

## DENUNCIAR ÍDOLOS: UMA TAREFA FILOSÓFICA

### DENOUNCING IDOLS: A PHILOSOPHICAL TASK

VILMAR DEBONA<sup>1</sup>

(UFSM/Brasil)

#### RESUMO

A questão norteadora consiste em indicar relações entre o tema da ausência ou da supressão de individualidades e o surgimento de ídolos. Dentre inúmeros casos que a história da filosofia ostenta, aqui são indicadas razões para assumirmos que Arthur Schopenhauer e Max Horkheimer ensejam dois exemplos de denúncias filosóficas de idolatrias e fanatismos. As simetrias no modo com que os pensadores tratam da questão são possibilitadas não apenas pela leitura cirúrgica e original que o pai da Teoria Crítica faz de Schopenhauer, mas também, e principalmente, pela asserção horkheimeriana de que “a doutrina de Schopenhauer tem significado no presente pelo fato de denunciar os ídolos de maneira implacável”. Deste, a crítica à ausência de individualidade, à banalidade e à in-diferença dos “humanos comuns”. Daquele, a preocupação com formas de atomização social que, ao surgirem, necessariamente ameaçam e suprimem tudo o que se possa chamar de próprio e genuíno.

**Palavras-chave:** Ídolos; Individualidade; Denúncias; Schopenhauer; Horkheimer

#### ABSTRACT

The guiding question is to indicate relations between the theme of the absence or suppression of individualities and the emergence of idols. Among the many cases that the history of philosophy holds, here are given reasons for assuming that Arthur Schopenhauer and Max Horkheimer is two examples of philosophical denunciations of idolatry and fanaticism. The symmetries in the way that thinkers deal with the issue are made possible not only by the surgical and original reading that the father of Critical Theory does of Schopenhauer, but also, and especially, by the Horkheimerian assertion that “Schopenhauer’s doctrine has meant at present by denouncing idols ruthlessly”. From Schopenhauer, the criticism of the absence of individuality, the banality and the in-difference of “ordinary men”. From Horkheimer, the concern with forms of social atomization that, when they arise, necessarily threaten and suppress all that can be called proper and genuine.

**Keywords:** Idols; Individuality; Denunciations; Schopenhauer; Horkheimer

#### I

Não representa qualquer novidade a constatação de que o pensamento filosófico, em diferentes épocas e lugares, firmou-se, em grande parte, pela atitude da denúncia e da revolta. Ocupou-se de forma espontânea, voluntária ou involuntária em resistir a projetos assentados em fanatismo odiento, reducionismos e facilitações, ou em entusiasmos e dogmas religiosos, nacionalistas ou ambos. Pensadores e pensadoras rebelaram-se, cada um a seu modo, contra a inevitável opacidade das identidades - individuais ou coletivas - que necessariamente são

implicadas toda vez que, para dizermos com Freud, emerge alguma figura superegoica, alçada a líder e venerada. Por um lado, tal opacidade permitiria (como oportunidade ou fomento) o surgimento de ídolos, por outro, seria decorrência deste surgimento. Sócrates e Hipátia<sup>2</sup>, Giordano Bruno e Giulio Cesare Vanini e tantos outros pensadores e pensadoras receberam a pena máxima ou simplesmente foram assassinados por não reconhecerem ou por denunciarem os “deuses” - religiosos, da pátria, da sociedade etc. De outro modo, Nietzsche (2006, p. 8, Prólogo), tomando-os como sinônimo de “verdades velhas”, declarou guerra aos “ídolos eternos”; e Hannah Arendt (2012, p. 581-610) diagnosticou as origens que lhes permitiram alcançar o “domínio total”, cujas decorrências funestas puderam ser verificadas em termos de superfluidade das individualidades, suas vítimas.

No geral, um filão poderia relativizar as agudas diferenças entre as filosofias mencionadas: o de que para todas elas, de uma forma ou de outra, quanto mais espaço para ídolos, menos para autenticidades (pessoais ou coletivas), e de que quanto mais autenticidade, menos espaço e necessidade de veneração e idolatria. Em determinados pontos e casos, um elemento condiciona ou até mesmo elimina o outro.

Esse foi, por exemplo, o diapasão de abordagens da filosofia contemporânea que problematizaram o tema dos ídolos ante à questão do indivíduo, seja na medida em que esta é considerada para acusar ausência de individualidade, seja quando o é em termos de negação de individualidades. Refiro-me, em específico, às leituras de pensadores da Teoria Crítica, notadamente Adorno e Horkheimer, no bojo daquilo que constataram em termos de “fim do indivíduo” no palco da sociedade administrada. Leitores tanto de Marx quanto de Freud, os “frankfurtianos” viram esse “fim” como algo a guardar uma sintonia peculiar – ou, antes, a ser verificado em paralelo – com análises sócio-político-filosóficas e psicanalíticas do estatuto do líder ou de figuras de autoridade. Basta termos presente as leituras da tese freudiana do pai primevo, da constatação do declínio dessa autoridade paterna nas sociedades modernas ocidentais do século XX (cf. SAFATLE, 2018, p. 73-78), bem como de resquícios ou metamorfoses dessas figuras em líderes autoritários, especialmente, mas não apenas, os fascistas. Adorno, em seu “Teoria freudiana e o modelo da propaganda fascista”, e Horkheimer, em seus “Ascensão e declínio do indivíduo” e “A revolta da natureza”, são explícitos. E o próprio conceito dialético de esclarecimento engendra como elemento fundamental uma leitura de mitos, ídolos e “desmitologizações” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 79).

Se nos restringirmos a Horkheimer, verificaremos que uma fonte significativa e instigante de suas leituras sobre individualidade e ídolos remete-se, para além de Freud, a Schopenhauer, uma de suas estrelas polares. Os escritos do pai da Teoria Crítica sobre o filósofo da vontade abrangem uma variedade de temas, mas para os objetivos do presente artigo é suficiente considerarmos, como ponto de partida, o motivo apresentado pelo intérprete para justificar sua defesa da atualidade de Schopenhauer em 1960, ano do primeiro centenário da morte do pensador: “A doutrina de Schopenhauer tem significado no presente pelo fato de *denunciar os ídolos* de maneira implacável” (HORKHEIMER, 2018, p. 205, grifo meu). Não se tratariam apenas de ídolos como figuras de líderes específicos, mas, inclusive, de um outro tipo, o qual, por isso mesmo, não passou despercebido nem para Schopenhauer nem, muito menos, para Horkheimer, isto é, o nacionalismo exacerbado com seus inseparáveis entusiasmo, orgulho e fanatismo. Como decorrência de sua dominação, notadamente em casos de encontro de tal nacionalismo com demagogias, e destas com formas de poder político, verificaríamos a incapacidade de reação das massas uniformes, sem traços próprios, seduzidas (cf. HORKHEIMER, 2018, p. 194). Como um dos elementos possibilitadores, a ausência de individualidade (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. 72).

Essa ambivalência permite localizar e pensar o tema da individualidade entre o problema de sua ausência e as ameaças de sua supressão, que se fazem notar, de quando em quando, pelo advento de figuras idolatradas. O tom ambivalente de nossa análise é proposital, e por isso mesmo não supõe nem visa indicar contradições entre as partes. Ao contrário, assume a hipótese de que os dois elementos (o da ausência e o da ameaça) são complementares para a questão analisada. Trata-se de problematizar aspectos do tema a partir de simetrias no modo como ele é tratado, por um lado, em alguns textos de Max Horkheimer e, por outro, em componentes da metafísica imanente de Schopenhauer como seu influenciador. Deste último, interessa-me a crítica à ausência de individualidade, à banalidade e à in-diferença dos “humanos comuns”. Daquele, a preocupação com formas de atomização social que, ao surgirem, necessariamente ameaçam e suprimem tudo o que se possa chamar de próprio e genuíno. Ao final, pretendo que restem indicadas algumas razões para assumirmos que Schopenhauer e Horkheimer - com finalidades e interesses diferentes, mas em sintonia - ensejam dois modelos de denúncias filosóficas de ídolos e inautenticidades, sendo eles mesmos dois exemplos a denunciarem, por um lado, a indigência do homem diluído em massas homogêneas e, por outro, os ídolos a elas correspondentes, possibilitados por indeterminações ou ausências identitárias.

## II

Para falarmos o idioma filosófico de Schopenhauer, não poderemos tratar de individualidade sem considerá-la a partir da noção de caráter. O conceito de caráter inteligível das páginas de *O mundo como vontade e representação*, assimilado dos conflitos antinômicos da *Crítica da razão pura* e redefinido sob a metafísica imanente da vontade, objetiva-se como irracionalidade impulsiva, que se mostra como caráter empírico a partir do que as ações individuais estampam<sup>3</sup>. Cada indivíduo seria um microcosmo volitivo, que sem qualquer propósito ou razão, condensa de uma forma determinada a grande vontade macrocósmica. Essa individualidade gratuita, que nos constitui sem que decidamos o seu conteúdo, seria composta por impulsos elementares, desejos, necessidades e instintos básicos ou primordiais. No mais, tendências da ordem do impulso (*Trieb*) predominam em cada pessoa de forma peculiar e variam entre as mais bondosas ou compassivas e as mais egoístas ou maldosas.

A diferenciação entre caráter da espécie e caráter individual, entre *genus e individuum*, equivale a identificar, por um lado, um polo elementar da vontade como animalidade humana, isto é, estratos elementares, genéricos, biológicos e etológicos, e, por outro, estratos complexos, individuais, psicológicos e morais. Quanto mais *in-destacável* das características da espécie for o caráter, tanto mais será “animal”, “comum”, privado de individualidade. Quanto mais estiver reduzido a satisfazer exigências elementares da espécie, menos individualidade ostentará, com o que o caráter da espécie prepondera largamente ou mesmo coincide com o caráter individual. Nisso se inclui a tese metafísica de que a maior justificativa de existência de cada indivíduo não é outra senão a mera manutenção ou conservação de sua espécie (cf. SCHOPENHAUER, 2000, p. 15-16). Todo indivíduo é um serviçal da espécie, e, sem que saiba, em última instância vive para mantê-la. Por isso, é também um “ser comum” em relação aos outros indivíduos da mesma espécie, comunga com todos os animais-humanos impulsos elementares como o desejar, o aspirar, o tender; instintos como o nutrimento, a conservação e a reprodução; sentimentos e emoções como a ira, o ódio, a hostilidade, o medo, a alegria etc., além do próprio impulso que indica o que há de menos individual e de mais genérico em cada humano, núcleo do caráter da espécie, ou seja, o impulso sexual (*Geschlechtstrieb*), “o mais veemente dos nossos anseios, o desejo dos desejos, o ponto focal do querer, ou melhor, o nosso inteiro querer *in nuce*” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 410, *Adversaria*).

Isso não impede que as vontades individuais se definam também a partir de afetos e paixões específicos e próprios. No reino humano, ao contrário dos outros, o caráter é individual,

não se restringe ao caráter da espécie: “nos mais altos graus de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 193). Uma tal individualidade diz respeito a complexos de sentimentos e paixões, de temperamentos variados no tocante ao gosto e ao humor, forças e capacidades cognitivas, expressões de ordem fisionômica e motora. Tudo isso configura o estrato invariável, inato e já individual dos caracteres. Mas, ainda assim, todo indivíduo continua de modo fundamental partícipe e representante de sua espécie. A metade mais instintiva de sua constituição caracterológica nivela todos, justamente por se tratarem de componentes mais elementares. É como se, nesse aspecto, para todo e qualquer indivíduo fosse inevitável uma vulgarização ou animalização, dado que aí ele é definido a partir do vulgar e do trivial, a faceta mais animalesca do humano, oposta ao peculiar. E mais: como o conhecimento e o intelecto são secundários e derivados em relação à vontade primária, a consciência sobre “quem somos”, revelada pelo querer impresso nas ações - dado que *operari sequitur esse* -, é sempre posterior às decisões da vontade, então apenas o tempo e a experiência de exposição caracterológica (via caráter empírico) forneceriam um “esboço” do que se é. Embora cada humano com seu caráter individual já se mostre nessa condição em termos de consequência natural, manifestação espontânea da vontade genérica, e embora no todo seja fiel a si, perfazendo um caminho próprio e guiado por seu demônio interior, ainda assim “é sem caráter” até que não saiba o que quer e pode fazer, e qual parte de tudo o que é alcançável pelo homem em geral é realizável apenas para si mesmo (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 392-393).

É a terceira forma da noção de caráter que ainda lhe faltaria, o *caráter adquirido*, sinônimo de autoconhecimento significativo, “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 394). Na medida em que este é alcançado, alcança-se um saber abstrato e claro daquelas referidas qualidades invariáveis do caráter empírico, bem como das medidas e direções das faculdades próprias (espirituais ou corporais), dos pontos fortes e fracos da individualidade. Isso, assevera Schopenhauer, “nos coloca na condição de agora *guiar*, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 394, grifo meu). É que uma das preocupações recorrentes do pensador se dá justamente com a pergunta sobre o que ainda nos seria permitido e necessário *adquirir* para exibirmos um caráter *destacado* da uniformidade humana e da fatalidade de nossos desejos. Schopenhauer também apresenta como justificativa da importância do caráter adquirido as diferenças entre

“aquilo que diz respeito ao homem em geral enquanto caráter da espécie, em termos tanto de desejo quanto de realizações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 392), e aquilo que respeita à individualidade, cuja intelecção permite que alguém saiba o que “quer e pode em meio a tantas coisas”:

dentro de si [uma pessoa] encontra disposições para todas as diferentes aspirações e habilidades humanas: contudo, os diferentes graus destas na própria individualidade não se tornam claros sem o concurso da experiência. [...] Pois, assim como nosso caminho físico sobre a terra não passa de uma linha, em vez de uma superfície, assim também, na vida, caso queiramos alcançar e possuir uma coisa, temos de renunciar e abandonar à esquerda e à direita inumeráveis outras. Se não podemos nos decidir a fazer isso, mas, igual a *crianças no parque de diversões*, estendemos a mão a tudo o que excita e aparece à nossa frente, então esta é a tentativa perversa para transformar a *linha* do nosso caminho numa *superfície* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 393, grifos meus).

Mas é num fragmento póstumo dos *Manuscritos berlinenses*, seção dos Foliant I, que encontraremos uma crítica mais veemente do filósofo à banalidade dos indivíduos que não se destacam em relação ao caráter da espécie. Para tanto, distingue os humanos que possuem uma “individualidade de caráter” em relação aos “humanos comuns”.

Comum (*Gemeine*) é aquilo que pertence a todos, ou seja, a toda a espécie e, dessa forma, já é fornecido pela espécie. Aquele que não possui outras características além daquelas possibilitadas pela espécie humana é um humano comum. “Humano ordinário” (*gewöhnlicher Mensch*) é apenas uma expressão mais amena que parece se remeter, sobretudo, ao aspecto intelectual, enquanto “humano comum” (*gemeiner Mensch*) remete-se principalmente ao aspecto moral. Que valor poderá haver um ser que não se diferencia em nada dos milhões de seres semelhantes? O que digo? Milhões! Uma infinidade! Uma verdadeira infinidade de seres que a natureza replica incessantemente, *in secula seculorum*, de uma vertente inexaurível e com a mesma prodigalidade com que o ferreiro produz barras de ferro! Sabe-se bem que um ser que possui apenas as características da espécie não pode desejar outra existência senão a que se realiza na e por meio da espécie. Este é o núcleo da questão. [...] Afirmei que o que distingue o humano dos animais é a individualidade do caráter. Mas quão pouca individualidade possui a maior parte dos humanos! Tal como o seu semblante, o *seu querer e pensar é o mesmo da espécie, banal, comum*, cotidiano, disponível em milhares de exemplares, previsível, privado de uma marca peculiar: os humanos são artigos *fabricados em série* (*Fabrikwaare*). Assim como suas essências, as suas existências estão compreendidas na espécie (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 73, *Foliant I*, grifos meus).

Mesmo que Horkheimer não tivesse reconhecido em Schopenhauer uma de suas

referências intelectuais, seria natural enxergar neste tipo de elaboração uma surpreendente semelhança, em outro tipo de registro, com a “mesmice” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 111)<sup>4</sup> da sociedade de massas e da indústria cultural apontada pela *Dialética do esclarecimento*. Em termos schopenhauerianos, a conquista do caráter adquirido representaria uma espécie de antídoto a essas generalidades. Apenas com o seu alcance, após significativa e trabalhosa experiência consigo mesmo e no mundo, saberíamos de nossas personalidades, o que lhes pertenceria em específico e que papel lhes caberia representar no mundo. Em uma palavra, poderíamos *guiar* nossa individualidade, não obstante aquelas suas parcelas invariáveis. E, sobretudo: não seriam necessários outros tipos de guias para tanto.

### III

Georg Lukács (1988, p. 231) enxergaria em Schopenhauer, em especial naquele que as acima citadas afirmações altissonantes podem ilustrar, um gérmen da intelectualidade burguesa que abriu alas para Hitler. Mas Horkheimer (2018, p. 195) vislumbraria no filósofo da compaixão *como participação* nos sofrimentos alheios um “pessimista vidente” (*hellsichtiger Pessimist*), que preveu e temeu a Era do entusiasmo nacionalista fanático que culminaria nos totalitarismos e nas grandes guerras do século XX.

Ao debater e interpretar elementos sociais, geopolíticos e filosóficos dos regimes totalitários do século anterior, Horkheimer observou que os mesmos processos econômicos e culturais que permitiram obliterar a individualidade pela disciplina industrial, pelo progresso tecnológico e pelo esclarecimento científico - ideologicamente manipulados e fabricantes do terror - permitiram ver também que, paradoxalmente, a autêntica individualidade é irmã gêmea da resistência. Em seu conhecido *Sobre a crítica da razão instrumental*, publicado anteriormente sob o título *Eclipse da razão*<sup>5</sup>, lemos que “os reais indivíduos de nosso tempo são os mártires que passaram pelo inferno do sofrimento e da degradação em sua resistência diante da conquista e da opressão” (HORKHEIMER, 2015a, p. 177-178). Horkheimer se deterá longamente no tema da individualidade e concluirá o capítulo intitulado *Ascensão e declínio do indivíduo* com as seguintes palavras: “O fascismo usou métodos terroristas no esforço de reduzir seres humanos conscientes a átomos sociais porque temia que a crescente desilusão em relação a todas as ideologias pudesse abrir caminho para que os homens percebessem as potencialidades mais profundas deles próprios e da sociedade; e de fato, em alguns casos, a

pressão social e o terror político abrandaram a resistência profundamente humana à irracionalidade - uma resistência que é sempre *o núcleo da verdadeira individualidade*” (HORKHEIMER, 2015a, p. 178, grifos meus).

Classificado pelas recentes pesquisas historiográficas como membro “herético” da chamada Schopenhauer-Schule<sup>6</sup>, Horkheimer imprimirá marca indelével nas concepções da “primeira geração” e em representantes das “gerações” posteriores da Frankfurter-Schule ao declarar que, ao lado de Marx, Schopenhauer foi seu inspirador<sup>7</sup>, e, mais amplamente, inspirador da própria Teoria Crítica: “Os dois filósofos que influenciaram de modo decisivo os inícios da Teoria Crítica foram Schopenhauer e Marx”, lemos em *Teoria crítica ontem e hoje* (HORKHEIMER, 1985, p. 336). Não tratarei, aqui, das extensões e dos limites da recepção do pensamento schopenhaueriano na obra do autor, tarefa já cumprida (ao menos parcialmente) por comentaristas brasileiros e estrangeiros<sup>8</sup>. Considerarei apenas os seguintes dados, alguns dos quais amplamente conhecidos: o pai da Teoria Crítica foi despertado para a Filosofia com a leitura dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, manteve interesse constante por esse pensamento (cf. CHIARELLO, 2001, p. 23; 67), escreveu cinco artigos publicados em vida no *Schopenhauer-Jahrbuch*, bem como filiou-se à Schopenhauer-Gesellschaft muito antes da fase tida como a mais “schopenhaueriana”.

Com efeito, o próprio Horkheimer (2015b, p. 4) registrará ter sido a presença schopenhaueriana um *continuum* em seu percurso intelectual: “O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar *desde sempre*” (grifo meu). O diagnóstico de Habermas estaria, pois, ao menos parcialmente equivocado: a viragem da Teoria Crítica do início dos anos 40 não teria se dado tanto devido à aceitação das teses da reificação de Lukács e Weber, mas devido a um “estreitamento de laços” (CHIARELLO, 2001, p. 194) com Schopenhauer. Os laços, no entanto, já existiam. A declaração acima citada foi escrita em 1968, mas no prefácio à reedição de textos da década de 30 (intitulado *Teoria Crítica*). Se é mais fácil identificar a influência schopenhaueriana na obra dos últimos períodos da produção de Horkheimer, notadamente na década de 60 - a julgar pelos mencionados cinco artigos sobre o filósofo escritos nesta época -, posicionamentos do pai da Teoria Crítica contra qualquer pensamento teleológico, assim como desconfianças em relação ao progresso e ao bem-sucedido desenvolvimento da razão na história, já se faziam presentes em muitos de seus escritos anteriores. De modo que é difícil não perceber a sintonia com concepções schopenhauerianas da história enquanto mero resultado da cegueira do mundo e



dos desejos humanos, nunca produtiva, sempre contingente e antifinalista (cf. MATOS, 2015, p. XVIII).

Um proveito especial para o nosso tema pode ser extraído do ensaio *Razão e Autoconservação*, em que Horkheimer constata como a razão, na medida em que se compromete em definitivo com a dominação, acaba por se reduzir a mero papel de autoconservação. Em um mundo totalmente administrado, a atuação exclusiva da racionalidade instrumental permitiria ao autor, no mínimo, dois diagnósticos altamente schopenhauerianos: o instinto de autoconservação e a transformação da sociedade em “sofisticada espécie animal” (CHIARELLO, 2001, p. 195). Em Schopenhauer, o primeiro, como sabemos, remete-se à dinâmica da própria essência do mundo. Já a espécie, como indicamos no tópico anterior, implica na redução do indivíduo a seu juguete, mero meio para sua preservação. Tanto para Schopenhauer quanto para Horkheimer, há uma preocupação fundamental quanto à submissão do indivíduo ao coletivo, seja na medida em que este é entendido enquanto espécie que manifesta genérica e de forma des-individualizada a vontade, seja na medida em que é sociedade totalmente administrada.

No entanto, haveria ao menos duas formas de sintonias específicas entre as duas filosofias. Por meio delas será possível verificar a denúncia de ídolos não apenas como tarefa filosófica ilustrativamente levada a cabo pelos dois pensadores, mas também como faceta da esparsa recepção horkheimeriana de seu conterrâneo. i) A primeira pode ser notada no amplo horizonte das teses sobre a razão instrumental, em especial a partir das diferenciações entre razão objetiva e razão subjetiva e, em específico, no capítulo IV de *Eclipse da razão*, intitulado justamente *Ascensão e declínio do indivíduo*. ii) A segunda pode ser vista a partir do argumento central da defesa da “atualidade de Schopenhauer”, no referido artigo escrito por ocasião do primeiro centenário da morte do filósofo: o já mencionado argumento da incansável denúncia schopenhaueriana dos ídolos.

#### IV

Consideradas as importantes diferenças em relação a textos imediatamente anteriores, como o *O fim da razão* (ou *Razão e autoconservação*, na versão alemã), levemos em conta os dois conhecidos sentidos do termo *Vernunft* especificados em *Eclipse da razão*<sup>9</sup>, a razão subjetiva e a razão objetiva. No capítulo *Meios e fins*, a primeira é definida como a faculdade

de coordenar meios para o alcance de fins que respeitam a formas de autopreservação do indivíduo. Não se visa estabelecer fins para as ações ou algum sentido e propósito para a existência e para a vida individual ou coletiva, mas apenas encaminhar ações em vista de realizações eficientes de propósitos. Trata-se da “faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico [...]. Está essencialmente preocupada com meios e fins, com a adequação de procedimentos para propósitos tomados como mais ou menos evidentes e supostamente autoexplicativos” (HORKHEIMER, 2015a, p. 11). Já a razão objetiva remete-se àquela dimensão da razão que define ou determina os fins em relação aos quais as ações se dão. Tomada historicamente, ela equivale a uma visão que “afirmava a existência da razão como uma força não apenas na mente individual, mas também no mundo objetivo – nas relações entre seres humanos e entre classes sociais, em instituições sociais e na natureza e em suas manifestações” (HORKHEIMER, 2015a, p. 12-13). Como sabemos, o que Horkheimer irá apontar será o predomínio daquela primeira dimensão em detrimento da segunda. A razão objetiva foi eclipsada na medida em que a razão se tornou “instrumento”:

No aspecto formalista da razão subjetiva, acentuado pelo positivismo, enfatiza-se sua falta de relação com o conteúdo objetivo; no seu aspecto instrumental, acentuado pelo pragmatismo, enfatiza-se sua rendição a conteúdos heterônimos. A razão foi completamente mobilizada pelo processo social. Seu valor operacional, seu papel na dominação dos homens e da natureza, tornou-se o único critério [...] Os conceitos tornaram-se dispositivos ‘otimizados’, racionalizados, poupadores de trabalho. É como se o próprio pensamento tivesse sido reduzido ao nível dos processos industriais, sujeito a uma programação estrita – em suma, transformado em parte e parcela da produção (HORKHEIMER, 2015a, p. 29).

Retenhamos o seguinte ponto: no contexto desses seus diagnósticos da razão formalizada e instrumental, o pensador afirmará que *a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo*. Considerando o triunfo dos processos de autopreservação na sociedade industrial, o autor observará que “a máquina ejetou o piloto e corre cegamente pelo espaço” (HORKHEIMER, 2015a, p. 143). O vasto poder industrial com suas “instituições impessoais” teria despojado os homens de sua espontaneidade, *interditando o caminho* para o seu cultivo com a venda de padrões de comportamento e de ação. Movendo-se a partir destes pressupostos e do indivíduo tomado como “entidade histórica”, Horkheimer pontua elementos que poderiam ser levados em conta para se saber da consciência ou inconsciência da própria individualidade. Pressupõe, de início, que essa percepção ou consciência não é igualmente forte ou presente em

todas as pessoas e, em seguida, considera ao menos três casos em que sua hipótese poderia ser verificada.

O primeiro caso refere-se a uma questão etária: “[a consciência da própria individualidade] é definida mais claramente em adultos do que em crianças, que devem aprender a chamar-se de ‘eu’ – a mais elementar afirmação de identidade” (HORKHEIMER, 2015a, p. 143-144). Um segundo caso diz respeito a uma questão social e civilizacional: a percepção da própria identidade seria mais fraca entre povos primitivos que entre humanos civilizados. “O aborígine, que apenas recentemente foi exposto à dinâmica da civilização ocidental, parece frequentemente muito inseguro de sua identidade [...]. Esse atraso, deve-se dizer, é responsável em parte pela crença comum de que essas pessoas são preguiçosas ou mentirosas, censura que pressupõe existir nos acusados o próprio sentido de identidade que lhes falta” (HORKHEIMER, 2015a, p. 143-144). Um terceiro caso também considera o fator social, mas enfatiza o viés econômico: “As qualidades encontradas [...] entre povos oprimidos, como os negros, também se manifestam como uma tendência em pessoas de classes sociais oprimidas que não dispõem do fundamento econômico da propriedade herdada. Por isso, também se encontra uma individualidade atrofiada entre a população branca pobre do sul da América” (HORKHEIMER, 2015a, p. 143-144).

O que se percebe, de uma forma ou de outra, é a defesa de que para a individualidade existir ou resistir são necessários basicamente sacrifícios voluntários, independência econômica ou cultural. Horkheimer, portanto, pauta *as condições materiais* para o vislumbre da *individualidade*, que seria medida em relação à capacidade ou incapacidade de autenticidade, mas, sobretudo, em relação às condições de essa capacidade ou incapacidade poder se dar, frente a fatores sociais. Será em vista disso que o autor mostrará em que medida o poder industrial estaria em vias de liquidar o indivíduo por meio de fatores como a instabilidade econômica instaurada por “instituições impessoais” - de “forças econômicas cegas ou demasiadamente conscientes”. É que, como materialista honesto, o filósofo não alienará o debate sobre a individualidade em relação a fatores como a insegurança completa das economias pessoais, os perigos de inflação, a redução ou a perda completa do poder de compra, ameaças que “espreitam a cada esquina”. Ao contrário do que ocorria na época do liberalismo, afirma ele, na era dos grandes negócios - portanto, poderíamos acrescentar, na era do neoliberalismo - nem o rentista nem o mendigo têm suas individualidades asseguradas, estariam

desaparecendo. “O empresário tornou-se um funcionário; o erudito, um profissional especialista [...]. Todos estão sob o açoitamento de uma agência superior” (HORKHEIMER, 2015a, p. 174)<sup>10</sup>.

Mas o que confere sentido mais direto ao tema da individualidade como “preservação” ou “resistência” frente aos superpoderes da indústria cultural será indicado em termos de imposição de padrões, no espírito da mencionada e conhecida instrumentalização da razão e atomização social: os “incentivos à autopreservação, fabricados a máquina, na verdade aceleram a dissolução da individualidade. [...] A retórica do individualismo, ao impor padrões de imitação coletiva, repudia o próprio princípio por ela defendido de boca para fora [...]. O indivíduo já não tem uma história pessoal. Embora tudo mude, nada se movimenta” (HORKHEIMER, 2015a, p. 175). E, em suma, todos os instrumentos da cultura de massa representariam um reforço das *pressões sociais sobre a individualidade*, “impedindo qualquer possibilidade de que o indivíduo de alguma forma se preserve diante de toda a maquinaria atomizante da sociedade moderna” (HORKHEIMER, 2015a, p. 174).

É fundamentalmente por essa via que vêm à tona um dos mais perigosos resultados ou riscos da ausência ou da negação de individualidades, a ocupar o lugar antes ocupado pela manutenção das condições para a preservação das individualidades genuínas: o nascimento de *indivíduos falsificados*, os super-homens ou ídolos das massas, como Hitler, que nada têm de genuíno, não passando de “criaturas de sua própria publicidade, ampliações de suas próprias fotografias, funções de processos sociais” (HORKHEIMER, 2015a, p. 176). Se, por um lado, esses falsos indivíduos hipnotizam por suas atitudes grotescas e não pelo o que pensam, dizem ou fazem, por outro, indivíduos eclipsados como massa despojada de espontaneidade pelo processo industrial ou processo similar veem neles um estilo de comportamento.

## V

Devido ao fator desse risco, torna-se possível indicar o referido segundo ponto e, por fim, tratar em específico sobre em que termos os dois pensadores assumem a denúncia de ídolos como tarefa filosófica.

Schopenhauer não conceituou e condenou apenas a ausência de individualidade, a coincidência do individual com o comum da espécie pelo não-destaque. A indistinção pessoal em relação à multidão da comunidade, da sociedade e das massas receberá condenação tão ou

mais ríspida. O assunto passa necessariamente por suas concepções sobre a demasiada sociabilidade de alguém como sinônimo de inautenticidade e pela sua definição de filisteísmo. Os *Aforismos para a sabedoria de vida*, curiosamente o livro por meio do qual Horkheimer ingressou na Filosofia, apresentam fartas defesas de que a vida social em demasia rouba o eu, esvazia-o, sufoca-o. Ali o filisteu é alguém sem necessidades espirituais, incapaz de deleites e necessidades contemplativas próprias, para o que apenas “a moda ou a autoridade” o compelem. O filisteu representaria o exemplo oposto de alguém que alcança o caráter adquirido. Ao contrário deste, que “comercializa” ou faz “trocas” com o mundo, aquele se entrega tão completamente a tal mundo que se dilui nele, tornando-se indistinto. Mas filisteísmo é também, por isso mesmo, indicativo de “pessoas que estão contínua e seriamente ocupadas com uma realidade que não é realidade” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 46). Considerar em que termos Schopenhauer “denunciou os ídolos” exige a consideração de que ele reprovou toda e qualquer esfera ou condição que, de alguma forma, impeça ou roube a expressão das individualidades. Daí suas denúncias de idolatrias se mostrarem, de certo modo, polissêmicas: dirigem-se tanto a ícones religiosos, quanto a figuras concretas específicas, mas também a ídolos em sentido abstrato, como o nacionalismo ou orgulho nacional.

Por isso os termos “ídolo” e “idolatria” da seguinte formulação dos *Parerga* podem ser lidos em sentido bastante genérico, abrangente: “Que se faça um *ídolo* de madeira, pedra, metal ou o componha com conceitos abstratos dá no mesmo: permanece *idolatria*, porquanto se tem diante de si um ser pessoal ao qual se sacrifica, se invoca e se agradece. Também não é no fundo muito diferente se alguém oferece suas ovelhas ou seus pendores (*Neigungen*)” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 256, grifos do autor; e SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 408, *Adversaria*). Se entendermos “madeira”, “pedra” e “metal” como termos figurados, então a abrangência e a variedade de ídolos que Schopenhauer tem em vista se apresentam ainda mais vastas. E se *Neigungen* designa pendores, mas também inclinações, tendências, propensões, fica fácil notar que os sacrifícios e esforços exigidos para o vislumbre da individualidade, como aqueles requeridos para o alcance do caráter adquirido, são encaminhados para outra finalidade, justamente oposta ao conhecimento e ao cultivo de si. Os pendores, as tendências e as inclinações individuais, ao invés de serem objeto de autoconhecimento para destaque em relação à massa uniforme, são endereçados, entregues como oferendas a ídolos.

Um destaque especial é dado pelo filósofo ao tema do orgulho e, em particular, ao orgulho nacional como o mais barato de todos. Mas a ideia de nação que está em questão é quase um pretexto para indicar contrastes entre nacionalidade e individualidade. Se o caráter

nacional fala de multidão, o orgulho a ele dedicado acusa em quem o dedica a ausência de qualidades pessoais, das quais, por isso mesmo, não poderia se orgulhar. A maior indicação de que alguém não possuiria méritos ou algo individual de que possa se orgulhar seria o fato de esse alguém dedicar espaço significativo da vida à admiração ou mesmo à veneração de qualidades nacionais compartilhadas com milhões de pessoas (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. 72-73).

Mas o próprio intérprete Horkheimer é quem melhor mostra isso, com citações de trechos dos *Parerga* e de alguns fragmentos póstumos em seu *A atualidade de Schopenhauer*, enquanto indica em que termos o “pessimista vidente” tinha razão:

Schopenhauer [...] teve medo da história. A transformação política violenta, que nos tempos modernos procura se consumir com o auxílio de um entusiasmo nacionalista, era-lhe algo repulsivo. Posto que não vivenciou o absolutismo doentio em sua fase aguda, com tortura e perseguição de hereges, fogueiras e outros tipos de execução qualificada, ele não estava interessado em uma modificação do sistema. Ele preferia conversar<sup>11</sup> “com indivíduos sagazes, com tiranos”, como lemos no *West-Östlicher Divan*, a se colocar a caminho da ditadura da comunidade do povo com demagogos e massas fanatizadas. Ele desprezava os “sujeitos da igreja de São Paulo”, como ele chamava aos patriotas [...] e seu desprezo, até o fim da vida, não se extinguiu. [...] Incomodava-o o fanatismo pela unidade, assim como a violência que nele se manifestava. [...] Schopenhauer reconheceu aos alemães o mérito de não terem, em geral, como o fizeram os ingleses de então, subscrito ao orgulho nacional – o que eles, no entanto, compensaram depois com afinco –, que estaria disposto a admitir uma crítica à “beatice estúpida e degradante” de sua nação apenas uma vez a cada cinquenta casos (*Aforismos*, cap. IV, p. 72)<sup>12</sup>; e ele tinha pavor ao ver aquele orgulho se encontrar na Alemanha com a demagogia, aquele “joguete de vigaristas astuciosos” (*Sobre a ética* [P II], § 126, p. 94)<sup>13</sup>. Há séculos os pensadores já haviam denunciado como resultado da dominação a *sugestão das massas* e o oposto idêntico a ela, a *incapacidade de reação* de massas seduzidas, a selvageria dos desfavorecidos. [...] Quem, no tempo de Schopenhauer, ou até mesmo na virada do século, tivesse ousado prever a história até o presente momento, teria sido certamente tachado de pessimista acrítico. Schopenhauer foi um pessimista vidente (*hellsichtiger Pessimist*) (HORKHEIMER, 2018, p. 193-195).

É deste modo e com estes elementos que Horkheimer indica em que termos Schopenhauer denunciou ídolos de forma implacável. Na sequência do texto, lemos: “A doutrina de Schopenhauer tem significado no presente já pelo fato de *denunciar os ídolos de maneira implacável* [...]. Ela é sóbria sem ser filosoficamente resignada” (HORKHEIMER, 2018, p. 205, grifos meus). Ao precisar uma tal sobriedade e indicar que nela estaria o motivo para considerarmos Schopenhauer como “o mestre de nosso tempo” (HORKHEIMER, 2018, p. 205), o pensador da “filosofia social” certamente não está ignorando que seu objeto de análise

é um pensamento que tece loas ao quietismo e à soteriologia da negação da vontade. O que pretende notar é o aparato temporal da moralidade entre seres desamparados, que têm no desamparo propiciado pela retirada do fundo dourado do mundo que a metafísica clássica lhe inculca o maior motivo para a solidariedade, que também é devida à falta de esperança. Em outros termos: é da consciência de que nenhuma aflição, tormento ou terror serão compensados em uma eternidade ou além qualquer, e da incapacidade de suportá-los e tolerá-los, que advém o ímpeto de amenizá-los ou de superá-los neste mundo. Daí a pertinência de elaborações como a de que “ficar ao lado daquilo que é temporal, contra aquilo que é impiedosamente eterno, é o que significa moral no sentido schopenhaueriano” (HORKHEIMER, 2018, p. 205). Ou a de que “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” (HORKHEIMER, 2018, p. 205). Mas solidariedade e resistência ante a injustiças, aqui, pressupõem denunciar a estrutura social de dominação e massificação, em especial quando esta abriga a idolatria e oblitera as individualidades, e, então, gera o horror em busca de algo cujo motor a filosofia schopenhaueriana sabia qual era: a luta e a competição por interesse material, pela existência, por bem-estar e por poder. É por essas sendas que aquele “pessimismo vidente” detectado por Horkheimer em Schopenhauer torna-se, sob o prisma da leitura do primeiro, um pessimismo *engagé*, nos moldes com que este é formulado por Ludger Lütkehaus (2006, p. 237).

Ao notar como Schopenhauer fez, o intérprete prossegue com a tarefa da denúncia, ocupando-se justamente com as desconfianças que seu influenciador havia demonstrado e que acabaram por se efetivar no século XX. O que o pai do pessimismo havia temido como nascente entusiasmo nacionalista e fanatismo pela unidade dos Estados Nacionais, não só aconteceu como teria dado ensejo às maiores experiências de terror da humanidade, com eventos a provarem que os argumentos retóricos do “pior dos mundos possíveis” são factíveis – a ponto de o Conde de Ungolino, em sua “torre da fome” (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 418), tornar-se caso diminuto ante às inenarráveis catástrofes humanitárias ocorridas, em seu ápice, entre as paredes dos galpões dos campos de concentração e extermínio. E será com isso que Horkheimer se ocupará em vista de suas denúncias, assim como é nesse sentido que o texto sobre a atualidade de Schopenhauer conecta-se ao capítulo citado de *Eclipse da razão*. Vejamos.

No artigo de 1960 [1961], Horkheimer nomeará alguns dos personagens que em muito contribuíram para a efetivação da mencionada “premonição” de Schopenhauer: Camillo Benso, ou Conte di Cavour, e Otto von Bismarck, líderes das unificações bélicas dos mais jovens

Estados nacionais da Europa, ao lado de fatores como o mentiroso equilíbrio dos dois blocos, Tríplice Aliança e Entente Cordiale, mas, sobretudo, da mais perniciosa figura daí nascida: a dos ídolos (cf. HORKHEIMER, 2018, p. 193). Fora devido a estes últimos, surgidos num contexto e sob condições históricas específicas, que os cem anos transcorridos após a morte de Schopenhauer comprovariam em que medida ele percebeu a história em seu íntimo. O antigo tipo de “solidariedade europeia” e o “trato cortês”, constatados entre as nações em meados do século XIX, cederam espaço para uma concorrência desleal e imprudente entre os povos. Com o desenvolvimento da técnica e a corrida armamentista, o resultado inevitável foi o período das grandes guerras mundiais e, incitado por elas, a gana de todos os povos do mundo por poder próprio. Se isso havia sido diagnosticado por Schopenhauer, o diagnóstico nos mostra um elemento ou fator em específico: naquele caso histórico pontual, mas também em todas as vezes que algo de semelhante ocorre, podemos afirmar que “todo ser finito - e a humanidade é finita - que se apresenta como o final, como o mais elevado, como único, se torna *ídolo*, que tem apetite por sacrifícios sangrentos e, além disso, a capacidade demoníaca de *trocar de identidade*, de assumir outro sentido; o novo ídolo é o NÓS nacional. E ele não é o único” (HORKHEIMER, 2018, p. 204, *itálicos meus*).

Vale considerar ainda que as denúncias de Schopenhauer, quando replicadas e atualizadas por Horkheimer, não se limitam a considerar os casos históricos do fascismo e do nazismo. Na versão do artigo publicada nas Obras Completas, a capacidade demoníaca de trocar de identidade é denunciada a partir da União Soviética. Independente da orientação ideológica, em geral, toda vez que vem à tona algum conteúdo ou entusiasmo nacionalista fanático, resulta diminuído o conteúdo humanista: “Neste século, foi o próprio socialismo que ofereceu o maior espetáculo da perversão da confissão de fé na humanidade em um intransigente culto ao Estado. Os revolucionários das Internacionais foram vítimas dos líderes nacionalistas” (HORKHEIMER, 2018, p. 204). E, em direta oposição às teses marxianas, se Lenin e seus camaradas pretenderam tomar o poder em busca de uma sociedade livre e justa, eles, na realidade, “prepararam o terreno para uma burocracia totalitária, sob o domínio da qual não há mais liberdade do que houve uma vez no império dos Czares” (HORKHEIMER, 2018, p. 204).

Horkheimer, portanto, foi quem, com estes termos, constatou como aquela premonição de Schopenhauer se concretizou em diferentes casos, mesmo que certamente não seja o autor que mais analisa os requintes dessa concretização<sup>14</sup>.



## VI

Notemos, nos casos e exemplos acima indicados, as similaridades de Horkheimer com a argumentação de Schopenhauer: as crianças no parque de diversão, que na metáfora sobre a ausência de caráter adquirido de *O mundo* estendem a mão a tudo o que aparece, em Horkheimer são seres que ainda não possuem consciência de um “eu” e, portanto, ainda não ostentam individualidade. A própria ideia de sacrifício de satisfações imediatas, característica da razão objetiva como esfera da determinação de fins últimos e não apenas da regulação entre meios e fins para a autoconservação (razão subjetiva) - e, com isso, garantia da própria individualidade -, poderia ser assumida como próxima daquela necessidade indicada por Schopenhauer de se refrear aspirações contrárias ao que se tem de mais próprio. Muito embora com pretensões diferentes, a tese schopenhaueriana do esforço constante para se saber quem se é, o sacrifício exigido pelo caráter adquirido, seria equivalente às ações sacrificiais requeridas em Horkheimer para a razão não se reduzir a instrumento.

Se as críticas de Schopenhauer à ausência de individualidade são deliberadamente desvinculadas de patamares históricos e sociais positivos, é preciso considerar que o filósofo está reivindicando algo associado de um modo peculiar à sociabilidade: o caráter adquirido como autoconhecimento acentuado e indicador de individualidade em meio à multidão, é particularmente dependente de um “comércio” ou “troca” do indivíduo com o mundo. E se sobre este elemento da sociabilidade requerida não encontramos outra coisa em Schopenhauer senão reprovações e indicações de riscos, o “Horkheimer herético” será a nossa autoridade a insistir em um Schopenhauer delator da idolatria e de nacionalismos fanáticos.

Esse tipo de constatação horkheimeriana vincula-se diretamente à preocupação sobre a obliteração das individualidades pela sociedade administrada. Um correspondente social da crítica de viés metafísico de Schopenhauer se faz notar quando, por exemplo, o intérprete “frankfurtiano” fala da seguinte condicional: “quando *as vias* para uma vida [...] [de sacrifício voluntário de satisfações imediatas, pressuposto da individualidade], estão bloqueadas, existem poucos incentivos para negar a si mesmo prazeres momentâneos”, o que faz notar que “a individualidade entre as massas é bem menos integrada e duradoura do que entre a chamada elite” (HORKHEIMER, 2015a, p. 144). Denunciar a uniformidade dos “humanos comuns” que a natureza replica aos milhares, como fez Schopenhauer, ignorando os variados elementos materiais ou mesmo “históricos” desses mesmos humanos; e definir a individualidade como algo a depender *apenas* de um destaque voluntário em relação a uma natureza dada, tudo isso

significaria assumir também a independência das individualidades em relação às “vias” que lhe dão condições para tal destaque. Apesar de teses schopenhauerianas como a do caráter adquirido pressuporem ou ao menos acenarem para a valorização de algum tipo de tais “condições” ou “vias”, o materialismo horkheimeriano, por valorizá-las como determinantes e cruciais, não evitaria um profundo desacordo com Schopenhauer, em especial se tais “vias” ou elementos materiais forem localizados na esfera política. Mas esse desacordo já é, de antemão, considerado por Horkheimer. Ele leva em conta suas dissidências com filósofo da vontade na esfera política, o que, nesse ponto, torna procedentes análises como a de Caldeira Ramos (2018, p. 51), de que seria mais razoável tomar o filósofo da vontade como ideólogo de conversadores e reacionários do que de progressistas ou de adeptos de abordagens críticas. É que não poderíamos ignorar o aposto de Horkheimer no já citado comentário do Prefácio de 1968 de *Teoria Crítica*, em que considera Marx e Schopenhauer como suas duas principais fontes: “À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia; a relação com a doutrina de Hegel e de Marx, o desejo de compreender e de mudar a realidade social não suprimiram, apesar do contraste político, minha experiência com a sua filosofia” (HORKHEIMER, 2015b, p. 4, grifos meus, trad. ligeiramente modificada). O contraste político existe e é textualmente admitido, mas teria sido incapaz de solapar a influência no âmbito de discussões sobre concepções de cunho eminentemente ético-sociais.

Ao considerarmos esses elementos ao lado da análise pontual do nosso tema, torna-se inteiramente cabível concluirmos com a afirmação de que as críticas de Horkheimer às ameaças modernas de obliterações das individualidades pelos mecanismos da indústria cultural seriam um bom complemento da denúncia schopenhaueriana à uniformidade dos “produtos de fábrica” da natureza. O pensador da Teoria Crítica teria traduzido em que termos a *linha* do caminho de cada indivíduo, da metáfora schopenhaueriana de *O mundo*, transforma-se em *superfície* por imposição da sociedade administrada. De certa forma, é como se cada surgimento de ídolo e de suas influências sobre as massas, representasse, direta ou indiretamente, um caminho obstaculizado ou mesmo interdito em direção à conquista do caráter adquirido, que não deixa de ser um tipo de emancipação tolhido.

De uma forma ou de outra, tratam-se de dois denunciadores da indigência de seres humanos inautênticos, diluídos em massas homogêneas, e de ídolos, principalmente enquanto indivíduos falsificados. Schopenhauer porque toma o conceito de individualidade como um destaque em relação à natureza e à espécie, mas também porque prolonga esta defesa em forma de denúncia polissêmica, aplicável para toda e qualquer forma de ameaça pelo não-destaque

decorrente do surgimento de algum tipo de ídolo, pelo qual se sacrifica ou sob o qual se fica impossibilitado de alcançar consciência do que se é e se tem de mais próprio. Horkheimer, notadamente porque a teria assumido como algo que só é “preservado” *com resistência* ante a espectros variados da razão subjetiva. Ambos porque - explícita ou implicitamente - preocupam-se com os perigos da ausência ou da negação de individualidades, principalmente quando pensadas frente a sempre renovadas formas de massificação. Se a denúncia de ídolos é um dos fios que une os dois pensadores, com o que suas tônicas se complementam, ela é também uma senha capaz de nos legar acesso aos meandros críticos ou potencialmente críticos do pessimismo metafísico. Este que, por isso mesmo, revela-se também extemporâneo, para não dizermos - com Horkheimer ou para além dele - “atual”. Pois quem negaria ser um valor e uma tarefa filosóficos sempre renováveis a audácia e a coragem de denunciar ídolos?

## Notas

<sup>1</sup> Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) - Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Editor da *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. E-mail: [debonavilmar@gmail.com](mailto:debonavilmar@gmail.com)

Uma versão deste texto foi apresentada e debatida como atividade do GT Schopenhauer durante o XVIII Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em outubro de 2018, em Vitória - ES.

<sup>2</sup> É preciso registrar, de um modo particular, a dupla perseguição de que sofreram e sofrem as pensadoras. No geral, ao longo da história, aquelas que, como Hipátia, tiveram a vida abreviada por denunciarem formas de dominação e idolatrias, padeceram também - ao contrário da maioria dos homens de destino semelhante - de uma segunda morte, a do esquecimento e do silenciamento (este que, então, prossegue *post mortem*) pelas culturas e tempos afeitos a discriminações por gênero. De outra forma, não representa qualquer afastamento exagerado do objeto deste artigo a consideração de que, em nossos dias, pensadoras, em especial as feministas, são perseguidas de modo recorrente, o que inclui ameaças de morte, virtuais ou presenciais.

<sup>3</sup> Sobre os conceitos schopenhauerianos de caráter inteligível e de caráter empírico, ver, em especial, o § 28 e o início do § 55 de *O mundo*.

<sup>4</sup> Para uma análise de relações de aspectos da indústria cultural com Schopenhauer, ver STAUDT (2012, pp. 204 a 209, em especial), que indica uma variedade de elementos em comum entre as duas filosofias, tratados sob pressupostos diferentes.

<sup>5</sup> Vale ter presente que *Eclipse da razão*, composto por cinco conferências que Horkheimer proferiu nos Estados Unidos em 1944, foi publicado originalmente em inglês (*Eclipse of reason*) em 1947 e somente em 1967 foi revisado e republicado em língua alemã, sob o título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Sobre a crítica da razão instrumental)*.

<sup>6</sup> Para a noção de “Schopenhauer-Schule”, ver CIRACÌ; FAZIO; KOSSLER, 2009. Uma pormenorizada apresentação e um desenvolvimento deste conceito historiográfico, assim como uma ampla compilação de textos dos seguidores de Schopenhauer, que inclui Horkheimer e que são classificados em várias categorias, dos “evangelistas” aos “heréticos”, podem ser encontrados na extensa obra *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti* (a cura del Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola dell’Università del Salento, 2009), mas também nos capítulos de livro de Domenico M. Fazio: *La “scuola” di Schopenhauer. Per la storia di un concetto* (In: CIRACÌ; FAZIO; PEDROCCHI, 2007, pp. 35-76) e, publicado no Brasil, *A escola de Schopenhauer* (In: CARVALHO; COSTA; MOTA, 2014, pp. 11-36).

<sup>7</sup> Ver CORBANEZI (2017, p. 111-132), que tece um significativo mapeamento dessa dupla influência em Horkheimer, mostra e examina como as marcas do pessimismo schopenhaueriano e do anseio por emancipação social do materialismo marxiano aparecem de “maneira extremamente nuançada” no pensador.

<sup>8</sup> No Brasil, Maurício Garcia Chiarello, em *Das lágrimas das coisas*, Flamarion Caldeira Ramos, em artigos como *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, e Maria Lúcia Cacciola, no artigo *O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer*. Na Alemanha, Alfred Schmidt, em textos como *Schopenhauer und der Materialismus*; e Ludger Lütkehaus, em importantes ensaios como *Einleitung II: Pessimismus und Praxis: Umriss einer kritischen Philosophie des Elends e Ist der Pessimismus ein Quietismus?* Em específico sobre a leitura de Alfred Schmidt, ver as considerações de Matthias Kossler em *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*, traduzido para o português na Revista *Voluntas* (2014, pp. 92-104).

<sup>9</sup> Para uma análise do conceito razão em Horkheimer, em especial sobre as diferentes dimensões da noção verificadas entre os escritos *O fim da razão* e *Eclipse da razão*, ver PETRY, 2013.

<sup>10</sup> Outra exemplificação do autor é: “A posse privada do ouro era o símbolo do domínio burguês. O ouro fazia do burguês de alguma forma o sucessor da aristocracia. Com ele, podia-se garantir segurança para si mesmo e estar razoavelmente seguro de que, mesmo após a sua morte, seus dependentes não seriam completamente devorados pelo sistema econômico. Sua posição mais ou menos independente, baseada em seu direito de trocar bens e dinheiro por ouro [...] expressava-se no seu interesse em cultivar sua própria personalidade – não, como hoje, a

fim de ter uma melhor carreira ou por qualquer razão profissional, mas pelo bem de sua própria existência individual. O esforço tinha sentido porque a base material da individualidade não era completamente instável. [...] As diversas leis proibindo a posse privada de ouro simbolizam o veredito contra o indivíduo econômico independente” (idem, p. 173-174).

<sup>11</sup> Sobre a palavra “conversar”, empregada na versão das Obras Completas de Horkheimer em substituição a “conservar” da versão original do texto publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch*, ver nota explicativa de Lucas Lazarini Valente (nota 8) de sua tradução do texto para o português (Cf. HORKHEIMER, 2018, p. 194).

<sup>12</sup> Horkheimer fez uso da edição Grisebach (Leipzig) das Obras Completas de Schopenhauer, mencionando os números do Tomo, dos parágrafos e das páginas.

<sup>13</sup> Referente ao § 126 do capítulo IX dos *Parerga, Sobre doutrina do direito e política*, contexto em que trata da positividade das injustiças e da violência e da negatividade do direito, mas também de príncipes e comandantes de Exércitos que, ao assumirem o poder, passam a considerar o povo como mero meio, rebanho a lhes fornecer lã, leite e carne.

<sup>14</sup> Seria preciso recorrer, por exemplo, a Hannah Arendt que, notadamente em *Origens do totalitarismo*, expôs os tentáculos da questão, embora tenha citado Schopenhauer apenas em seus últimos textos, como *A vida do espírito*. No tópico intitulado *Domínio total* daquela primeira obra, por exemplo, encontramos os elementos de análise da autora judaico-alemã para a consideração da individualidade. Arendt pauta a instituição do domínio totalitário estatal que culminou nos campos de extermínio como processo de implantação - antes inaudita - da superfluidez, que tornou supérfluos os indivíduos, reduzindo-os a cães de Pavlov ou espécimes humanos encerrados às reações mais elementares, “cidadãos” modelos do Estado totalitário. Escreve a cientista política: o poder *total* só pode ser atingido “num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana. Portanto, o caráter pode ser uma ameaça [...]; mas a individualidade, ou qualquer outra coisa que distinga um homem do outro, é intolerável” (ARENDDT, 2012, p. 605). Mas para o alcance desta condição de mortos-vivos, que significa o mesmo que o alcance do domínio total, Arendt dirá que ao menos três passos são essenciais: o primeiro é o da morte da pessoa jurídica do homem, atingido pela exclusão de certas categorias de pessoas da proteção da lei. E a constatação mais funesta se dá: os campos de concentração nazistas ou stalinistas também foram criados fora do sistema penal normal (Cf. idem, p. 594); o segundo passo é o da morte da pessoa moral do homem, o que se consegue tornando impossível o surgimento da condição de mártir e corrompendo-se toda e qualquer solidariedade humana (Cf. idem, p. 599); e o terceiro passo é justamente o da morte da diferença individual, da identidade única de cada indivíduo (Cf. idem, p. 601).

## Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 49-61, jul.-dez. 2017.
- CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI RICERCA SU ARTHUR SCHOPENHAUER E LA SUA SCUOLA DELL'UNIVERSITÀ DEL SALENTO (a cura del). *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. Lecce: Pensa Multimedia, 2009. (Schopenhaueriana, 2).
- CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico M.; KOSSLER, Matthias (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- CORBANEZI, Eder. Horkheimer entre Marx e Schopenhauer: do materialismo pessimista ao pessimismo materialista. *Tans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 111-132, out.-dez., 2017.
- CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: UNICAMP, São Paulo: FAPESP, 2001.
- FAZIO, Domenico M. La “scuola” di Schopenhauer: per la storia di un concetto. In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico M.; PEDROCCHI, Francesca (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, pp. 35-76. (Schopenhaueriana, 1).
- FAZIO, Domenico M. A escola de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy de; COSTA, Gustavo; MOTA, Tiago (Orgs.). *Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Vol. II. Fortaleza: EdUECE, 2014, pp. 11-36.
- HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*. *Studies in Philosophy and Social Science*, v. 9. New York, 1941, pp. 366 -388.
- HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Editado por Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1985a.
- HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie gestern und heute*. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Editado por Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1985b.
- HORKHEIMER, Max. *Vernunft und Selbsterhaltung*. In: HORKHEIMER, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*. *Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1992.
- HORKHEIMER, Max. *Prefácio para a reedição*. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. 6ª reimpressão. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015a.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

HORKHEIMER, Max. Teoria crítica: uma documentação. Tradução de Hilde Cohn. 6ª reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2015c.

HORKHEIMER, Max. A atualidade de Schopenhauer. Tradução de Lucas Lazarini Valente. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, pp. 190-208.

KOßLER, Matthias. A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt. Trad. Maria Lúcia Cacciola. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 92-104, jul.-dez. 2014.

LUKÁCS, György. Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Bd. I. 4ª Auflage. Berlin: Aufbau Verlag, 1988.

LÜTKEHAUS, Ludger. Einleitung II: Pessimismus und Praxis: Umriss einer kritischen Philosophie des Elends. In: *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus. Frankfurt am Main: Sydikat, 1985, pp. 23-39.

LÜTKEHAUS, Ludger. Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob. In: HÜHN, Lore (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006, pp. 225-238.

MATOS, Olgária Chain Féres. Introdução. In: M. Horkheimer. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015.

NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos ídolos. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

RAMOS, Flamarion Caldeira. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 12, p. 99-113, jul./dez. 2008.

RAMOS, Flamarion Caldeira. Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 35-53, jul.-dez. 2018.

SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: "Schopenhauer im Kontext III" - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética* [Capítulos 8 a 15 de *Parerga e Paralipomena*, Tomo II]. Organização e tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHMIDT, Alfred. *Drei Studien über Materialismus*. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem. München: Carl Hanser Verlag, 1977.

STAUDT, Leo Afonso. *Da metafísica do belo à arte como mercadoria: Schopenhauer e a indústria cultural*. *Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 199-210, jul. 2012.