao sacrifício. Como visto, já nos anos 1940, a *Heimat* havia sido definida como “o estado de quem escapou”, como natureza arrancada do mito e libertada da repetição cega. Por isso, ela só pode ser pensada após a ruptura, como figura que se anuncia na recusa em aceitar o real como definitivo.

Horkheimer identifica no Salmo um reconhecimento sóbrio do medo humano diante do desconhecido, condição constitutiva que se intensifica em contextos de catástrofes, crises e guerras. A elaboração do Salmo aparece, então, como esforço coletivo de lidar com esse medo, dando-lhe forma por meio de imagens compartilháveis e alegóricas, como o “terror da noite”, a “flecha que voa de dia”, a “peste” e a “praga”. Ao inscrevê-lo numa linguagem de oração e promessa, esse gesto não elimina a ameaça, mas a torna comunicável e a articula a um anseio por proteção e sentido, convertendo o medo em motivo ético e crítico, capaz de sustentar a recusa da resignação e a luta por sua superação, apesar de tudo. É nesse ponto que se torna central a confiança (*Zuversicht*), entendida não como garantia objetiva de salvação, mas como disposição frágil e persistente que precisa ser cultivada mesmo na ausência de certeza.

Se a verdadeira indignação contra o mal sempre incluiu a ideia do Outro, do Certo, então, por outro lado, a confiança no Eterno contém a ideia da destruição. Como já mencionado, à ideia de proteção divina na terra está associada a ideia da destruição da qual ela protege – a inveja sempre vigilante, a maldade, a traição e a ameaça do infortúnio absoluto. O Eterno representa o refúgio e, onde há necessidade de refúgio, o perigo está à espreita³²⁵.

A máxima de que “o Eterno representa o refúgio e, onde há necessidade de refúgio, o perigo está à espreita” pode ser lida em consonância com o verso de Hölderlin discutido no capítulo anterior e então epígrafe desta dissertação, de “onde há perigo, cresce também o que salva”. Isto é, só sentimos a necessidade de um *refúgio* e de um *além* porque o mundo real aparece como uma ameaça estrutural ao ser humano, como possibilidade permanente de um “infortúnio absoluto”. A imagem do Eterno remeteria a um conceito-limite da esperança negativa, expressando a recusa do mal como destino pela ideia de “Outro” e de “Certo” como medida crítica contra a normalização da injustiça. Nessa chave, a esperança implicada nessas imagens se ligaria à mimese genuína crítica a partir da necessidade de sentido, proteção e de um “lar” que não seja apenas físico, mas também simbólico e espiritual.

Nesse ponto, acreditar na “utopia do Salmo” expressaria não um dogma religioso em si, mas a recusa de que a injustiça tenha a última palavra, impedindo a resignação total justamente porque preserva um horizonte normativo que o presente não pode absorver. Horkheimer diz que “quando um pai educa seu filho com esse pensamento, e uma mãe o contempla com a

³²⁵ Idem.

expectativa de que ele sirva àquela felicidade infinita, ou talvez a vivencie, mesmo depois que eles mesmos já tenham partido, a criança experimenta o amor”³²⁶: um amor que, em sentido enfático, faria do indivíduo um verdadeiro ser humano. Isso quer dizer que, quando pai e mãe educam o filho à luz dessa promessa como expectativa de justiça e de felicidade ainda não realizadas, eles lhe transmitem a experiência de um amor inscrito em uma história de esperança que ultrapassa a própria vida dos pais – articulando afeto, consciência do sofrimento e anseio por um mundo menos injusto.

Fica claro, porém, que essa “transmissão do amor” não se limita ao repertório judaico. O que interessa a Horkheimer é, antes, a estrutura ética e simbólica pela qual uma tradição consegue, ao mesmo tempo, nomear o sofrimento, impedir sua legitimação e manter viva a linguagem de protesto. É por isso que, ao voltar-se também à tradição cristã, ele destaca a figura do ser humano torturado na cruz como um símbolo decisivo: nela se condensam, simultaneamente, a identificação incondicional com as vítimas e a denúncia do mundo enquanto cenário de sofrimento social. Horkheimer reconhece que, nos primórdios do cristianismo, essa linguagem religiosa podia expressar uma oposição vigorosa à ordem vigente, na medida em que via o mundo como espaço de dor e pecado, recusava a injustiça como aquilo que “deveria ser” e mobilizava a ideia de amor ao próximo, cuidado e acolhimento. Nesse movimento simbólico de tradução, a imagem de Cristo torturado na cruz atuaria como expressão de uma mimese genuína crítica, remetendo à lembrança da dor e do que os seres humanos podem infligir uns aos outros quando seguem o caminho do egoísmo e da maldade. Ao traduzir o sofrimento em figura e linguagem, esse símbolo ajuda a impedir que a dor seja esquecida, naturalizada ou neutralizada, mantendo vivo o inaceitável, e, com ele, o anseio por um mundo menos injusto. Na mesma linha, Horkheimer afirma que o lema bíblico “ame ao próximo como a si mesmo” seria melhor traduzido por, na verdade, “ame o próximo, pois ele é como você”³²⁷. A diferença não é meramente estilística, mas revelaria uma concepção ética profunda na qual a base da solidariedade não é a projeção do eu, mas o reconhecimento compartilhado da vulnerabilidade e do desamparo em comum.

Por fim, em ambas as tradições, Horkheimer, em afinidade com Schopenhauer, entende que o simbolismo do “pecado original” condensaria uma intuição filosófica decisiva: a de que o sofrimento humano remete a uma espécie de culpa histórica e da responsabilidade estrutural da humanidade com a dominação, isto é, uma culpa herdada (*Erbschuld*), identificada já no primeiro motivo pessimista horkheimeriano. Lido nesse registro, o “pecado original” não

³²⁶ Ibidem, p. 212.

³²⁷ Horkheimer, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* [Gespräch mit Helmut Gumnior], p. 390.

designaria um erro individual isolado, mas sim uma condição na qual a afirmação egoísta da vontade subjetiva, a autoconservação sem limites e a instrumentalização da alteridade se entrelaçam, produzindo e perpetuando miséria. Em Horkheimer, esse motivo envolve simultaneamente duas dimensões. De um lado, preserva a ideia da responsabilidade humana e, conseqüentemente, de que o mundo não está totalmente determinado por uma razão prévia ou por uma necessidade metafísica que absorva os indivíduos e a sociedade. Haveria decisão, escolha, participação, e, portanto, culpa. De outro lado, trata-se de uma culpa acumulada historicamente, pois a humanidade carrega o peso da escravização, da dominação e da destruição dos *vencidos*, como uma dívida para com as vítimas e os esquecidos que não pode ser plenamente reparada. Por isso, o símbolo relembra que a redenção nunca é completa, pois não há um bem absoluto realizado na história e que o sofrimento passado permanece, em sentido rigoroso, irredimível.

Dessa forma, a análise horkheimeriana mostra que aquilo que está em jogo na *disposição teológica* não é a manutenção institucional da fé, mas a preservação de um núcleo ético-crítico e uma linguagem de protesto contra o mal³²⁸. Justamente por ser um pensamento metafísico que possui uma função, e não um conteúdo dogmático fechado, Horkheimer afirma que os motivos teológicos podem reaparecer também fora da religião, em tradições modernas seculares. Sempre que uma forma de pensamento preservar, contra o positivismo e contra o conformismo, a recusa de legitimar a miséria e a exigência de solidariedade com as vítimas, algo do “teológico”, para Horkheimer, irá subsistir. É nesse sentido que ele identifica essa herança não apenas na própria Teoria Crítica, mas também em Marx, como a continuidade de um impulso negativo que denuncia o sofrimento socialmente produzido e mantém aberta a possibilidade de transformação.

Horkheimer lê o marxismo como uma orientação crítica que preserva afinidade com dois motivos teológicos decisivos: (i) a exigência de um vínculo solidário que ultrapasse o egoísmo e a autoconservação, e (ii) a recusa de converter o “bem” em uma imagem afirmativa e reconciliadora. É nesse sentido que ele valoriza a cautela de Marx em não descrever positivamente o “reino da liberdade” nem oferecer um retrato detalhado de uma sociedade reconciliada. Para Horkheimer, essa recusa indicaria que a força da crítica marxiana consiste sobretudo em identificar o intolerável, denunciar a exploração e explicitar os mecanismos objetivos de dominação – e não em positivar o bem e, com isso, correr o risco de transformar a

³²⁸ Luis Arostegui (2004, p. 489) caracteriza a posição horkheimeriana como “agnosticismo religioso”, pois recusa tanto a afirmação teísta quanto um ateísmo que nega o Absoluto, conservando um núcleo propriamente teológico vinculado ao anseio.

emancipação em ideologia. Nesse registro, o filósofo aproxima a noção marxiana de solidariedade daquele motivo clássico da tradição religiosa: o amor ao próximo³²⁹. A afinidade estaria no plano da função ética já que, em ambos os casos, trata-se de romper a indiferença, sustentar o cuidado com os vulneráveis e orientar a *práxis* por uma exigência que não se deixa reduzir ao cálculo de interesses individuais. Nesse movimento, as tradições religiosas aparecem, para Horkheimer, como repositórios de disposições ético-críticas que podem reaparecer também em projetos emancipatórios seculares³³⁰.

Percebemos, assim, que a cautela horkheimeriana se articula, antes de tudo, com a advertência de que o potencial emancipatório tanto da religião quanto das perspectivas seculares de transformação está sempre ameaçado por sua própria degradação interna. O risco não vem apenas “de fora”, como repressão ou instrumentalização externa, mas do modo como a própria linguagem emancipatória pode se tornar dogmática, transfiguradora do real e otimista. Nesse ponto, aquilo que poderia sustentar o protesto contra a injustiça se degenera em mimese regressiva e, em vez de abrir espaço para o não-idêntico e para a memória do sofrimento, a linguagem passa a exigir adaptação, conformismo e reconciliação com o existente. Por essa razão, Horkheimer insiste na necessidade de incluir o ceticismo não apenas na religião, mas também no próprio marxismo, fazendo com que a dúvida opere como elemento de “salvação” justamente porque impede a positividade do absoluto e desautoriza garantias:

Aqueles que vivem nessa consciência estão, de certo modo, em afinidade com a Teoria Crítica. [...] Pois não sabemos o que é o absolutamente bom – certamente não é nem a nossa própria nação, nem qualquer outra. A dúvida (*Zweifel*) precisa ser explicitamente afirmada. As confissões religiosas devem continuar existindo, mas não como dogmas, e sim como expressão de um anseio (*Sehnsucht*). Pois todos devemos estar unidos pelo anseio de que o que acontece neste mundo, a injustiça e o horror, não seja a última palavra, que exista um Outro, algo além, e é a isso que nos agarramos quando falamos de religião³³¹.

É justamente para evitar a degradação do símbolo em dogma, e, com isso, a conversão do protesto em conformismo, que a teologia negativa horkheimeriana preserva uma tensão decisiva. De um lado, ela assume um *pessimismo teórico* quanto ao diagnóstico do mundo, lucidez diante do sofrimento, da injustiça e da persistente tendência histórica à dominação. De outro, recusa transformar essa lucidez em resignação, mantendo um *otimismo prático* mínimo, isto é, a disposição ética de solidariedade e resistência que insiste em não legitimar o intolerável. É a partir desse ponto que se abre o caminho para o próximo tópico, mostrando como essa

³²⁹ Horkheimer, Max. *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft* [Gespräch mit Paul Neuenzeit], p. 312.

³³⁰ Horkheimer, Max. *Verwaltete Welt* [Gespräch mit Otmar Hersche], p. 382.

³³¹ Horkheimer, Max. *Kritische Theorie gestern und heute*, p. 333.

articulação entre pessimismo teórico e recusa prática da resignação encontra em Schopenhauer, novamente, um horizonte decisivo. A presença schopenhaueriana na teologia negativa de Horkheimer ajuda a explicitar por que a crítica à teodiceia e a recusa em justificar o sofrimento não conduzem necessariamente ao niilismo passivo, mas fundamentam uma ética da compaixão, da renúncia ao egoísmo e da solidariedade com as vítimas. Será Schopenhauer que irá oferecer o lastro metafísico para compreender a compaixão como uma forma de participação sensível na dor do outro, que, em Horkheimer, se traduz em exigência crítica: preservar o anseio (*Sehnsucht*) por justiça como protesto e resistência, e não como reconciliação.

4.2. Pessimismo teórico entrelaçado ao otimismo prático

Mas em que consiste o otimismo que compartilho com Adorno, meu falecido amigo? Consiste no fato de que devemos tentar, apesar de tudo, fazer e implementar aquilo que consideramos verdadeiro e bom. Assim, nossa máxima era: ser pessimista na teoria e otimista na prática!
(Horkheimer, 1969/1972)³³²

Como visto até então, a presença de Schopenhauer é incontornável e acompanha o percurso intelectual de Horkheimer desde seus primeiros escritos. No período tardio, essa filiação se torna especialmente mais nítida, já que o autor escreve cinco ensaios dedicados a temas da filosofia schopenhaueriana, intitulados *Schopenhauer e a Sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961), *Religião e Filosofia* (1967), *Pessimismo hoje* (1971) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* (1971). Esse conjunto de artigos permite analisar como Horkheimer densifica a máxima de ser “pessimista na teoria e otimista na prática” que já vinha sendo elaborada, de forma indireta, ao longo de seus trabalhos anteriores. Trata-se, de um lado, da *tese* do pessimismo teórico, tal como já reconstruída, que designa a injustificabilidade do mal e a recusa de qualquer reconciliação com a dominação, preservando a honestidade diante do sofrimento. E, de outro, sua *antítese* e resposta, o otimismo prático, que não se confunde com confiança afirmativa no curso da história, mas assume a forma de uma orientação ética: agir, apesar de tudo, contra aquilo que se revela nefasto e inaceitável no mundo. Nesse movimento, o anseio (*Sehnsucht*) aparece como categoria decisiva, pois funciona como mediação entre *diagnóstico* e *orientação*, preservando a negatividade do real sem convertê-la em resignação ou niilismo passivo.

³³² Ibidem, p. 353.

Três eixos centrais se destacam nesses artigos: (i) o diagnóstico do mundo administrado, que captura a cultura, neutraliza a negatividade, anula o indivíduo e reduz a razão à mera instrumentalidade; (ii) a crítica ao otimismo teórico e às teleologias do progresso; e (iii) a defesa do pessimismo teórico, metafísico e negativo, que sustenta o anseio por um mundo social inteiramente Outro. Nesse sentido, tais textos tornam explícito aquilo que Veauthier identifica como um quinto e último motivo pessimista na filosofia de Horkheimer: a ameaça moderna de que o anseio (*Sehnsucht*) seja sufocado pela administração total da vida³³³.

No artigo *Pessimismo hoje*, o filósofo retoma e condensa de maneira exemplar esse diagnóstico:

Se guerras e outras catástrofes não impedirem o caminho rumo a um funcionamento internacional e abrangente da autoconservação na Terra, a humanidade se tornará uma espécie unificada, como outros seres vivos, e a fantasia, a religião e o anseio (*Sehnsucht*), assim como o próprio pensamento autônomo, parecerão uma ilusão ultrapassada da espécie. Ao horror do passado se segue um futuro regulado. O caos do presente e do futuro previsível é apenas um fenômeno transitório. Aquilo que outrora se chamava cultura, e que por muitos motivos não podia ser separado da injustiça – a arte como expressão das emoções individuais, a religião dedicada a um ser supremo, a algo além da mera representação –, perde seu sentido, e essa perda é irreparável. Todavia, aquele que pensa, que não é conformista, pode tentar salvar não poucos aspectos da cultura, e também, junto a muitos outros, aquelas virtudes que são fundamentais para Schopenhauer: a compaixão, a capacidade de se alegrar com o outro e, sim, o anseio não moderno (*nicht moderne Sehnsucht*) por algo outro além deste mundo³³⁴.

O mundo administrado, que dissolve o questionamento sobre Deus, o céu e o inferno, sobre a compaixão, o amor e o erotismo não-instrumental, passa a ser o lugar onde o desejo sexual se torna “mais facilmente realizado do que o apetite gastronômico”³³⁵. Nesse mesmo processo, a arte e a poesia deixam de operar como expressão do sofrimento e da esperança passam a sobreviver como “peças de museu”, perdendo a capacidade de expressar uma imagem do todo e, nela, fazer cintilar o que nos fazia verdadeiramente humanos. É por isso que Horkheimer insiste, nesse período, na urgência de recuperar a tarefa filosófica de reconstituir, ainda que modestamente, uma imagem do mundo objetivo capaz de resistir à fragmentação administrada e à adaptação conformista. Sua crítica busca, assim, preservar condições mínimas para que ainda possa haver pensamento autônomo, compaixão e anseio (*Sehnsucht*) não moderno, criticamente romântico e não integrado, por algo outro que não se deixe capturar pela engrenagem social.

³³³ Veauthier, F. Werner. *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*, p. 596.

³³⁴ Horkheimer, Max. *Pessimismo hoje*, p. 8.

³³⁵ Ibidem, p. 7.

Para Horkheimer, em resposta a um pessimismo teórico, que diagnostica a miséria humana sem transfigurações, teríamos uma *práxis* otimista, que, ciente do mal universal, busca, apesar de tudo, melhorar o mundo tanto quanto possível, encontrando na compaixão e na autenticidade motivos concretos para resistir à barbárie. Trata-se de um anseio negativo, que não afirma nada sobre o absoluto, sobre o inteligível, sobre Deus, que não faz promessas de “bem-aventuranças” no futuro e nem utopias abstratas, mas se enraíza naquela constatação pessimista antiga de que o mundo se assemelha ao exílio e à prisão.

É justamente a partir desse horizonte que se compreende a relação ambivalente de Horkheimer com Schopenhauer, já que o filósofo da Teoria Crítica é rigoroso ao reconhecer tanto o potencial criticamente fecundo do pessimismo schopenhaueriano quanto os pontos em que essa filosofia pode ser apropriada em chave conservadora. Em *Schopenhauer e a Sociedade*, Horkheimer chama atenção para o “nominalismo intransigente” do filósofo diante do social, que toma a sociedade não como um “todo orgânico” orientado por fins comuns, mas como um agregado atomizado de indivíduos, cuja coesão dependeria sobretudo do medo, da força e de mecanismos de contenção recíproca. Nessa moldura, a tese schopenhaueriana da imutabilidade do caráter acabaria por bloquear a possibilidade de transformações sociais profundas, já que as estruturas de competição, agressão e dominação não poderiam ser eliminadas ou socialmente modificadas. Na leitura horkheimeriana, Schopenhauer acaba por crer “na permanência inacabável e no caráter natural de uma sociedade essencialmente repressiva”³³⁶, convertendo características de uma configuração histórica específica em destino e dissolvendo o caráter histórico e transformável das formas de dominação.

De forma paradoxal, é justamente a recusa schopenhaueriana em tratar “o povo” ou “a história” como entidades substanciais e dotadas de realidade própria que, aos olhos de Horkheimer, o conduz a fixar o olhar naquilo que é efetivamente concreto: a dor do indivíduo singular. Nesse aspecto, Schopenhauer soaria mais verdadeiro e humano do que ideologias coletivistas que legitimam a miséria presente em nome de abstrações e de promessas futuras, sacrificando sujeitos reais em prol de uma unidade fictícia. O viés emancipatório de sua filosofia estaria, então, no fato de que ele “se aferra aos seres vivos singulares, ao homem e ao animal com suas necessidades e suas paixões, seu agitar-se por existir e pelo bem-estar, sua miséria”³³⁷. Assim, quando Schopenhauer manifesta desconfiança diante de promessas de reforma e de revolução, por considerá-las incapazes de atingir a raiz metafísica do sofrimento, isso não significaria uma legitimação da ordem vigente. Para Horkheimer, sua recusa à

³³⁶ Horkheimer, Max. *Schopenhauer e a sociedade*, p. 182.

³³⁷ Horkheimer, Max. *Schopenhauer e a sociedade*, p. 183.

pretensão de “consertar o mundo” não se converte em celebração do *status quo*, mas, pelo contrário, marca o presente com uma negatividade que o impede de receber elogios e fáceis reconciliações.

É justamente aqui que o pensamento de Schopenhauer deixaria entrever, ainda que contra sua intenção deliberada, a imagem de um “mundo Outro”. Ao descrever com rigor aquilo que há de perverso e injustificável no existente, Schopenhauer acaba por tornar visível, por contraste, um horizonte do que *não deveria ser* e, por isso mesmo, do que poderia ser diferente. Nessa medida, a negação radical da realidade não se converte automaticamente em resignação ou em “pessimismo social”. Ela pode, ao contrário, abrir uma brecha em que se insinua um anseio latente de transformação justamente quando o pensamento toca o terreno utópico, ainda que apenas de passagem, como no momento em que Schopenhauer evoca imagens do “país de Cocanha” – expressão do que, para ele, seria uma sociedade ilustrada e harmônica.

Do mesmo modo que no obscuro aspecto do mundo em Schopenhauer se desenha o outro contra sua vontade, ao se aferrar à sociedade perversa revela uma melhor. Desde logo, em muitos lugares a paixão do pensamento passa por cima do veredito do pessimismo social (*sozialen Pessimismus*)³³⁸.

Nesse movimento, Horkheimer observa que Schopenhauer chega a imaginar a possibilidade dessa organização social menos destrutiva, mas logo se apressa em recuar, enumerando obstáculos que tornariam essa hipótese impraticável. O ponto decisivo, porém, não estaria apenas na refutação, e sim no fato de que a própria possibilidade precisa ser enunciada para, então, poder ser negada. Seria nesse gesto que se abre uma brecha significativa, pois mesmo quando Schopenhauer pretende bloquear a esperança social, o movimento do pensamento acaba deixando entrever, ainda que de modo indireto, a figura do que seria “outro” em relação ao existente.

Essa tensão ajuda a compreender por que, embora a tese central insista na inevitabilidade do padecer, a escrita schopenhaueriana não se reduz à resignação:

[...] por muito que esta [filosofia schopenhaueriana] sustenta como tese principal a inevitabilidade do padecer e da baixeza e sublinhe a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra o que seja assim; a crueldade não se converte em um ídolo, e sua interpretação positiva lhe é abominável. Se a intransigência com o círculo eterno da desgraça se entende como uma vingança sublimada, Schopenhauer era um filósofo vingativo³³⁹.

Na perspectiva horkheimeriana, Schopenhauer não diviniza o sofrimento nem o reconverte em valor, mas preserva uma recusa intransigente de que o real seja sinônimo do

³³⁸ Ibidem, p. 185.

³³⁹ Ibidem, p. 185.

“bem” ou do “justo”. Sua intransigência seria como uma espécie de *vingança sublimada*, pois não se trata de repetir o sofrimento em chave ressentida, nem de descarregar uma reação imediata. Trata-se, antes, de uma forma de “punição” crítica do mundo tal como ele é, uma recusa conceitualmente elaborada de reconciliar-se com a desgraça ou de justificá-la. Afetos como indignação, raiva e ressentimento – ou “energias potencialmente niilistas”, como Horkheimer e Adorno elaboram na *Dialética do Esclarecimento* – não aparecem aqui como impulsos cegos, prontos para se converter em violência ou apatia. Eles são, antes, transpostos e mimeticamente elaborados para a reflexão filosófica, a partir da qual a negatividade não é simplesmente reprimida, mas transformada, *na e pela* linguagem, em gesto de denúncia e de não reconciliação.

Sob esse prisma, na filosofia de Schopenhauer, o negativo apareceria com tão pouca “amenização” pelas aparências sensíveis e pelas formas habituais de justificação que ele dificilmente seria capaz de funcionar como fundamento do conformismo³⁴⁰. É a partir desse ponto que, n’*A atualidade de Schopenhauer*, Horkheimer destaca a força prospectiva do filósofo. Schopenhauer teria antecipado, ainda que sob outro instrumental teórico, a dialética do progresso moderno, segundo a qual o desenvolvimento técnico, longe de garantir por si só melhorias humanas, teria intensificado a dominação e multiplicado as formas de sofrimento. O avanço dos meios não implicaria automaticamente fins melhores, mas, ao contrário, poderia engendrar novos mecanismos de controle, exploração e regressão social. Por essa razão, na filosofia schopenhaueriana:

Os maiores promotores das ciências foram fome, desejo de poder e guerra. A fábula idealista da astúcia da razão, por meio da qual os horrores do passado são atenuados através de um final feliz, revela a verdade de que sangue e miséria se vinculam aos triunfos da sociedade. O resto é ideologia. [...] Na doutrina de Schopenhauer é exposto o que é que está em questão. Interesse material, luta por existência, por bem-estar e por poder constroem o motor; a história, o resultado³⁴¹.

Além disso, Horkheimer observa que Schopenhauer já havia denunciado os perigos da ideologia nacionalista e do “fanatismo pela unidade”, um alvo que permanece central também em sua própria crítica. Para ambos, era preciso analisar como o amor à pátria acabava por deslizar com facilidade para a intolerância, a exclusão e a guerra. A partir do diagnóstico horkheimeriano destacado no capítulo anterior, o nacionalismo teria ocupado o lugar de antigas formas de fanatismo religioso, preservando uma estrutura afetiva e social semelhante, marcada pela adesão cega e pela exigência de conformidade. Sob esse prisma, o nacionalismo

³⁴⁰ Horkheimer, Max. *A atualidade de Schopenhauer*, p. 193.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 193-194.

exacerbado do Nacional-Socialismo não aparece como simples “excesso” contingente ou desvio social anormal, mas como expressão aguda de uma dinâmica mais ampla de identificação coletiva. Trata-se daquilo que Horkheimer e Adorno já haviam diagnosticado como “mimese da mimese”, em que a coesão do “nós” é produzida por oposição violenta aos “outros”, projetando para fora aquilo que o grupo não suporta reconhecer em si mesmo e convertendo diferença em ameaça. É essa lógica que Horkheimer retoma ao sublinhar a fragilidade narcísica implicada na identidade nacional, pois “o orgulho nacional, assim como o do indivíduo, é facilmente ferido, ainda que o ferimento por muito tempo não seja visível. A vingança que então se segue é cega e devastadora”³⁴².

Esses elementos esclarecem a caracterização horkheimeriana de Schopenhauer ter sido de fato um pessimista, mas um *pessimista clarividente*, alguém que não se deixou seduzir pelo espírito otimista e reconciliador de seu tempo:

Ele observou a história mundial de forma desconfiada e a expos como “o imutável e imperecível” (W II, p. 505) ou, mais apropriadamente, como aquilo que é a-histórico. E, no entanto, não perdeu de vista as variações da injustiça social que era própria às diversas épocas e que imprimiu à maior parte das populações o selo de *proletarii* ou *servi*. Entre ambos, entre a pobreza e a escravidão, consta nos *Parerga* (Sobre a ética [P II], § 125, p. 91), “a diferença fundamental é que os escravos devem sua origem à violência, já os pobres à astúcia”³⁴³.

O autor retoma, assim, as marcas materialistas que atravessam a metafísica schopenhaueriana. Nela, a história não aparece como realização progressiva da razão, mas como um campo em que a dominação se reproduz, ora pela coerção aberta da violência, ora por formas mediadas de subjugação, sustentadas pela astúcia. Trata-se de outro ponto que, como visto, toca diretamente a crítica de Horkheimer presente nas obras de 1940, que identificava na astúcia um modo de dissimulação linguístico encobridor dos mecanismos reais pelos quais a injustiça se mantém.

É justamente a partir dessa compreensão interna da dominação, isto é, do fato de que ela pode operar por meios “racionais” e não apenas pela força bruta, que Schopenhauer, aos olhos de Horkheimer, realizaria uma crítica do Esclarecimento mais consistente do que aquela que se limita a opor “razão” e “superstição”. Schopenhauer assume questões metafísicas centrais, sendo crítico das tradições religiosas sem se filiar a uma abordagem restrita à dimensão político-institucional, dando atenção ao núcleo ético que as sustenta: a tentativa de responder ao sofrimento, à finitude e à injustiça. Para Horkheimer, o ponto decisivo da *Aufklärung* seria justamente esse, ser capaz de distinguir as teorias que encaram o sofrimento com honestidade

³⁴² Ibidem, p. 194.

³⁴³ Ibidem, p. 196.

e aquelas que o legitimam. Em outras palavras, para ele, ter um pensamento esclarecido é saber distinguir perspectivas pessimistas, que preservam a negatividade do real e resistem à reconciliação com a miséria, de perspectivas otimistas, que tendem a conferir um sentido positivo e justificatório à dor, à contradição e aos elementos não idênticos do mundo.

É esse movimento, profundamente schopenhaueriano, que Horkheimer quer preservar quando afirma que:

Schopenhauer retirou a solidariedade em relação ao sofrimento e a comunidade entre os homens desamparados no universo do domínio da teologia, da metafísica, bem como de todo tipo de filosofia positiva da história e da sanção filosófica, sem, por isso, de forma alguma defender a crueldade. Enquanto na Terra houver fome e miséria, aquele que é capaz de ver não encontrará sossego. [...] Quanto mais claro é o pensamento, mais ele se empenha pela abolição da miséria, e, no entanto, a certeza de que ela seria o sentido último da existência, o fim da história como existiu até então, o início da razão, não passa de uma adorável ilusão. A vida heroica, a vida, no fundo, santa, sem ideologia, é a consequência da compaixão, da alegria partilhada, do viver nos outros; os que demonstram empatia não conseguem se furtar à luta contra o terror até o fim de suas vidas³⁴⁴.

Por conta disso, a recusa schopenhaueriana das ilusões positivas não conduz a uma celebração do desencantamento do mundo, mas mantém aberta a necessidade de um vínculo ético partilhado, fundado na compaixão e na solidariedade entre seres finitos. A partir dessa orientação, Schopenhauer reconstrói um pensamento ancorado na experiência interior do sofrimento, do desejo e da vontade, fazendo dessa experiência uma chave filosófica para interpretar o mundo. Segundo Horkheimer, esse gesto seria decisivo porque Schopenhauer teria transferido para a metafísica a mesma acuidade e o mesmo rigor que os ilustrados aplicaram à crítica do mundo terreno. Só que, em vez de substituir a religião por um otimismo racionalista ou por uma filosofia positiva da história, ele teria levado às últimas consequências a compreensão da negatividade da existência – e, justamente por isso, teria conseguido fundamentar uma ética da compaixão sem recorrer a consolação dogmática³⁴⁵.

Sem refletir sobre a verdade e, com isso, sobre aquilo que ela assegura, não existe um conhecimento a respeito de seu oposto, o desamparo dos seres humanos, em consideração ao qual a verdadeira filosofia é crítica e pessimista, e nem sequer a respeito da dor, sem a qual não há felicidade³⁴⁶.

Essa formulação ajuda a explicitar o ponto de passagem para a questão da religião. Ao insistir que a filosofia só se torna crítica quando mantém diante de si o desamparo e a dor, Horkheimer sugere que a reflexão metafísica não é um acréscimo supérfluo ao esclarecimento,

³⁴⁴ Horkheimer, Max. *A atualidade de Schopenhauer*, p. 199-200.

³⁴⁵ Horkheimer, Max. *Schopenhauer e a sociedade*, p. 185.

³⁴⁶ Horkheimer, Max. *A atualidade de Schopenhauer*, p. 204.

mas um modo de preservar, em linguagem conceitual, aquilo que as doutrinas otimistas tendem a apagar. É nesse sentido que ele interpreta o pensamento schopenhaueriano como uma das últimas tentativas filosóficas de “salvar o cristianismo”, não no sentido de reafirmar seus conteúdos dogmáticos, mas de resguardar um núcleo ético historicamente ameaçado. Schopenhauer também combate o conteúdo positivo das tradições judaico-cristãs, sobretudo o dogma de um Deus onipotente, bom e justo, cuja providência seria desmentida pelo destino efetivo dos seres vivos. Ao mesmo tempo, ele conserva motivos decisivos, como a centralidade do sofrimento, a compaixão e a recusa de justificar o mundo tal como ele é, reinscrevendo-os numa metafísica pessimista, negativa e antidogmática. Como relembra Horkheimer, “Schopenhauer, de maneira semelhante a Hegel, não se cansou de enfatizar a relação de sua obra com o *pensamento teológico*. Em certo sentido, diz ele, poder-se-ia chamar sua doutrina de ‘a verdadeira filosofia cristã’”³⁴⁷.

Como visto no tópico anterior, é justamente esse gesto teológico sem dogma, negativo e avesso à reconciliação que Horkheimer procura preservar no interior da Teoria Crítica. Trata-se de sua concepção de teologia que nasce do reconhecimento da insuficiência da razão, da injustificabilidade do sofrimento e do desamparo humano. Esses elementos funcionariam, ao mesmo tempo, como barreiras contra toda positividade reconciliadora e como o solo a partir do qual ainda pode subsistir uma esperança, não afirmativa, de superação da experiência do mal. Veremos agora como, também em Schopenhauer, emerge um anseio (*Sehnsucht*) a partir dessas constatações, embora com nuances distintas daquelas que Horkheimer desenvolverá, sobretudo quanto ao alcance social e prático dessa orientação.

Em Schopenhauer, o anseio (*Sehnsucht*) está majoritariamente ligado à sua doutrina da negação da vontade de vida, única via pela qual o filósofo admite alguma possibilidade de redenção frente ao sofrimento. Se todo padecer deriva da vontade, entendida como impulso cego e insaciável que atravessa os seres e os arrasta a uma luta incessante por satisfação, então afirmá-la significa, em última instância, aceitar esse “espetáculo”³⁴⁸. Nesse movimento, a recusa da vontade, e, portanto, da perpetuação da dor, expressaria o ato moral por excelência. Ele se expressa na realização da compaixão, que rompe a separação consolidada pelo princípio de individuação e permite ao “eu” reconhecer o “outro” como partícipe da mesma essência, segundo o lema bramânico “tu és isso”, espelhando as dores do mundo como se fossem suas. A negação da vontade, assim, atuaria como seu *quietivo*, ligada a um conhecimento intuitivo

³⁴⁷ Ibidem, p. 206.

³⁴⁸ Ramos, Flamarion C. *Horkheimer leitor de Schopenhauer*, p. 108.

que, diferentemente da suspensão temporária proporcionada pela experiência estética, teria força para silenciar de modo duradouro os efeitos destrutivos do querer.

Trata-se do âmbito da “grande ética”, no qual Schopenhauer recorre à linguagem religiosa para dar expressão ao movimento moral que descreve. Ele mobiliza, em especial, o simbolismo do pecado original, tematizado também por Horkheimer, e a ideia budista de *Samsara* para nomear a afirmação da vontade de vida como um ciclo de culpa, de apego ao real e de dor. Em contrapartida, a redenção em Jesus Cristo e o *Nirvana* funcionariam como imagens da negação da vontade, expressões do reconhecimento da ilusão do mundo e a possibilidade de libertação da dinâmica que perpetua o sofrimento³⁴⁹. Por isso, “seria mais racional, argumenta Schopenhauer, adorar um ‘superador do mundo’ e, em certo sentido, um ‘destruidor do mundo’, como fazem os budistas e hindus. Ele preferiria considerar o cristianismo como uma religião asiática”³⁵⁰. Ou seja, se o mundo é sofrimento, adorar o seu criador se torna, então, um absurdo moral, momento em que se constata que melhor seria o “nada” a um mundo entregue à dor e à injustiça.

É nesse ponto que Schopenhauer apresenta a figura dos santos, monges e anacoretas como paradigma. Neles, a vontade teria alcançado uma autoconsciência extrema, reconhecendo-se em tudo e, justamente por isso, voltando-se contra si mesma na forma da negação. Com essa recusa do querer, esvazia-se o drama característico da vida volitiva, isto é, o vaivém incessante do pêndulo que oscila entre carência e esforço, desejo e medo, entre breves instantes de satisfação e a retomada do sofrimento, que mantém o ser humano comum preso a um movimento cego e compulsivo. O que se anuncia nesse estado não é uma plenitude afirmativa, nem a promessa de um bem positivo, mas uma quietude que só se torna pensável quando se compreende que a dor não é um acidente ocasional, e sim algo enraizado na própria estrutura do querer. Se o saldo do mundo é negativo e se a raiz do mal não é um “erro corrigível” do sistema, mas algo constitutivo da existência, então a figura do santo aparece, para Schopenhauer, como aquele que “tem razão”, no final – não por oferecer uma solução histórica para o sofrimento, mas por interromper, em si mesmo, a lógica da vontade e da violência que o reproduz³⁵¹.

Nesse sentido, essa expressão do anseio (*Sehnsucht*) em Schopenhauer aparece intimamente ligado ao estado a que chegaram os santos: a negação da vontade de vida, a cessação do sofrimento e a possibilidade de redenção diante de um mundo que, enquanto

³⁴⁹ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WII], p. 725.

³⁵⁰ Horkheimer, Max, *Religion und Philosophie*, p. 193.

³⁵¹ Horkheimer, Max. *Schopenhauer e a sociedade*, p. 184.

afirmação do querer, produz sobretudo penúria e miséria. Para aqueles que ainda permanecem atravessados pela vontade, esse estado não seria plenamente acessível, sendo apenas entrevisto como promessa negativa. Aos “sujeitos comuns”, restaria, então, apenas o anseio por essa paz, nascido justamente do contraste entre a quietude imaginada e o tormento do viver comum:

Nós, entretanto, miramos esse estado com profundo e doloroso anelo (*Sehnsucht*), ao lado do qual, por contraste, o nosso estado aparece em plena luz na sua condição cheia de tormento e sem salvação. Entretanto, esta consideração é a única que nos pode consolar duradouramente, quando, de um lado, reconhecemos que sofrimento incurável e tormento sem fim são essenciais à aparência da vontade, ao mundo e, de outro, vemos, pela vontade suprimida, o mundo desaparecer, e pairar diante de nós apenas o nada³⁵².

Traduzida para o português como “anelo”, a *Sehnsucht* na filosofia de Schopenhauer se vincula, assim, a uma forma de consolo, pois aponta para a superação da dor e do rompimento do encadeamento que mantém o indivíduo preso à afirmação compulsiva e destrutiva da vontade. Ainda assim, o anseio (*Sehnsucht*) permaneceria essencialmente restrito ao plano individual. A via de “redenção” que ele indica não se orienta por uma transformação social e histórica do mundo, mas por uma ruptura subjetiva com a dinâmica do próprio querer, por um deslocamento interior que, em casos raros, pode culminar na negação da vontade. Como Ramos (2008) muito bem destaca, essa negação não deve ser interpretada 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”³⁵³. Isto é, em Schopenhauer, não se trata de uma dissolução do indivíduo que permanece no âmbito do fenômeno, mas a própria superação do mundo e da vontade em si, que, no limite, leva ao “nada”.

Horkheimer, porém, tende a compreender esse movimento de maneira diversa. Em certos momentos, ele lê a ascese schopenhaueriana como uma forma de redenção que reintroduz um elemento de reconciliação, como se o abandono do querer individual significasse um retorno da vontade particular à vontade una. Sob essa perspectiva, o gesto que começa como crítica radical ao existente correria o risco de adquirir a feição de solução conclusiva e *otimista*. O negativo se encerraria em um desfecho final e a lucidez pessimista acabaria por ser convertida em saída estabilizadora, funcionando como reconciliação com o real. Trata-se de um risco que aparece de maneira similar àquele que, como visto, teria acontecido com o marxismo ortodoxo. Também ali, uma teoria pessimista fundada na constatação da miséria social e da negatividade histórica teria sido neutralizada quando se transformou em promessa segura de superação. Nessas condições, o anseio (*Sehnsucht*), em vez de permanecer como tensão crítica e resistência

³⁵² Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, [WI], p. 476.

³⁵³ Ramos, Flamarion C. *Horkheimer leitor de Schopenhauer*, p. 109-110.

à positividade, passa a ser preenchido e fechado por uma imagem definitiva do além, seja ela afirmativa, seja ela negativa.

Por isso, mesmo que Horkheimer adotasse uma interpretação diferente da negação da vontade, entendendo-a como superação total do mundo fenomênico, o problema estaria no fechamento do anseio. A questão não diz respeito apenas ao conteúdo, mas ao fato de que uma determinada esperança se apresenta como termo final, inclusive quando esse termo final assume a figura do “nada”. É justamente esse ponto que ele interroga no artigo *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*:

Mais duvidosa ainda é a metafísica, quer ela indique o além, o em-si, como um positivo – o bem –, quer ela o indique como um negativo – o mal [*Schlechte*] e o nada. O pensamento humano pode ordenar os fatos da percepção, mas não pode ir além deles, mesmo que seja o anseio (*Sehnsucht*) de origem teológica por um outro mundo que não este. O conceito de seres superiores, seja no singular ou no plural, não é mais subjetivo do que o conceito do Nada³⁵⁴.

Nesse sentido, tanto pela via afirmativa quanto pela negativa, essas posições tendem a ultrapassar aquilo que podemos legitimamente saber e, por isso, correm o risco de funcionar como formas de conformismo. Trata-se de uma cautela tipicamente horkheimeriana, que incide inclusive sobre a postura de indivíduos que se declaram ateus. Sabemos que, para ele, não podemos afirmar nada sobre o Absoluto, nem mesmo para decretar, com segurança, que ele não existe. O máximo que se pode sustentar, a partir da experiência histórica do sofrimento, seria a recusa crítica de certas imagens de Deus, por exemplo a ideia de um Deus misericordioso e bondoso que governaria providencialmente o mundo. Mas converter essa recusa em negação total e conclusiva também pode significar ultrapassar os limites da racionalidade e recair em uma nova forma de dogmatismo, agora negativo. Por isso, o que permanece filosoficamente legítimo seria o reconhecimento da dúvida, a contradição e o não saber, bem como manter o sofrimento como critério de não reconciliação. Não seria legítimo, porém, afirmar positivamente a eternidade, o infinito ou uma plenitude última da natureza, como se tivéssemos acesso a esse fundamento.

Ainda, lida a partir das preocupações horkheimerianas com o mundo administrado, o sofrimento histórico-social e a mimese, poderíamos interpretar o horizonte schopenhaueriano da negação da vontade como um anseio de dissolução do eu, uma tentativa de sair da miséria da existência pela superação da individuação e pelo silenciamento do impulso vital. Como visto, isso pode ser aproximado da tendência de retorno ao inorgânico associada à pulsão de morte proposta pela psicanálise freudiana. Nessa leitura, o risco não estaria apenas em Schopenhauer

³⁵⁴ Horkheimer, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 116.

“celebrar” o nada, mas em deslocar a libertação para uma retirada do mundo que, no limite, pouco incide sobre as estruturas sociais concretas de dominação e violência, deixando-as intactas. Por conta disso, Horkheimer acredita que precisaríamos mais do espírito de Cristo e menos o de Buda, sob o risco de recairmos em uma individualidade egoísta e até mesmo alienada. No mesmo sentido, quando o filósofo mobiliza a noção de mimese genuína crítica como possibilidade de uma relação não dominadora com o outro e com a natureza, a solução schopenhaueriana pode parecer unilateral: em vez de transformar o modo como nos vinculamos ao mundo, ela tende a levar esse vínculo até o limite em que se rompe, já que sua saída estaria menos em reconfigurar a experiência do existente e mais em silenciá-la.

Horkheimer, assim, desloca o horizonte schopenhaueriano centrado na compaixão individual e procura levar os pressupostos do pessimismo a consequências ainda mais rigorosas. Ele recusa, sobretudo, qualquer passagem conciliadora que transforme o problema social do mundo em algo “natural” ou inevitável. Como leitor legítimo e herético, Horkheimer critica seu mestre justamente quando Schopenhauer tende a eternizar aquilo que é historicamente produzido, enfraquecendo, com isso, a própria potência *crítica*, *antidogmática* e *anti-ilusões* do pessimismo. Por essa razão, Horkheimer afirma que Schopenhauer teria apagado “o brilho da esperança, mantida viva pela teoria agnóstica de Kant, segundo a qual o mundo da experiência seria mero fenômeno, na medida em que transpôs a nulidade do indivíduo para o transcendente”³⁵⁵.

Ora, não podemos afirmar que as coisas serão sempre assim, tampouco podemos garantir que deixarão de sê-lo, mas é justamente essa brecha que permite manter a possibilidade de transformação aberta. Se a compaixão, o amor, a amizade e a solidariedade se expressam no mundo, apesar de tudo, elas mostram que ainda há um lugar legítimo para depositar a esperança, mesmo que ela seja frágil e contingente. Nessa direção, a questão schopenhaueriana do “mistério” da compaixão poderia ser, em chave horkheimeriana, parcialmente desmistificada. Em vez de tratá-la como irrupção inexplicável de uma disposição moral metafísica, poderíamos compreendê-la também como resultado de um aprendizado afetivo e mimético, não por meio de virtudes abstratas, mas a partir de práticas concretas no meio social, como a família. O que se transmite aí não é uma lição racional sobre a moralidade, mas uma gramática de gestos, cuidados e formas de reconhecimento, que ensina à criança menos a “falácia” do domínio pela razão e mais a experiência de sua insuficiência, do desamparo compartilhado e da vulnerabilidade comum a todos os seres. Ambos autores concordam que não podemos ensinar

³⁵⁵ Ibidem, p. 124.

diretamente a ação moral, mas sim oferecer motivos e condições para que a compaixão se torne possível, algo que dependeria, então, de configurações sociais que incentivam ou desencorajam atos compassivos.

Dessa forma, ainda que Horkheimer não tematize diretamente esse ponto, é plausível supor que lhe pareceria mais fecunda a via schopenhaueriana da “pequena ética”, elaborada por Debona. Como vimos no tópico anterior, essa proposição expressa um movimento de elaboração de contra-motivos à motivação destrutiva da vontade, como uma tentativa de conter e reorientar seus efeitos nefastos no plano das relações concretas. Se a negação schopenhaueriana da vontade aponta para uma pacificação obtida pela *retirada*, Horkheimer exige que a negatividade permaneça ligada a um compromisso ético com o mundo ferido. Ela deve sustentar a capacidade de reconhecer o não-idêntico e de resistir à lógica da dominação, em vez de se encerrar como solução individual que, mesmo que moralmente elevada, permite que a história siga seu curso sem ser efetivamente confrontada. A “pequena ética” abriria, assim, mais espaço para pensar mediações práticas e, por essa via, um horizonte de transformação social, ainda que Schopenhauer, ele próprio, não tenha acreditado nessa possibilidade de emancipação na via social.

Ainda assim, Horkheimer identifica no anseio (*Sehnsucht*) schopenhaueriano certos elementos emancipatórios que ele procura deslocar e ressignificar na sua própria fórmula de pessimismo teórico ligado a um otimismo prático. O que lhe interessa destacar é que, se formos honestos diante da negatividade do mundo e da injustificabilidade da dor, isto é, se partirmos de teses pessimistas que não transfiguram o real em algo justo ou benéfico, abre-se, então, espaço para uma *disposição ética* frequentemente tomada como “otimista”: que aspira a redenção e se recusa a aceitar que o mundo, tal como ele é, tenha a palavra final. Com isso, Horkheimer busca explicitar a relação dialética entre esses polos e, ao mesmo tempo, desfazer associações superficiais que identificam o pessimismo com quietismo e resignação, e o otimismo com emancipação e revolução.

Então, embora critique em Schopenhauer a tendência a positivar e “fechar” a redenção em uma tese metafísica de tonalidade niilista, Horkheimer sustenta que há ali um núcleo que também deseja preservar, de modo análogo ao que identifica em Marx. Trata-se de um impulso não reconciliador que emerge como *resposta antitética* ao diagnóstico do mundo como “vale de lágrimas”: um otimismo prático, movido pela exigência ética de diminuir o sofrimento e recusar sua legitimação. Horkheimer preserva a concepção teológica de que o bem só pode ser pensado negativamente, como eliminação do mal objetivamente reconhecível e socialmente evitável. Por isso, seu otimismo prático diz respeito a uma *práxis* que ainda espera o melhor,

apesar de tudo, só sendo genuinamente horkheimeriano quando esse futuro permanece aberto e irreconciliado, pois, caso contrário, a esperança passa a se converter em garantia e fechar dogmaticamente os horizontes possíveis.

É nesse sentido que se percebe como Horkheimer joga deliberadamente com o uso comum de “otimismo” e “pessimismo” para desfazer associações apressadas entre teoria e *práxis*. Como temos visto no decorrer desse trabalho, muitas concepções celebradas como racionais e “otimistas” se apoiam, na verdade, em teses reconciliadoras que ignoram a negatividade do real e acabam recaindo no conformismo do *pessimismo social*. Já a prática que efetivamente resiste e “espera o melhor” só pode sustentar-se quando parte de um pessimismo teórico honesto em relação ao sofrimento e à dominação, caracterizando-se por ser, empiricamente, otimista e esperançosa em relação à mudança de condições no futuro. Assim, longe de expressar contradição, a fórmula horkheimeriana evidenciaria a dialética interna desses conceitos sem deslizar para uma teoria otimista, nem para uma filosofia da *práxis* resignada, quietista e “negativista”. Para nós, Horkheimer evidencia a necessidade de distinguir cuidadosamente o que é ser pessimista na teoria e ser pessimista na prática, e, do mesmo modo, ser otimista na teoria e ser otimista na prática, ao mesmo tempo em que desmonta grandes arranjos de justiça e emancipação que se pretendem esperançosos e racionais, mas que, ao ignorarem o pessimismo teórico indispensável à crítica e reconciliarem o real, terminam por reforçar a ilusão e o conformismo.

Trata-se de uma relação dialética entre tese e antítese, na qual o anseio (*Sehnsucht*) exerce uma função mediadora, pois impede que um polo neutralize o outro, mantendo juntos, sem síntese reconciliadora, o diagnóstico pessimista da realidade e a exigência prática de resistir a ela. Assim, somente no interior de um diagnóstico rigoroso do sofrimento é que poderia emergir um anseio genuíno, que reconhece que o sofrimento passado é irredimível, mas se recusa a aceitar a repetição do mal como destino. Ao não se apoiar no suposto poder pleno da razão, mas na consciência de seus limites, o anseio (*Sehnsucht*) preservaria a possibilidade de transformação social sem convertê-la em promessa assegurada. Trata-se da categoria precisa capaz de sustentar a relação entre pessimismo teórico e otimismo prático, pois nela se enraíza na busca humana por sentido, justiça e redenção, apesar de toda condição de insuficiência e desamparo³⁵⁶.

³⁵⁶ Ruggieri, no artigo “*Sehnsucht*” (*nostalgia*): *anatomia di un concetto nella Teoria critica di Max Horkheimer* (2025), defende essa perspectiva a partir da ideia de que o anseio (*Sehnsucht*) opera como tonalidade emotiva que orienta a ação crítica como projeto, articulando passado, presente e futuro de modo que a projeção futura passa a decorrer não de uma confiança positiva no progresso, mas da percepção crítica da catástrofe presente e das ruínas do passado. Desse modo, o impulso transformador só ganharia consistência no interior de um diagnóstico rigoroso

Na mesma direção, Horkheimer afirma que “a necessidade material foi, simultaneamente, a condição da injustiça e da opressão, mas também do anseio (*Sehnsucht*) e da fantasia”³⁵⁷, destacando o caráter de *perda* do anseio, mas também a questão decisiva de como sustentar a dimensão utópica sem convertê-la em mito otimista e transfigurador do real.

Os indivíduos mais humanos, que assim se desenvolveriam em grande número, talvez pudessem prescindir de concepções tão míticas quanto os livre-pensadores emancipados do cristianismo nos séculos passados – a menos que divinizassem a humanidade, que, na verdade, não encarna tanto o “reino hegeliano da eticidade”, mas antes uma raça de saqueadores bem organizada na natureza. Somente ao reconhecer-se como tal ela poderia ultrapassar a si mesma e, como um todo, trazer o sacrifício em plena consciência de sua falta de sentido – o sacrifício no qual o mártir cristão, na falsa crença na bem-aventurança eterna, outrora transformou sua vida. A verdadeira utopia é triste³⁵⁸.

A passagem reforça a crítica horkheimeriana de que a emancipação não consiste em substituir uma teologia positiva por um humanismo triunfalista, mas em reconhecer, sem máscaras, o caráter predatório e administrado da sociedade. Por conta disso, apesar das críticas que dirige a Schopenhauer, Horkheimer reconhece no pessimismo schopenhaueriano um recurso decisivo. A recusa schopenhaueriana em justificar o sofrimento e sua desconfiança diante de ilusões preservam um núcleo de honestidade teórica sem o qual o “otimismo prático” se degradaria em conformismo e aceitação do existente, tal como ele é. Mesmo quando Horkheimer rejeita o fechamento metafísico da redenção schopenhaueriana, ele retém o impulso fundamental dessa negatividade: a insistência de que o mundo é mau, de que a dor não é justificável e de que essa clareza, longe de paralisar, é o elemento necessário para sustentar a exigência ética de resistência.

Agora posso dizer de maneira mais clara por que Schopenhauer é o mestre de nosso tempo. A doutrina da vontade cega como daquilo que é eterno retira do mundo o enganoso fundo dourado que a velha metafísica oferecia a ele. Ao expressar e ao manter no pensamento aquilo que é negativo, em completa oposição ao positivismo, é exposto pela primeira vez o motivo para a solidariedade entre os homens e os seres em geral: o desamparo. Nenhuma aflição é compensada em um além qualquer. O ímpeto (*Drang*) de amenizá-la nessa vida surge da incapacidade de, tendo plena consciência dessa maldição, suportá-la e tolerá-la quando existe a possibilidade de acabar com ela. Para semelhante solidariedade, que se deve à falta de esperança, o conhecimento do *principii individuationis* é secundário. Quanto mais sublime, quanto menos cristalizado é um caráter, tanto mais indiferente para ele a proximidade ou a distância em relação ao próprio eu, tanto menos ele diferencia entre aquilo que é o mais distante e o que é o mais próximo ao trabalhar em ambos, trabalho que ele não é

da miséria histórica, e não como promessa assegurada. É também nesse horizonte que se compreende a fórmula segundo a qual a prognose horkheimeriana seria ao mesmo tempo pessimista e otimista, pois o próprio curso do progresso conteria simultaneamente promessa e destruição, sem autorizar qualquer teleologia afirmativa. Sob esse prisma, Ruggieri concorda que a *Sehnsucht* cumpre uma função mediadora porque mantém juntos, sem síntese reconciliadora, o reconhecimento do sofrimento e a recusa prática de tomar a repetição do mal como destino.

³⁵⁷ Horkheimer, Max. *Ad Pessimismus*, p. 420.

³⁵⁸ Horkheimer, Max. *Wahre Utopie ist traurig*, p. 313.

capaz de abandonar, ainda que se iguale ao de Sísifo. Ficar ao lado daquilo que é temporal, contra aquilo que é impiedosamente eterno, é o que significa moral no sentido schopenhaueriano³⁵⁹.

A imagem de Sísifo serve aqui para condensar e ilustrar a esperança horkheimeriana. Para ele, o trabalho de aliviar o sofrimento não se justifica por prometer um fim redentor, nem por assegurar que o mundo “melhorará” de modo necessário, mas se impõe como exigência, apesar de sua provável insuficiência. Como a pedra que sempre volta a rolar montanha abaixo, a miséria retorna, a violência se reinventa e a injustiça reaparece sob novas máscaras. Ainda assim, a tarefa não se torna sem sentido, já que ela é moral precisamente porque não se apoia em compensações transcendentais nem em teleologias históricas, mas na recusa de harmonizar o real e de naturalizar a repetição do mal. O caráter “sísífico” da ação não a desautoriza, mas, ao contrário, explicita seu critério: permanecer ao lado do temporal, do vulnerável e do perecível contra aquilo que se apresenta como impiedosamente eterno, isto é, contra a reprodução social da crueldade quando ela se impõe como destino. O ideal seria romper com o ciclo de repetição, que faz a pedra continuamente cair e o sofrimento social se reinventar, sendo uma expressão de um cenário mais emancipado que, entretanto, não retira o fardo de carregar o peso da pedra em nossas costas, até o fim, como uma permanente lembrança dos sofrimentos irredimíveis e irreconciliáveis do passado.

Por isso, Horkheimer afirma: “a impiedosa estrutura da eternidade poderia ser capaz de engendrar a comunidade dos desamparados, assim como a injustiça e o terror na sociedade possuem como consequência a comunidade dos resistentes”³⁶⁰. Trata-se da articulação entre *malum metaphysicum* e *malum pshysicum*, que fundamenta vínculos, gera solidariedade e sustenta formas de resistência. O encontro com o não-idêntico, com as contradições e com aquilo que não pode ser justificado assume uma função crítica de “consolo” justamente quando o mundo administrado parece ter fechado o horizonte de expectativas utópicas. Em Schopenhauer, ele aparece como consolo individual, ligado à possibilidade de cessar o ciclo de afirmação da vontade. Em Horkheimer, o alcance é social, consolando porque oferece motivos para não aceitar a dor socialmente condicionada como palavra final. Consola, pois desautoriza a imagem totalizante da administração da vida e relembra que essa forma de mundo não é a única possível, abrindo espaço para que possamos conceber e buscar novas alternativas.

Trata-se de um reconhecimento, de matriz *teológica*, que abre uma brecha decisiva para a ação no campo social. Se o real é insuficiente e historicamente produzido, então ele pode ser

³⁵⁹ Horkheimer, Max. *A atualidade de Schopenhauer*, p. 205.

³⁶⁰ Horkheimer, Max. *A atualidade de Schopenhauer*, p. 205.

criticado, rememorado e elaborado de modo a impedir sua legitimação, criando-se mediações práticas capazes de reduzir a crueldade no presente. Para Horkheimer, é a partir dessa constatação genuinamente pessimista que se cria um laço ético comum, reconhecendo o compartilhamento do desamparo e da consciência dos limites da razão nas experiências sensíveis de compaixão e solidariedade. O que une os seres humanos, nessa perspectiva, seria justamente a recusa de reconciliar-se com o mal e a disposição prática de sustentar, com outros, a tarefa de resistir a ele.

Permanece apenas o anseio (*Sehnsucht*), por sua vez ameaçado pelo progresso, que é comum àqueles que têm consciência da miséria do passado, da injustiça do presente e da perspectiva de um futuro destituído de sentido espiritual. Se tais pessoas se unissem, esse anseio (*Sehnsucht*) poderia fundamentar uma forma de solidariedade que, de maneira não dogmática, compreenderia elementos teológicos. A essa postura, em última análise negativa, se ligaria aquilo que aqui em Frankfurt é conhecido como “Teoria Crítica”. Os unidos por esse anseio (*Sehnsucht*) não poderiam afirmar nada sobre um absoluto, sobre o inteligível, sobre Deus ou sobre redenção; o saber – qualquer saber – não seria proclamado como verdade absoluta; no entanto, poderiam difundir a solidariedade (*Solidarität*), apontar aquilo que – face àquele progresso que é necessário, não obstante deva ser bancado com um alto preço – o que precisa ser transformado ou preservado em vista de mitigar os sofrimentos humanos. A um pessimismo teórico poderia se aliar uma *práxis* não anti-otimista (*nicht unoptimistische Praxis*), que, ciente do mal universal, buscasse, apesar de tudo, melhorar o mundo tanto quanto possível³⁶¹

Pode-se dizer, então, que a dialética horkheimeriana opera como a manutenção, sem síntese, de dois momentos inseparáveis: um diagnóstico pessimista que não transfigura o mal e uma disposição prática que, apesar de tudo, insiste em resistir. Se quisermos aproximá-la da fórmula gramsciana do “pessimismo da inteligência” e “otimismo da vontade”, em Horkheimer se trata de um *pessimismo do diagnóstico* articulado a um *otimismo do anseio* (*Sehnsucht*), alimentado pela memória dos vencidos e pela recusa de eternizar a injustiça terrena.

No próximo e último tópico deste trabalho, buscaremos deslocar essa discussão para o plano de suas implicações práticas, analisando alguns conteúdos daquilo que Debona (2025) denomina de “vestígios emancipatórios” na filosofia horkheimeriana tardia. Além disso, buscaremos defender que tais vestígios não constituem um programa positivo de redenção, mas modos insistentes pelos quais a crítica permanece possível sob condições de mundo administrado: formas de sustentar solidariedade, proteção e denúncia sem converter a esperança em plataforma afirmativa. Nesse quadro, o anseio (*Sehnsucht*) irá operar como recurso normativo não-dogmático, na medida em que preserva a recusa da injustiça e impede que a negatividade do sofrimento seja neutralizada por imagens reconciliadoras.

³⁶¹ Horkheimer, Max. *Pessimismo hoje*, p. 9-10.

4.3. Possíveis projetos e vestígios emancipatórios a partir do legado horkheimeriano tardio

Depois do mapeamento e das análises problematizadoras das ocorrências do conceito de “anseio” (*Sehnsucht/Streben*) na filosofia horkheimeriana, torna-se possível reconhecer, em sua obra, a ressonância de vestígios emancipatórios. Nesse sentido, “projetos” e “vestígios” nomeiam menos uma promessa positiva e mais formas de sustentar a solidariedade, a resistência e a denúncia que permanecem coerentes com sua recusa da reconciliação, entrevendo o alcance crítico e propositivo dessas indicações. O ponto de partida é que o anseio pelo inteiramente Outro funciona como recurso normativo não dogmático da Teoria Crítica horkheimeriana, pois preserva a recusa de pactuar com a injustiça e impede que o sofrimento histórico seja transfigurado sob vestes otimistas. Trata-se, assim, de uma categoria que opera como critério contra duas recaídas: de um lado, impede que o diagnóstico negativo recaia em niilismo passivo e em resignação, e, de outro, barra compensações fáceis que empurram a crítica para dogmatismos morais ou políticos.

É nessa chave que Debona (2025) sugere ler, nos escritos tardios, esboços de emancipação mais modestos, pertencentes ao âmbito que Horkheimer denomina de otimismo prático: (i) as comunidades de resistências, pautadas pela concepção de solidariedade social; (ii) a política negativa, cujo lema central indica que “eliminar o pior é mais humano do que buscar o bem”; e (iii) o anti-radicalismo³⁶². Em seu conjunto, esses vestígios podem ser lidos como desdobramentos práticos da concepção da teologia negativa horkheimeriana, expandindo a concepção teológica para o campo da política e da ética e delimitando um campo mínimo de responsabilidade ao sustentar vínculos solidários, orientar a ação pela redução do sofrimento evitável e manter a suspeita e autocrítica contra falsas consolações.

Antes dessa análise, convém situar o caráter normativo do anseio, que se insere no problema mais geral da fundamentação moral da crítica social. Recorrendo a Raymond Geuss, Brittain (2015) sugere que uma das razões do fracasso político do marxismo teria sido a dificuldade de articular uma teoria moral capaz de fundamentar crítica ao capitalismo. Nessa chave, o marxismo precisaria operar, em certa medida, como uma espécie de “pseudo-religião”, não no sentido de reinstaurar dogmas, mas de oferecer um horizonte compartilhado de sentido e motivação que ultrapassasse a mera descrição da luta de classes e fosse capaz de sustentar

³⁶² Debona, Vilmar. “Eliminar o pior é mais humano do que buscar o bem”: Problemas de uma “práxis otimista” e esboço de emancipação anti-otimista a partir da Teoria Crítica tardia de Horkheimer (2025).

compromissos éticos duradouros³⁶³. Como visto, é precisamente esse tipo de função que a noção horkheimeriana de teologia pretende resguardar: não um conteúdo confessional, mas a preservação de um motivo espiritual capaz de unir os seres humanos e de impedir que a realidade social vigente seja tomada como instância última. Horkheimer deixa isso claro na passagem do artigo tardio *Über den Zweifel* (*Sobre a dúvida*, 1969):

[...] lembro apenas da necessidade urgente de superar o conceito de solidariedade que Marx limitou aos proletários. Em sua limitação, ele fracassou. Expandido para incluir todos os seres humanos, o conceito pode se tornar uma verdade produtiva, um sentido contemporâneo para o amor ao próximo. Como seres finitos, cuja comunidade deveria se basear no medo do sofrimento e da morte e na luta pela melhoria e prolongamento da vida de todos, a solidariedade genuína se formaria, integrando religião e grande filosofia. A ciência não seria sua adversária, mas seu instrumento mais importante. Essa sugestão, acredito, deveria ser desenvolvida mais amplamente³⁶⁴.

O filósofo desloca a solidariedade de um marcador estritamente de classe para um princípio ético mais amplo, enraizado na experiência compartilhada da finitude, da vulnerabilidade e do sofrimento. Vimos que essa concepção se inscreve no horizonte da teologia horkheimeriana, mas só se torna efetivamente crítica quando é atravessada pelo anseio pelo inteiramente Outro. Em outras palavras, “motivos teológicos” podem permanecer como repertório cultural ou como reservas de sentido e, ainda assim, não se converterem em exigência emancipatória. O que transformaria tais motivos em *critério ético* seria justamente o anseio, na medida em que expressa a disposição ética de não aceitar o existente como última palavra. É por isso que essa categoria se impõe sobretudo àqueles comprometidos em eliminar a injustiça, pois não atua como dever externo, mas como orientação interna que impede a aceitação do mundo tal como ele é.

Sob esse prisma, a normatividade do anseio não se confunde com uma regra prescritiva positiva, mas com um princípio negativo de juízo que atravessa a Teoria Crítica e orienta suas leituras empíricas. Ou seja, se há anseio por um mundo emancipado, alguns critérios tornam-se incontornáveis: não justificar o sofrimento, não positivar o bem e, consequentemente, orientar a *práxis* pela exigência de eliminar o pior. Assim, o anseio funcionaria como salvaguarda contra duas recaídas otimistas: (i) de um lado, impede que o pessimismo teórico se degrade em niilismo, conformismo ou resignação e, de outro, (ii) barra a busca de compensações fáceis que empurram a crítica para dogmatismos, sejam eles metafísicos, políticos ou morais. Horkheimer não pretende instituir um sistema moral fechado, nos moldes das éticas tradicionais, mas delinear critérios mínimos para quem se compromete com a emancipação, sem convertê-los em

³⁶³ Brittain, Christopher C. *Horkheimer, Religion, and the Normative Grounds of Critical Theology*, p. 259-260.

³⁶⁴ Horkheimer, Max. *Über den Zweifel*, p. 223

afirmação. Somente a partir desse movimento, portanto, é que se torna possível falar em vestígios e projetos emancipatórios na filosofia horkheimeriana.

É nessa chave que Debona propõe ler, nos escritos tardios, esboços de emancipação – que são mais “modestos”, mais existem – vinculados a uma *práxis* que busca interromper e reduzir o pior, em vez de anunciar, de modo reconciliador, a promessa de um futuro melhor.

Um primeiro vestígio aparece na ideia de comunidades de resistência como formas de associação tecidas a partir da solidariedade. Trata-se de uma forma da singularidade intervir criticamente no curso dos eventos, oferecendo “métodos atuais” de organização e de lucidez prática para a formação de coletivos extemporâneos – coletivos que não se deixam capturar pelo conformismo do presente, recusam a integração forçada e mantêm viva a negativa diante da injustiça. A função desses agrupamentos seria de sustentar um espaço mínimo de não-integração, onde elementos de um mundo Outro e de uma configuração social emancipada pudessem ser percebidos e motivados.

O segundo tipo de esboço identificado por Debona aparece de modo direto no aforismo horkheimeriano intitulado *Negative Politik (Política negativa, 1956-1958)*, onde Horkheimer afirma que “também na política vale a teologia negativa” – o que nos mostra a derivação da *práxis* política da concepção metafísica e teológica. Refere-se à formulação do lema de que “eliminar o pior é mais humano do que buscar o bem”, movimento que condensa a dialética negativa horkheimeriana identificada desde os primeiros escritos do autor. Horkheimer defende, então, uma política orientada pela redução do sofrimento evitável e pela contenção da barbárie, formulável como busca por um mundo menos pior. A consciência da negatividade e o olhar para o que há de pior no mundo não equivaleriam a “melancolia resignada”, mas, ao contrário, funcionariam como resistência ética e política:

[...] o luto de que falo não significa resignação, mas a preservação dessas categorias teológicas – poderíamos dizer, a preservação negativa dessas categorias teológicas que outrora foram afirmadas de maneira simples e afirmativa. Essa preservação conduz à solidariedade entre os seres humanos que, mesmo diante dessa ausência de certeza, desejam realizar o bem, àquela solidariedade de que necessitamos tão urgentemente, tanto dentro quanto fora dos países³⁶⁵.

Por fim, Debona identifica um terceiro vestígio entre o aforismo *Gegen den Linksradikalismus (Contra o radicalismo de esquerda, 1966-1969)* e o último aforismo das *Notizen, Für den Nonkonformismus (Para o não-conformismo, 1966-1969)*. Aqui, o ponto central seria a defesa do elemento teórico do não-conformismo como princípio crítico para compreender, no presente, a ascensão de demagogos e a reprodução de padrões de manipulação

³⁶⁵ Horkheimer, Max. *Verwaltete Welt [Gespräch mit Otmar Hersche]*, p. 381-382.

política. Debona sugere, inclusive, que esse esboço se liga à antiga pretensão de pesquisas empíricas entre Horkheimer, Adorno e colaboradores sobre tendências autoritárias, reforçando as leituras que veem a fase tardia não como um “vácuo” e tampouco como pura inércia, mas como continuadora de propostas emancipatórias a partir do diagnóstico das condições concretas que tornam a regressão possível.

Trata-se, assim, de exigir que projetos emancipatórios incorporem mecanismos internos de autocritica e sejam capazes de sustentar a dúvida que os mantém vinculados ao anseio por um mundo inteiramente Outro, evitando repetir a dinâmica histórica em que um anseio genuíno (*ursprüngliche Sehnsucht*) por liberdade termina por se converter em ditadura e opressão³⁶⁶. Essa exigência se torna ainda mais compreensível à luz da crítica *continuada* de Horkheimer aos fanatismos, coletivismos e nacionalismos, que operam como preenchimentos compensatórios da busca por sentido, pertencimento e proteção. Para ele, “sem os nacionalismos, a transição para sistemas mais funcionais já teria ocorrido, tanto mais porque a situação alterada do indivíduo, que se adapta às paredes finas e aos instrumentos de escuta, não favorece expressões diferenciadas”³⁶⁷. Nessa formulação, o nacionalismo aparece como um dos principais entraves à superação de formas sociais injustas, pois mesmo quando o desenvolvimento técnico e as condições materiais tornam mudanças sistêmicas plausíveis, a força afetiva e irracional da ideologia nacionalista bloqueia a transição e conserva a dominação – oferecendo, de modo enganoso, a segurança e o pertencimento que o mundo administrado continuamente tende a dissolver.

É precisamente por isso que, tomando o anseio como critério normativo negativo, Horkheimer procura impedir que a necessidade de comunidade se degrade em adesão coletiva irrefletida, ainda que esse “nós” se apresente sob pautas progressistas e emancipatórias:

A busca por comunidade e a fuga da solidão, que antes eram superadas pela religião, encontram satisfação no próximo fenômeno plausível: o coletivismo de direita ou de esquerda. Esperar que o nacional-socialismo pertença exclusivamente ao passado exige, na era do fascismo chinês e russo, assim como dos povos emergentes dirigidos por grupos de poder, um otimismo surpreendente³⁶⁸.

O alvo, aqui, é aquele *otimismo teórico* ingênuo, ligado à expectativa de que a história relegaria ao passado as formas de autoritarismo e de regressão. Contra essa teleologia do progresso, Horkheimer insiste que a crítica precisa conservar um princípio de desconfiança: toda promessa de emancipação deve permanecer submetida ao exame de seus efeitos reais sobre

³⁶⁶ Ibidem, p. 378-379.

³⁶⁷ Horkheimer, Max. *Religion und Philosophie*, p. 197.

³⁶⁸ Horkheimer, Max. *Letzte Spur von Theologie. Paul Tillichs Vermächtnis*, p. 274-275.

o sofrimento, isto é, à prova do que ela tende a produzir quando se converte em poder organizado, disciplina coletiva e adesão incondicional. É nesse sentido que o anseio funciona como salvaguarda, pois não oferece um conteúdo positivo a ser realizado, mas mantém aberta a ferida daquilo que não pode ser reconciliado, impedindo que o anseio legítimo por uma comunidade unida se transforme em justificação ideológica da injustiça.

Trata-se de uma perspectiva similar que orienta a análise horkheimeriana em relação às tradições religiosas, fornecendo-nos instrumentos teóricos extremamente relevantes para lermos os movimentos da religião na contemporaneidade. Horkheimer as critica de modo incisivo sempre que tais tradições se cristalizam em dogmas, doutrinas e instituições que neutralizam sua própria força negativa, isto é, quando a religião deixa de preservar o gesto de protesto contra o sofrimento e passa a operar como administração do sentido, legitimação do poder e defesa do existente. Nesse ponto, o alvo não é a religiosidade enquanto experiência, mas a transformação histórica da religião em aparelho de integração – tensão ilustrada de maneira evidente já na *Dialética do Esclarecimento*:

A velhinha italiana que, em sua piedosa simplicidade, consagra uma vela a San Gennaro em favor do neto que partiu para a guerra, pode estar mais próxima da verdade do que os papas e os bispos que, imunes à idolatria, abençoam as armas contra as quais San Gennaro é impotente³⁶⁹.

A expressão “estar mais próxima da verdade” indicaria um sentido crítico e negativo, ou seja, a “verdade” a que ele alude diz respeito ao impulso que se manifesta na prática da “velhinha”, um gesto de cuidado, de compaixão e de recusa, ainda que impotente, de aceitar a guerra como normalidade. Ela estaria “mais próxima da verdade” porque sua religiosidade não se converte em instrumento de dominação nem em justificativa da violência, mas, ao contrário, nasce da experiência do desamparo e aponta, mesmo de modo simbólico e frágil, para a exigência de que aquilo que acontece não deveria acontecer. Já a bênção dos bispos e papas, ao sancionar as armas, expõe a religião no ponto em que ela se trai: quando troca a negatividade e a denúncia do sofrimento pela positividade institucional, neutralizando justamente o que poderia haver nela de resistência ao mundo tal como é.

Horkheimer só poderia, então, ser incluído na tradição do “ateísmo alemão”, tal como quisera Germer (2023)³⁷⁰, com muitas ressalvas, caso tomemos a concepção de “ateísmo” de modo unilateral como simples negação de um Deus positivo, bom, providente e objetivamente demonstrável. Isso se dá, pois, como visto, o filósofo é cauteloso quanto a qualquer juízo

³⁶⁹ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 148.

³⁷⁰ Germer, Guilherme. *Schopenhauer, Freud e a religião*, p. 162.

afirmativo sobre o Absoluto, recusando tanto a teologia dogmática quanto a pretensão de decidir, conceitualmente, que Deus não existe de maneira nenhuma. Trata-se, aqui, de uma atitude que evita o mesmo alvo que Kant já havia interditado, a teologia especulativa, mas por uma via distinta: não apenas porque o transcendente não pode ser objeto positivo do saber, e sim porque toda afirmação positiva sobre o “além” tende a reconduzir a transcendência ao regime da instrumentalidade, convertendo-a em peça de legitimação do existente.

Além disso, nos escritos tardios, em especial em *Theismus – Atheismus* (*Teísmo – Ateísmo*, 1963), Horkheimer critica explicitamente o ateísmo quando este se transforma em atitude conformista ou em alinhamento ao poder dominante, como se a descrença bastasse para assegurar esclarecimento:

Em uma época em que tanto os nazistas quanto os comunistas nacionalistas desprezam o cristianismo, Robespierre, o discípulo de Rousseau, teria, ao contrário de Voltaire, adotado há muito o ateísmo e, como aqueles, declarado o nacionalismo como religião. Hoje, o ateísmo é, de fato, a disposição de alinhar-se com o poder dominante, independentemente de este ainda professar, superficialmente, uma religião ou poder-se dar ao luxo de abandoná-la abertamente. Por outro lado, aqueles que resistem à tendência dominante buscam hoje preservar o que outrora fundamentava espiritualmente a civilização à qual ainda pertencem. Isso não é tanto a ideia, como pensava o teísmo filosófico, de um Deus garantidor das leis naturais, mas, ao contrário, o pensamento de algo que transcende o mundo, no qual a natureza, com suas regras fixas que sempre produziram desastres, já não tem mais poder³⁷¹.

Concordamos, porém, com Germer em um ponto decisivo. Ao observar que, para a tradição do “ateísmo alemão”, seria preferível uma espécie de “eutanásia da religião” pela filosofia e pela ciência, o autor indica menos uma simples extinção do religioso do que sua submissão ao tribunal do esclarecimento. Trata-se de denunciar as formas em que a religião se fecha em dogmas, neutraliza a crítica e elimina a dúvida – elementos que, para Horkheimer, seriam justamente constitutivos do pensamento teológico genuíno. O próprio Germer reconhece, ademais, que Schopenhauer, assim como Freud, não suprimem por completo o âmbito teológico. Embora por vias distintas, ambos preservam a percepção de que a religião se enraíza em experiências humanas fundamentais, como a consciência da morte, do desamparo e do sofrimento. A tarefa crítica, portanto, não consistiria em simplesmente aboli-la, mas em *sublimar* a função religiosa e impedir que ela se torne dogmática e autoritária³⁷². Nesse sentido, se considerarmos a constelação horkheimeriana atravessada por Schopenhauer, Marx e Freud, então a concepção de teologia negativa pode ser compreendida como a figura mais consequente dessa transformação: não um retorno à religião positiva, mas uma forma de teologia sem dogma,

³⁷¹ Horkheimer, Max. *Theismus - Atheismus*, p. 186.

³⁷² Germer, Guilherme. *Schopenhauer, Freud e a religião*, p. 229.

uma transposição do impulso religioso para um registro crítico em que o transcendente não é conteúdo, e sim limite e protesto.

A formulação de 1968 é particularmente esclarecedora porque explicita o modo como, sob condições modernas de secularização e crítica, a religião pode receber uma espécie de “confirmação” precisamente por sua negação: não como revalidação confessional, mas como reaparição de seus motivos éticos em práticas que já não dependem da crença dogmática. É o que Horkheimer sugere ao mencionar a juventude e suas reivindicações por solidariedade, verdade e formação não meramente utilitária:

[...] penso que raramente houve um tempo em que as ideias contidas no cristianismo se mostraram tão essenciais quanto no momento atual [1968]. Pense, por exemplo, na juventude. Você [Lindlau] mencionou o mandamento do amor ao próximo. Entre os jovens, não apenas na Alemanha, mas também em outros países, prevalecem relações que podem ser descritas pelo conceito de amor ao próximo. Considere suas reivindicações, como o apelo pela verdade e pelo fim de tudo o que é desonesto, ruim ou nocivo. Pense no fato de que eles exigem, nas universidades, não apenas ciência útil, mas também uma busca pelo conhecimento, pela verdade e pela compreensão que permita às pessoas se desenvolverem, e não apenas construir máquinas melhores. Eu penso que, nesse sentido, a religião recebe hoje, em sua negação, uma confirmação³⁷³.

O autor se refere à sobrevivência do núcleo ético da compaixão, mesmo quando a forma religiosa tradicional e dogmática já não consegue reivindicar autoridade positiva.

Esse ponto se articula à leitura ressignificada do messianismo judaico que transparece na filosofia tardia de Horkheimer, agora elaborada à luz da crítica social e do pessimismo metafísico. Retomando o que foi reconstruído no tópico 2.1, pode-se compreender essa elaboração tardia da linguagem messiânica menos como um acréscimo externo do que como a reconfiguração final de um impulso já presente no início de sua produção: a crítica romântica da modernidade capitalista como experiência de perda, exílio e desenraizamento, acompanhada do anseio por “sentir-se em casa” no mundo e da exigência de transformação. Se retomarmos as categorias românticas formuladas por Löwy a partir da afinidade eletiva entre messianismo judaico e utopia libertária, podemos compreender como tais motivos atravessam o pensamento horkheimeriano e são reelaborados em todo seu percurso. Além da crítica à reificação e do romantismo anticapitalista, o caráter messiânico do judaísmo, o *Tikkun*, e a nostalgia pela totalidade perdida reaparecem através do anseio por um mundo inteiramente Outro, no qual a verdadeira redenção só pode ser pensada como aquilo que ainda não é.

³⁷³ Horkheimer, Max. *Christentum, Marxismus und studentische Protestbewegung* [Gespräch mit Dagobert Lindlau], p. 297.

Nessa releitura tardia, Horkheimer toca aspectos da questão política do Estado de Israel em algumas entrevistas e ensaios tardios, em especial *Über die deutschen Juden* (*Sobre os judeus alemães*, 1961) e *Zur Ergreifung Eichmanns* (*A respeito da captura de Eichmann*, 1960). Em termos gerais, ele afirma a necessidade histórica de um Estado como refúgio e “asilo” para perseguidos, mas recusa identificar essa necessidade com uma realização messiânica positiva, como se a fundação estatal pudesse ser lida como a “consumação” de Zion em sentido bíblico. Aqui aparece uma dialética que põe, de um lado, a recusa horkheimeriana em positivar o Absoluto e, de outro, um critério mínimo, próprio de sua política negativa, segundo o qual é preciso eliminar o pior – e, nesse caso, o “pior” se concretiza na perseguição antissemita e na ausência de amparo efetivo. Entretanto, é interessante notar que, para Horkheimer, a necessidade histórica de um Estado aparece como resposta resignada e radical à falência europeia do pluralismo, do direito e da promessa iluminista de proteção universal³⁷⁴. É sob esse registro ético que se compreende o alcance do motivo bíblico do mandamento dirigido ao coletivo, como uma exigência de autocrítica e de responsabilidade histórica do “nós”, e não como legitimação identitária de um povo ou de um poder:

Não se trata apenas do indivíduo isolado. Quando Deus fala no Antigo Testamento, ao menos segundo minha interpretação, Ele não fala apenas ao indivíduo, mas também ao povo como um todo. Por exemplo: “Não maltratarás o estrangeiro, porque também foste estrangeiro no Egito!” Aqui, o mandamento se dirige a todo o povo. Ele implica também: “Devemos respeitar outros povos, mesmo que não os vejamos de maneira acrítica, assim como respeitamos nosso próprio povo”. Esse mandamento é, portanto, tão atual hoje quanto sempre foi³⁷⁵.

Assim, a distinção proposta por Löwy entre um messianismo histórico (libertário, crítico e antiestatista) e as formas modernas de religião política totalitárias oferece uma chave importante para situar a interpretação messiânica de Horkheimer. A apropriação do motivo do messianismo aparece, em sua perspectiva, não como teologia política do Estado, mas, antes, como antídoto às formas de sacralização do poder. Trata-se, portanto, de um *messianismo a contrapelo*, antípoda do messianismo estatal, cuja força reside precisamente em recusar “todo o culto do Chefe infalível, do Messias autocrata”³⁷⁶.

Nesse sentido, a partir desses esboços, é possível delinear critérios de resistência, em sentido modesto, que atravessam os vestígios aqui reconstruídos: a recusa de promessas reconciliadoras, a desconfiança diante da sacralização do poder e a fidelidade à exigência

³⁷⁴ Horkheimer, Max. *Über die deutschen Juden*, P. 167.

³⁷⁵ Horkheimer, Max. *Christentum, Marxismus und studentische Protestbewegung* [Gespräch mit Dagobert Lindlau], p. 298.

³⁷⁶ Löwy, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*, p. 170.

mínima de não justificar o sofrimento. Em um contexto no qual a política é reiteradamente mascarada por lideranças carismáticas, narrativas de redenção e promessas de unidade, Horkheimer oferece parâmetros críticos decisivos, que tomam o anseio (*Sehnsucht*) como índice ético e como forma de não consentimento. Além disso, Horkheimer fornece um rico instrumental teórico para ler as tradições religiosas como linguagens simbólicas que conservam a memória do sofrimento e a exigência de justiça que o mundo administrado tende a silenciar. O alcance dessa hermenêutica funciona como régua para distinguir quando a religião reforça a dominação e quando ainda preserva, mesmo de modo precário, um vocabulário de não-consentimento capaz de sustentar resistências mínimas, vínculos solidários e uma política negativa orientada a “eliminar o pior”. É por meio dessa insistência mínima, porém inegociável, que se mantém aberta, no interior do mundo irreconciliado, a possibilidade de crítica e solidariedade, impedindo a capitulação diante do que se apresenta como inevitável.

5. Conclusão

*Submeter um ser humano à tortura até a morte é um crime absoluto.
Salvá-lo, se possível, é dever humano
(Horkheimer, 1966-1969)³⁷⁷*

Essa afirmação, direta e sem ornamentos, pode ser considerada como uma espécie de fechamento preciso do percurso que traçamos até aqui. Ela condensa aquilo que esse trabalho buscou explicitar ao acompanhar o léxico do anseio (*Sehnsucht/Streben*) na filosofia horkheimeriana: a recusa de legitimar o sofrimento, justificar a violência e aceitar a injustiça sob qualquer figura de reconciliação, progresso ou “normalidade” social. Se, como diz Horkheimer, a tortura é um crime absoluto, é porque ela destrói não só o corpo, mas também corrói a memória, o pertencimento, a liberdade e o sentido, atingindo precisamente aquilo que torna alguém um indivíduo singular. No *pior dos mundos possíveis*, porém, a tortura não se limita à sua figura fascista, explícita e assassina. Ela se reinventa em formas discretas e, justamente por isso, mais eficazes. Uma violência que se apresenta como bem, virtude e felicidade, uma coerção que se disfarça de adaptação e de “vida bem-sucedida”, uma fabricação cotidiana do consentimento pela qual os indivíduos aprendem a aceitar o real como inevitável, a agradecer pela própria cela e a chamar de “maturidade” o esquecimento e a apatia social.

Ao invés de localizar um “ponto de virada” nas obras de Horkheimer, seguimos seu espírito anticonformista a partir de um fio capaz de atravessar as mudanças de seu pensamento sem apagá-las, compreendendo como sua crítica se reorganiza quando o mundo passa a impor *falsas reconciliações* a qualquer custo. Propusemos, assim, ler a trajetória horkheimeriana a partir do léxico e das semânticas do anseio, categoria que atua como forma de tensão na crítica do autor onde quer que ela se encontre: na fase da juventude, na elaboração social dos anos 1930, no diagnóstico do mundo administrado, e, por fim, na linguagem teológica tardia. A partir desse eixo, pensamos que foi possível confrontar interpretações que descrevem a fase tardia do autor como renúncia à razão, regressão religiosa ou capitulação conservadora. O que aparece, ao contrário, é uma reorganização do gesto crítico quando as promessas afirmativas se tornam cada vez mais suspeitas, mesmo aquelas propostas sob um viés emancipatório. Sua concepção de razão, então, não é abandonada, mas despojada de novas pretensões de totalidade e de positivação. Sua defesa específica da teologia não é voltada à restauração de dogmas, mas direcionada à elaboração de uma linguagem atravessada pela dúvida e voltada a encontrar um motivo espiritual de união entre os seres. Um movimento filosófico tardio que expressa, de fato,

³⁷⁷ Horkheimer, Max. *Zur kritischen Theorie*, p. 420.

uma esperança sem garantias, que não se converte em programa positivo fechado e sistemático, mas que leva a *marca tipicamente horkheimeriana* de recusar transformar a justiça em “resultado necessário” a qualquer custo.

Longe de ser um “acidente tardio”, o anseio funciona como marca persistente de inconformidade, uma lembrança de que o real, mesmo quando se apresenta como ordem, estabilidade e normalidade, não tem direito de exigir consentimento. Isso se torna mais claro quando distinguimos as constelações que percorrem o trabalho.

De um lado, a *Sehnsucht*: um anseio profundo, doloroso e inalcançável, que emerge do desamparo, da falta e da vulnerabilidade. Um sentimento atravessado pelo passado e pelo futuro, incapaz de enraizar-se firmemente no presente. Um vocábulo que gravita em torno de *Heimweh*, o anseio pelo lar, como sensação de perda e desenraizamento produzida pela modernidade, que faz desejar voltar a se sentir “em casa” no interior de uma totalidade social e natural dotada de sentido. Um afeto, portanto, paradoxal, ligado ao amor, ao Eros, à união e ao pertencimento, mas também à morte, ao Tânatos e à dissolução do indivíduo. De outro lado, o *Streben* enquanto a faceta do anseio que o coloca em marcha, o impulso dinâmico que impede que a figura, o conceito ou a mediação finitos sejam tomados como absolutos. Um movimento que reconhece limites e, no entanto, dispõe-se a ultrapassá-los. Sob essas duas expressões, se desenha a dialética do *ansiar* como aquele movimento genuinamente humano que só emerge a partir da constatação da falta, do sofrimento e das fraturas do mundo, mas que, justamente por isso, se recusa a fornecer uma palavra final.

No primeiro movimento da dissertação, dedicado aos escritos juvenis, vimos que o vocabulário do anseio já aparece como tonalidade afetiva de recusa do mundo burguês e de expectativa, ainda indeterminada, de redenção. Mesmo sem uma matriz filosófica madura, o anseio já figurava ali como sensibilidade moral e estética ao amor, à compaixão e à verdade, enraizada na constatação do sofrimento do mundo e na percepção da culpa que os seres humanos carregam ao perpetuar a injustiça. Sob a tensão entre *evasão* e *responsabilidade*, *individuação* e *compaixão*, *sonho* e *luz*, o anseio (*Sehnsucht*) passa a expressar aquele sentimento que poderia levar ao fechamento do “eu” em si mesmo, mas também à conversão do olhar, deslocando o centro da vida do estado momentâneo do indivíduo para os sofrimentos do mundo ao seu redor. Vinculado ao *Seelenleid*, dor da alma, a *Sehnsucht* deixa de ser mero devaneio para se tornar exigência ética contra o mal e contra as “leis nocivas do mundo”, como a fissura que interrompe o ciclo de necessidade e repetição do sofrimento. Contra o “peso” e “aquilo que há de ruim em nós”, o anseio genuíno poderia ser, então, apaziguado. Um anseio que reconhece a resistência e insuficiência da razão e do corpo, mas almeja ultrapassá-la em

direção à altura, à elevação e à paz, contra a “comodidade do chão”, isto é, contra a resignação e aceitação do real tal como ele é. Sob o outro lado da vontade que puxa para baixo, para a individuação, egoísmo e maldade, haveria também o anseio por redenção (*Erlösungsstreben*), que visa romper com o ciclo do querer imediato, da dor e da penúria, abrindo uma fresta possível para a emancipação.

Uma emancipação receosa e inquieta, que oscilava sobre o caminho “certo” para a redenção, mas que permanecia fiel à tentativa de romper o ciclo de repetição da dor social. Teria sido nos anos de 1930, a partir da proximidade com o materialismo histórico e pela ressignificação crítica dos elementos do pessimismo schopenhaueriano, que Horkheimer teria encontrado um certo apaziguamento de seu anseio (*Sehnsucht*) pela paz e pela justiça. A partir do vocabulário materialista, a honestidade em relação à negatividade e a recusa do sofrimento adquirem contornos genuinamente críticos e sociais. O anseio horkheimeriano, antes mais tensionado e disperso, encontra no marxismo mediações objetivas que ela não encontrava de modo tão assertivo no pessimismo schopenhaueriano, cujas vias de redenção estéticas, ascéticas ou até reacionárias pareciam não oferecer o critério social suficiente para enfrentar a reprodução histórica da dominação. Tratava-se, então, de encontrar uma via de emancipação capaz de atingir um horizonte romântico-revolucionário de alcance universal, mas ainda sob o crivo pessimista de ser honesto em relação à experiência da negatividade e da dor sem transfigurá-las como algo positivo, como faziam as filosofias otimistas. Nestas, a *Sehnsucht* era neutralizada, apartada de sua ligação com os aspectos não idênticos do mundo e transformada em conformismo e aceitação – e não *inquietação*, *tensão* e *desabrigo*, como é típico de sua própria significação.

Era preciso, portanto, uma Teoria Crítica genuína, capaz de romper com qualquer forma de consolação e de sustentar a negatividade e a não reconciliação do anseio. Nessa chave, a *Sehnsucht* passa a se vincular ao diagnóstico das patologias sociais e ao bloqueio das promessas de emancipação, orientando a busca por uma configuração mais racional das relações entre indivíduos e natureza. Por essa via, era necessário pensar em como traduzir essa *Sehnsucht* em prática, em como satisfazer o *Streben* enquanto aquele movimento visto, até então, como genuinamente emancipatório e libertador. Um *Streben* ligado, então, a um “afã” libidinal que, poderia ser capturado e instrumentalizado sob determinadas condições objetivas, mas que Horkheimer ainda acreditava estar ligado de forma intrínseca à busca da felicidade e da realização socialmente emancipatórias.

Nesse momento, consolida-se o primeiro motivo pessimista na filosofia horkheimeriana: a tese da injustificabilidade do sofrimento e a consequente assunção da culpa

herdada, que comprovam que o “núcleo da vida é em si sofrimento e morte”. A dor passa a ser o critério negativo fundamental da Teoria Crítica horkheimeriana, aquele que impede que a crítica se reconcilie com o existente e que a promessa de emancipação se converta em nova ideologia. Por isso, ao amadurecer sua interlocução com o materialismo, Horkheimer não abandona essa gramática schopenhaueriana, mas a desloca de um *pathos* juvenil mais romântico para um registro mais “iluminista” e disciplinado, voltado ao desmascaramento da transfiguração do sofrimento socialmente condicionado a partir das possibilidades da razão. Sua ideia formulada retrospectivamente, de que um pessimismo metafísico imanente a todo pensamento genuinamente materialista, permite então compreender por que a referência a Schopenhauer não contradiz e sim *tensiona* e corrige por dentro certas versões do marxismo.

É também por isso que esse primeiro motivo pessimista não se encerra em si mesmo, mas prepara a reconfiguração posterior dos demais motivos históricos que passam a sustentar o pessimismo horkheimeriano. Nos anos de 1940, marcado pelo declínio das expectativas revolucionárias, pela ascensão do fascismo e pela consolidação do mundo administrado, o anseio (*Sehnsucht*) tende a perder seu apaziguamento: já não encontra as possibilidades objetivas capazes de acolhê-lo e elaborá-lo, permanecendo radicalmente insatisfeito em um mundo que procura incessantemente apagá-lo. Nessa atmosfera, a *Sehnsucht* passa a se vincular a uma descarga pulsional imediata, que assume a forma paradoxal da própria destruição, da dissolução do indivíduo e do abandono da singularidade como custo psíquico de uma realidade que exige a repressão. Evidencia-se, dessa forma, a outra face do *Streben* e da libido, que longe de serem, por si, emancipatórios, passam a se manifestar a partir da lógica de repetição e de conformismo, tornando-se energia de ajuste à em vez de impulso de libertação. O questionamento acerca dos aspectos objetivos do mundo se perde e cede lugar a uma dinâmica libidinal desligada de um sentido humano mais profundo. A Horkheimer resta, então, aquela pergunta decisiva: como recuperar e reelaborar essa busca, como fazer com que o anseio (*Sehnsucht*) volte a ser liberado de maneira genuína, sob o protesto contra o mundo?

Para o autor, era preciso recolocar a razão diante de si mesma. Longe de restaurar a razão como potência soberana, tratava-se de exigir seu momento de autocrítica, examinar seus limites, suas compulsões e suas cumplicidades com a administração do existente. Nesse ponto, a teoria da mimese se tornou decisiva. A dissertação mostrou que a instância mimética não se reduz a uma simples imitação, mas a um movimento humano de identificação com o mundo, capaz tanto de regredir à adaptação cega quanto de tornar-se elaboração consciente e crítica. Ou seja, quando a identificação abdica do movimento crítico da reflexão, o sujeito reencontra no real apenas o reflexo empobrecido de seus impulsos, medos e necessidades de

autoconservação, fazendo com que a *Sehnsucht* se degrade em destrutividade ou conformismo. Horkheimer identifica, então, a necessidade de um refinamento da instância mimética, capaz de superar a imitação imediata e conduzir a identificação a um patamar genuíno e crítico, no qual o contato com o mundo não seja capitulação, mas experiência genuína e emancipada. É nesse sentido que o anseio pelo lar (*Heimweh*) passa a operar criticamente como fidelidade a uma promessa de vida não violenta, uma insistência contra o desenraizamento que a modernidade capitalista impõe. Por isso, a *mimese genuína crítica*, sobretudo pela filosofia, pela arte e também pela de religião, passa a ser um meio pelo qual o anseio pode ser preservado como negatividade sem ser convertido em ajuste conformista nem em impulso autodestrutivo.

Um movimento genuinamente schopenhaueriano, no qual a natureza íntima da natureza “chega pela primeira vez à introspecção, espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é”. Um gesto de autoconfronto no qual o pensamento deixa de funcionar como simples aparato de adaptação e domínio e passa a se voltar contra sua própria forma degradada, abrindo espaço para uma experiência reflexiva que recusa a apologia do real. Para isso, era preciso um pensamento objetivo, metafísico, negativo e pessimista, capaz de relembrar o sofrimento e reconhecer a cumplicidade da razão com as formas sociais que o reproduzem. Nesse ponto, analisamos como Horkheimer e Schopenhauer se reencontram com inquietações semelhantes e também indicam, cada qual a seu modo, as vias possíveis para lidar com as aporias do esclarecimento e da dominação.

Como, então, fazer com que essa busca não se reduza a uma salvação privada, mas readquira um alcance efetivamente social? É nesse ponto que a filosofia tardia de Horkheimer retoma, sob outra chave, a inquietação juvenil: a necessidade de apaziguar o anseio (*Sehnsucht*) de modo que não seja apenas individual e não dependa de imagens afirmativas de redenção. O autor encontra na teologia negativa a possibilidade de uma linguagem capaz de nomear sem positivar aquilo que o mundo administrado tende a suprimir: a memória do sofrimento, a recusa da injustiça como destino e a crítica à falsa reconciliação. Para ele, apenas assim o anseio pelo inteiramente Outro poderia voltar a emergir e se liberar de modo genuíno, recusando a aceitação passiva do real e atuando como protesto contra a dor socialmente produzida e, portanto, evitável. Desse modo, o *logos teológico* horkheimeriano está longe de expressar uma virada conservadora, pois explicita uma proposição moral que visa sustentar, contra a repressão e a degradação, a possibilidade crítica da *Sehnsucht* e a força resistente do *Streben* justamente em um mundo que quer anulá-los e extingui-los.

Horkheimer defende, até o fim, a esperança de que a justiça um dia possa prevalecer, apesar de tudo – uma motivação que só advém da constatação honesta da negatividade e do mal

no mundo. No período tardio, a célebre fórmula horkheimeriana de “ser pessimista na teoria e otimista na prática” condensa aquilo que sua trajetória vinha preparando desde o início. Se o pessimismo teórico nomeia a fidelidade à negatividade do real e a recusa de transfigurar a dominação, o otimismo prático designa uma orientação ética mínima de agir contra o que é nefasto e inaceitável, sem converter a esperança em promessa positiva ou dogmática. Nesse movimento, o anseio (*Sehnsucht*) se torna a mediação decisiva entre os dois polos, pois preserva aberto o excedente de sentido implicado na exigência de justiça e impede que a lucidez pessimista se degrade em resignação.

Já no último movimento da dissertação, vimos como o pensamento tardio de Horkheimer pode ser analisado a partir da formulação de critérios éticos mínimos capazes de manter vivo o anseio e de torná-lo um recurso normativo *antidogmático* da Teoria Crítica. Isto é, um índice ético de não-consentimento, que preserva a denúncia e a responsabilidade histórica e impede que a esperança se degrade em reconciliação ideológica.

Portanto, se o título desta dissertação reúne negatividade, resistência e transcendência, é porque essas três dimensões se encontram implicadas no conceito, rico e complexo, de anseio (*Sehnsucht/Streben*). Para se constituir como categoria crítica, o anseio exige uma relação honesta com a negatividade, com a memória do sofrimento e com a recusa de justificá-lo. É nessa recusa que a resistência se afirma como sua forma prática: a persistência em agir contra o pior, em sustentar o não consentimento e em não aceitar que a adaptação seja o último nome da vida. Nesse gesto, abre-se também a possibilidade de transcender a realidade tal como ela se apresenta, não como fuga para um “além” metafísico, mas como *transcendência imanente* em relação ao mundo administrado, capaz de lembrar que o existente não esgota o possível. Sob essa perspectiva, o anseio permanece um operador teórico decisivo, como um sinal de uma fratura no presente e de algo que não se deixa reduzir à adaptação. Ansiar, nesse sentido, é ainda confrontar o real em suas fissuras e contradições, preservando a fidelidade à dor, à diferença e à possibilidade de outro mundo – pois é justamente essa recusa de reconciliar-se com o sofrimento que, para Horkheimer, conserva aquilo que ainda nos torna genuinamente humanos.

REFERÊNCIAS

- Abromeit, John. **Max Horkheimer and the foundations of Frankfurt School**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Adorno, Theodor. Horkheimer, Max. **Dialektik der Aufklärung: philosophische fragmente**. Amsterdam: Querido Verlag N.V, 1947.
- Adorno, Theodor. **Dialética Negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- Arostegui, Luis. “El anhelo de lo otro”. Una reflexión. **Revista de Espiritualidad**, v. 63, n. 253, p. 489-515, 2004.
- Beiser, Frederick C. **The Romantic Imperative: The concept of early German Romanticism**. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Beiser, Frederick C. **Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860–1900**. Oxford: University Press, 2016.
- Brittain, Christopher. Horkheimer, Religion, and the Normative Grounds of Critical Theology. **Analyse & Kritik**, v. 37, n. 1-2, p. 259-280, 2015. Disponível em: 10.1515/auk-2015-1-216.
- Cacciola, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. 2ª ed. Florianópolis: EdUFSC; São Paulo: EdUSP, 2023. (Coleção Voluntas).
- Cacciola, Maria Lúcia. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. Edição especial - Dossiê Max Horkheimer, v. 22, n. 2, jul-dez, p. 49-62, 2017.
- Chiarello, Maurício G. **Das lágrimas das coisas**: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.
- Chiarello, Maurício; Caldana, Regina Helena. O perverso fim de uma ilusão: Max Horkheimer e a terapêutica psicanalítica. **Pulsional: Revista de Psicanálise**, Ribeirão Preto, v. 16, n. 176, p. 10–24, 2003.
- Chiarello, Maurício G. Materialismo e anseio de redenção: apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 100, dez., p. 57-80, 2009.
- Debona, Vilmar. **A outra face do pessimismo**: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- Debona, Vilmar. Schopenhauer’s great and small ethics: On the mysteriousness, (im)mediacy and (un)sociability of moral action. **Schopenhauer-Jahrbuch**, Band 103, p. 57-80, 2022.

Debona, Vilmar. Productive Pessimism: Towards a (Re)definition of Critical Pessimism. **Veritas**, v. 70, n. 1, pp. 1-18, 2025. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2025.1.46921>.

Duarte, Pedro. **Estio do tempo: Romantismo e Estética moderna**, Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011.

Fazio, Domenico M. Il male fisico e il male metafisico: Max Horkheimer, un eretico della scuola di Schopenhauer. In: **Archivio di storia della cultura**, XXXVI, p. 109-126, 2023a.

Fazio, Domenico M. La doppia faccia del pessimismo. **Cuadernos de Pesimismo**, n. 2, p. 109-123, 2023b.

Fernandes, Simone Bernadete. A pulsão de morte segundo Max Horkheimer: discussões sobre emancipação e repressão social nos anos 1930 e 1940. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria e Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 469-488, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378645298>.

Fernandes, Simone Bernadete. A pulsão de morte na Dialética do Esclarecimento: mimese, repetição e o princípio da imanência. 2024. 277 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09012025-123535/pt-br.php>.

Fianco, Francisco. Contemplação estética e alienação: a apropriação da estética de Schopenhauer pelos mecanismos da Indústria Cultural. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 6, n. 1, 2015, p. 102-119. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378633862>.

Frank, Manfred. **Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Freud, Sigmund. **A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial**. In.: Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Trad. Paulo César de Souza. 11 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1014.

Gebauer, Gunter; Wulf, Christoph. **Mimesis: culture, art, society**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995.

Germer, Guilherme Marconi. **Schopenhauer, Freud e a religião**. Curitiba: Appris, 2023.

Habermas, Jürgen. Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer. Trad. Maurício Chiarello. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 21, n. 42, p. 273-293, 2007.

Heleno, José Manuel. Fichte e o destino do homem. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 2, p. 85-104, 2020.

Hölderlin, Friedrich. **Patmos. Dem Landgrafen von Homburg**. Stuttgart: Selbstverlag, 1958. Disponível em: <https://epub.uni-regensburg.de/29562/>. Acesso em: 27 abr. 2026.

Horkheimer, Max. Na 1 Nachlass Max Horkheimer, 643 – Korrekturen zur Neupublikation der Aufsätze Max Horkheimers aus der Zeitschrift für Sozialforschung und Vorwort zur

Neupublikation 1968. Digitalizado pela Biblioteca Universitária da Goethe Universität J.C. Senckenberg, Frankfurt am Main, p. IX 23.1-20-IX 24.1-9. Acesso em: 7 de julho de 2025. Disponível em: <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/horkheimer/content/titleinfo/5668661>.

Horkheimer, Max. **Materialismus und Metaphysik**. In: Zeitschrift für Sozialforschung (1933). München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, p. 1-33, 1970.

Horkheimer, Max. **Materialismus und Moral**. In: Zeitschrift für Sozialforschung (1933). München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, p. 162-197, 1970.

Horkheimer, Max. **Aus der Pubertät**. München: Kösel-Verlag GmbH & Co, 1974.

Horkheimer, Max. **Die neueste Angriffsweise gegen die Metaphysik**. In: Zeitschrift für Sozialforschung (1937). München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, p. 4-53, 1980.

Horkheimer, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. In: Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas: Textos escolhidos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Horkheimer, Max. **Traditionelle und kritische Theorie**. In: Zeitschrift für Sozialforschung (1937). München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, p. 245-294, 1980.

Horkheimer, Max. **Zum Begriff des Menschen**. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 55-80, 1985.

Horkheimer, Max. **Theismus – Atheismus**. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 173-186, 1985.

Horkheimer, Max. **Religion und Philosophie**. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 187-196, 1985.

Horkheimer, Max. **Psalm 91**. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 207-212, 1985.

Horkheimer, Max. **Über den Zweifel**. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 213-223, 1985.

Horkheimer, Max. **Letzte Spur von Theologie – Paul Tillichs Vermächtnis**. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 269-275, 1985.

Horkheimer, Max. **Erinnerung an Paul Tillich** [Gespräch mit Gerhard Rein]. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 276-283, 1985.

Horkheimer, Max. **Christentum, Marxismus und studentische Protestbewegung** [Gespräch mit Dagobert Lindlau]. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 297-299, 1985.

Horkheimer, Max. **Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft** [Gespräch mit Paul Neuenzeit]. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 309-316, 1985.

Horkheimer, Max. **Die verwaltete Welt kennt keine Liebe** [Gespräch mit Janko Musulin]. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 358-362, 1985.

Horkheimer, Max. **Verwaltete Welt** [Gespräch mit Otmar Hersehe]. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 363-384, 1985.

Horkheimer, Max. **Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen** [Gespräch mit Helmut Gumnior]. In.: Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 385-404, 1985.

Horkheimer, Max. **Über die deutschen Juden**. In.: Gesammelte Schriften. Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 160-174, 1985.

Horkheimer, Max. **Kritische Theorie gestern und heute**. In.: Gesammelte Schriften. Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, p. 336-353, 1985.

Horkheimer, Max. **Notizen 1949-1969**. In.: Gesammelte Schriften. Band. 6. Hrsg. von Alfred Schmidt u. Gunzelin S. Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 1991, p. 189-424.

Horkheimer, Max. **Jenseits des Geschlechterprinzips**. In.: Gesammelte Schriften. Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969. Frankfurt am Main: Fischer, p. 192-194, 1991.

Horkheimer, Max. **Wahre Utopie ist Traurig**. In.: Gesammelte Schriften. Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969. Frankfurt am Main: Fischer, p. 312, 1991.

Horkheimer, Max. **Zur Ergreifung Eichmanns**. In.: Gesammelte Schriften. Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969. Frankfurt am Main: Fischer, p. 347-350, 1991.

Horkheimer, Max. **Zur kritischen Theorie**. In.: Gesammelte Schriften. Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969. Frankfurt am Main: Fischer, p. 419-420, 1991.

Horkheimer, Max. **Ad Pessimismus**. In.: Gesammelte Schriften. Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969. Frankfurt am Main: Fischer, p. 420, 1991.

Horkheimer, Max. **Das Ende einer Illusion**. In.: Gesammelte Schriften. Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969. Frankfurt am Main: Fischer, p. 421, 1991.

Horkheimer, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. Trad. Carlos E. J. Machado e Isabel M. Loureiro. **Revista Praga**, São Paulo, n. 7, 1999.

Horkheimer, Max. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 12, p. 115-128, 2008.

Horkheimer, Max. **Autoridade e família**. In: Teoria Crítica: uma documentação. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, p.175-213, 2015.

Horkheimer, Max. **Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea**. In.: Teoria Crítica I – Uma Documentação. Trad. Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 95-138, 2015.

Horkheimer, Max. **Eclipse da razão**. Trad. Carlos Henrique Pissardo. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Horkheimer, Max. **História e Psicologia**. In: Teoria Crítica: uma documentação. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, p. 13-30, 2015.

Horkheimer, Max. **Materialismo e Metafísica**. In: Teoria Crítica: uma documentação. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, p. 31-58, 2015.

Horkheimer, Max. **Materialismo e Moral**. In: Teoria Crítica: uma documentação. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, p. 59-88, 2015.

Horkheimer, Max. **Observações sobre Ciência e Crise**. In: Teoria Crítica: uma documentação. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, p. 7-12, 2015.

Horkheimer, Max. **Sobre o problema da verdade**. In: Teoria Crítica: uma documentação. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, p. 139-174, 2015.

Horkheimer, Max. A atualidade de Schopenhauer. Trad. Lucas Lazarini Valente. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 9, n.2, pp. 190-208, jul.-dez. 2018a.

Horkheimer, Max. Schopenhauer e a sociedade. Trad. Thiago Souza Salvio. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 9, n. 2, pp. 180-189, jul.-dez. 2018b.

Horkheimer, Max. Pessimismo hoje. Trad. Vilmar Debona. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria-Florianópolis, v. 16, n. 1, 2025. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378692576>.

Jay, Martin. **A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Koßler, Matthias. **Schopenhauer e o romantismo alemão**. Conferência apresentada no XI Colóquio Internacional Schopenhauer, 2025, Curitiba, Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), 6 out. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UQasdCx8vE0&t=2317s>.

Lacan, Jacques. **O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada a experiência psicanalítica**. In. Outros escritos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Löwy, Michael. **Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Löwy, Michael; Sayre, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade**. Trad. Guilherme Teixeira, Petrópolis: Vozes, 1995.

Löwy, Michel. **A estrela do amanhã: surrealismo e marxismo**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Löwy, Michel. **Walter Benjamin: Aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo, 2005.

Löwy, Michael. **Judeus heterodoxos: Messianismo, Romantismo e Utopia**. Trad. Márcio Godoi. São Paulo: Perspectiva, 2012.

Lütkehaus, Ludger. **Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?** In: Fabio Ciraci; Domenico M. Fazio; Francesca Pedrocchi (a cura di). Arthur Schopenhauer e la sua scuola. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, 15-34.

Miggiano, Patrizia. Influenze schopenhaueriane nella Sehnsucht del giovane Horkheimer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 8, n. 1, p. 84-115, 2017.

Matos, Olgária. **Os arcanos do inteiramente outro: Escola de Frankfurt, melancolia e revolução**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Matos, Olgária. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 2006.

Nagl-Docekal, Herta. Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. **De Gruyter, Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin-Boston, p. 659-688, 2020.

Novalis. **Fragment 21**. In.: Novalis Schriften. Hg. J. Minor. Jena 1923. Bd.2, S. 179.

Ramos, Flamarion C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, n. 12, p. 99-113 - jul.-dez. 2008.

Repa, Luiz Sérgio. Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, Edição especial - Dossiê Max Horkheimer, v. 22, n. 2, p. 93-110, jul-dez, 2017.

Rouanet, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

Ruggieri, Davide. “Sehnsucht” (nostalgia): anatomia di um concetto nella Teoria critica di Max Horkheimer. **Im@go. A Journal of the Social Imaginary**, Messina, v. XIV, n. 25, p. 21-34, 2025.

Safranski, Rüdiger. **Romanticism: A German Affair**. Trad. Robert. E. Goodwin. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

Schopenhauer, Arthur. **O mundo como vontade e como representação. Tomo I.** 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015 (W I).

Schopenhauer, Arthur. **O mundo como vontade e como representação. Tomo II.** Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015 (W II).

Schmidt, Alfred. **Einleitung: Die geistige Physiognomie Max Horkheimers.** In: Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung: Notizen in Deutschland. Herausgegeben von Werner Brede. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, p. XIX–LXX, 2012.

Schmidt, Alfred. **Schopenhauer e o materialismo.** Trad. e nota introdutória de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Editora Clandestina, 2021.

Silva, Luan Corrêa da. Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 1, p. 173-188, jan.-mar. 2020. DOI: 10.1590/0101-3173.2019.v42n4.09.p167.

Staudt, Leo Afonso. Da metafísica do belo à arte como mercadoria: Schopenhauer e a Indústria Cultural. **ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 2, pp. 199-210, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p199>.

Vaccari, Ulisses Razzante. **Jogo de espelhos: Walter Benjamin crítico de literatura.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2024.

Veauthier, F. W. Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers. **Schopenhauer Jahrbuch**, n. 73, Frankfurt am Main, p. 593-607, 1988.

Weingrad, Michael. The College of Sociology and the Institute of Social Research. **New German Critique**, n. 84, p. 129-161, 2001.

Wiggershaus, Rolf. **Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política.** Trad. Lilyane Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Zanghi, Daniele. **Compassione e Rivolta: Lo schopenhauerismo controcorrente del giovane Horkheimer nei testi di Aus der Pubertät.** Roma: Castelvechi-Lit Edizioni, 2023.