

Tradução

Pessimismo hoje, de Max Horkheimer¹

Pessimism Today, by Max Horkheimer

Vilmar Debona¹ 

¹ Universidade Federal de Santa Catarina , Florianópolis, SC, Brasil

Agradeço ao senhor Presidente por suas palavras. Exporei o que me ocorre no momento acerca da ideia de “pessimismo hoje”.

Antes de tudo, uma breve indicação sobre precedentes históricos. Os antigos já haviam conhecido o pessimismo. No século III a.C. viveu Hegésias, um pensador que considerou o mundo de tal forma que o suicídio lhe parecia uma resposta adequada; não poucos de seus adeptos teriam encarado as consequências desta tese. Por isso, enquanto viveu e também depois, foi constantemente atacado ou ignorado. Se o pessimismo se expressou de uma forma tão radical inclusive na escola epicureia, da qual Hegésias era próximo, algo semelhante ocorreu na corrente estoica, bem como na história do pensamento em geral, até Schopenhauer e os nossos dias. Para além da metafísica, a filosofia pessimista estava estreitamente conectada com a ciência e a

¹ A presente tradução é feita a partir do original alemão publicado em 1985, no volume 7 dos *Gesammelte Schriften* de Max Horkheimer (Org. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, Editora Fischer). O artigo foi publicado pela primeira vez em 1971, no número 52 do *Schopenhauer-Jahrbuch* (pp. 1-7), como versão ligeiramente modificada, com acréscimos, do texto de uma conferência com o mesmo título proferida por Horkheimer em 11 de novembro de 1969, na sede da Sociedade Schopenhauer, em Frankfurt a.M., como parte das chamadas *Frankfurter Vorträgen* de 1969/1970. O então presidente da Schopenhauer-Gesellschaft, Arthur Hübscher, no editorial que apresenta o referido número do *Jahrbuch*, refere-se à contribuição do pensador da Teoria Crítica como uma conferência que “situou um tema fundamental da filosofia de Schopenhauer no presente sombrio e ameaçador” (Hübscher, A. Vorwort des Herausgebers, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 1971, p. III) (N.T.).

religião. O contraste entre o pensamento secular e o religioso se desenvolveu, na Europa, em especial a partir do Renascimento. Antes – e em amplos setores sociais também depois, até o século XIX, e inclusive até o XX –, para muitas pessoas o indivíduo que não acreditava em Deus ou nos deuses e negava a sua existência não era tanto um ateu, mas simplesmente um limitado que não estava bem da cabeça. Como se pode afirmar com seriedade, pensava a maioria, que a Terra existe sem que tenha sido criada, sem que seja governada por um ser onipotente? O contraste entre pesquisa científica e teologia tornou-se claro e aberto apenas depois que, como consequência das descobertas de Galileu e de outros fundadores da nova imagem do mundo, a Terra apareceu como uma mera centelha no universo, que gira em torno do sol, o qual, por sua vez, não é mais que uma ínfima e pequena bola entre infinitas outras. Contudo, uma vez que tanto a pesquisa quanto a teologia, ainda nos tempos de Schopenhauer e conforme o seu próprio ponto de vista, eram necessárias para a conservação da sociedade, precisava-se tentar uni-las. Este esforço constitui uma das razões mais importantes para a relevância social da grande filosofia moderna.

A dificuldade da união era avassaladora. A ciência é feita de conhecimentos e hipóteses, ou seja, proposições que ou já foram confirmadas por fatos ou ainda precisam ser verificadas com exatidão. O restante é considerado algo desprovido de verdade. A pesquisa científica esforça-se para encontrar formas que possibilitem determinar os dados corretos, na adequada posição espaço-temporal, incluídos aí os arquivos confiáveis (*zuverlässiger Archive*). Frente a tal mentalidade positivista, como se salvariam a religião, a história da criação e o reino divino? A Reforma Protestante pensou em resolver a questão com o conceito de fé. Ao lado da exatidão e da falsidade dos fatos existiria um outro tipo de exatidão que não é verificável, a palavra divina, a Bíblia traduzida pelos reformadores. Assim se originou a validade dos dois campos independentes entre si e que até mesmo se contradizem: a fé e o saber – e isso foi determinante para grande parte da humanidade europeia. A religião se torna um compartimento do espírito, a ciência um outro. Ambos foram aceitos não apenas na teoria, mas também na práxis. Em

determinados dias, em determinadas ocasiões, comporta-se de acordo com a religião; de resto, de uma forma que corresponda a uma finalidade realista.

Um dos principais motivos da filosofia moderna consiste na tentativa de harmonizar os conceitos fundamentais da religião com a ciência, em especial o conceito de Deus. Quem lê as obras a partir de Descartes sem preconceitos, e com interesse voltado mais ao pessoal do que para a história do pensamento, precisa constatar como a genialidade de filósofos importantes, que se revela de forma inequívoca no âmbito da teoria do conhecimento, transforma-se em uma modesta capacidade combinatória quando se trata de demonstrar a existência de Deus. Como é notável, para encontrar a verdade indubitável o próprio Descartes propôs duvidar de tudo, em vista de descobrir aquilo de que não se pode duvidar. Dessa forma, encontrou as *cogitationes*, os fatos da consciência, dados inegáveis dos quais se pode colocar em discussão a origem e o significado, mas não a certeza. A tarefa de colocar ordem a esses fatos, de reelaborar os dados da sensibilidade dispendo-os na estrutura espaço-temporal complexa, compete às funções intelectuais do sujeito, à capacidade de compreensão, um instrumento da autoconservação humana (*menschliche Selbsterhaltung*). Com essa concepção, próxima da ciência, iniciou-se a grande filosofia idealista moderna. Porém, o conceito de Deus não se apoia sobre uma reelaboração exata de percepções, mas sobre pensamentos que continuam a existir devido à tradição, de emoções conscientes e inconscientes – independentes das instituições religiosas. A demonstração cartesiana da existência de um ser perfeito é, a meu ver, estreitamente ligada à Escolástica, e não vai além dessa. Segundo Descartes, a ideia humana do onipotente compreende também a sua existência real. O eterno deve necessariamente existir, uma vez que o sujeito terreno não poderia produzir sozinho, com suas próprias forças, a ideia que lhe é infinitamente superior, e ainda assim está presente na sua consciência, clara e distinta. O fato que os humanos possam conceber o seu pensamento é uma prova da sua existência: “[...] e apenas pelo fato de que tal ideia está em mim, ou então de que sou ou existo, eu que

posso essa ideia, eu concluo tão evidentemente a existência de Deus”². Em contraste com a perspicácia que caracteriza toda a obra cartesiana, esse argumento revela a impotência da filosofia moderna quando se trata de conceitos teológicos. Leibniz, por exemplo, retém que entre as ideias da nossa razão, sejam ideias indubitáveis sejam princípios lógicos, existe também a ideia de Deus, junto àquela da verdade.

Um outro exemplo da tentativa de salvar a confortável ideia da existência de um ser perfeitamente bom é representado pela filosofia de Kant. Que essa esteja entre as obras mais importantes do pensamento humano é um fato que não pode ser negado. E, no entanto, a sua demonstração da existência de um criador não é muito superior àquela escolástica por ele refutada. Kant explica que em cada ser humano habita o imperativo categórico, ou seja, o mandato de agir de modo a poder querer que a máxima da própria ação possa valer como princípio de uma legislação universal. É preciso poder desejar que todos se comportem como ele mesmo se comporta, uma vez que cada um precisa considerar todos os outros não apenas como meio, mas como fim do próprio agir. Já é audaciosa a afirmação de que tal imperativo – ou seja, em última análise, o respeito por cada indivíduo – é insito em cada sujeito humano, mas ainda mais audaciosa é a consequência que Kant deriva dela: o mandato inato pressupõe a liberdade de obedecê-lo, e somente Deus pode dar essa liberdade ao sujeito. A existência do ser supremo é demonstrada por Kant com o argumento de que ela se segue, em última instância, dos mandatos inatos da razão. Somente o criador pode tê-los dado. Ora, essa prova não me parece mais convincente do que aquela de Descartes. Parece que na maioria dos grandes pensadores a perspicácia decresce quando passam a justificar a certeza de um além positivo, quando pretendem demonstrar a validade de certas ideias otimistas.

A história da filosofia mostra como seu objetivo, a conciliação entre ciência e religião, não pode ser alcançado no plano da teoria. Com isso, desaparece algo que estava seriamente ameaçado desde o Renascimento: o sentido da vida fundado no

² Descartes, R. *Meditações metafísicas*, p. 83-84.

transcendente, objeto de desejo daqueles que reconheceram e vivenciaram os horrores desse mundo durante milênios. A dissolução do sentido teológico – associada ao progresso da ciência, que é ao mesmo tempo necessária e ameaçadora para a vida – afeta, tanto necessária quanto inusitadamente, a supremacia não teológica do bem (*Gut*) sobre o mal (*Böse*), o amor verdadeiro, a lealdade aos vivos e aos mortos, a felicidade e a tristeza. Por que esses seriam melhores que seus opostos, se não fosse pela conveniência, que às vezes recomenda o bem (*Gut*), às vezes o mal (*Schlecht*)? Segundo Freud, uma vida humana saudável consiste na capacidade de trabalhar e de gozar. Se a história continuar sem grandes catástrofes, os objetivos de cada um serão mais inteligentes, mas também, ao mesmo tempo, não menos realistas do que os do animal. A devoção a tendências não puramente pragmáticas se torna um brinquedo.

Depois que as tentativas filosóficas falharam, instâncias teológicas esforçam-se para atenuar o contraste com a ciência, fazendo concessões em sua própria teoria e prática. A vitória do positivismo é tacitamente reconhecida. A liberalização da religião, a meu juízo, é uma admissão do fracasso da conciliação teórica. O sentido da vida se torna alucinação (*Halluzination*). Schopenhauer traçou a consequência: certa é a percepção da maldade (*Schlechtigkeit*) da própria vida, que não pode ser separada do sofrimento de outras criaturas; certa é a unidade com aqueles que sofrem, com os humanos e os animais; certo é afastar-se do amor-próprio (*Eigenliebe*), do ímpeto de bem-estar individual como objetivo final; e desejável é a dissolução, após a morte, no universal, no impessoal, no nada. Pessimismo é a negação da vontade de vida. Enquanto os séculos passados foram caracterizados por torturas e assassinatos indescritíveis em nome da religião do amor ao próximo, assim como hoje o terrorismo é praticado em nome da justiça comunista, em nossos dias a existência pacífica de alguns se deve ao horror do que aconteceu e ainda está acontecendo. Schopenhauer atribuiu corretamente um valor de profunda verdade à doutrina do pecado original. Essa é confirmada todos os dias pelo comportamento em muitas esferas da vida. Basta pensar na política e na diplomacia que são sintomáticas de muitas esferas da sociedade avançada. Ministros de

países ocidentais apertam as mãos de seus colegas de sistemas fascistas de esquerda e direita, mesmo sabendo que são assassinos em massa. É importante cumprimentá-los com um sorriso diante da multidão, enquanto qualquer um que conheça a história contemporânea permanecerá sério. Ao mesmo tempo, os sorridentes estão certos porque é do interesse de seus países e da distensão. Tais cenas, no entanto, são um exemplo que mostra como o coletivo e o individual são inseparáveis do pecado original: uma vida agradável pressupõe a atrocidade (*Untat*) passada e presente.

Quando o pensamento em um ser todo-bondoso, em uma ordem superior no além, em algo Outro (*an ein Anderes*) para além deste mundo da mentalidade científica pragmática e em expansão, finalmente precisa ceder, resta, como última verdade metafísica, aquele pessimismo professado por Schopenhauer. Seu pessimismo não é radical: ideias religiosas, cristãs e budistas são imanentes à sua obra. Já tratei sobre a sua proximidade com o cristianismo. Budista é a crença de que, ao final, tudo que vive retorna à unidade da qual provém. A individualidade é transitória, mas aponta para algo além, absoluto, eterno. A vontade, segundo Schopenhauer, é má apenas quando se manifesta como um indivíduo contra os outros; não é má quando o indivíduo, ao invés de se afirmar, realiza sua verdadeira identidade com outros seres, sentindo o sofrimento deles como seu próprio. Segundo o sentido da doutrina de Buda, a vontade de vida egoísta e narcisista do indivíduo desaparece, retorna ao todo, que Schopenhauer compreende como a vontade em si, como a “coisa em si”.

Essa expectativa metafísica, que no final das contas não é mais pessimista, mas aparentada à religião, deve ser sustentada pela reflexão filosófica. Também para Kant a multiplicidade não é algo absoluto, mas resultado de formas subjetivas da intuição. Tanto na religião judaico-cristã como para pensadores desse campo, a unidade é superior à multiplicidade; o absoluto, o incondicionado, é singular. Por que, se poderia perguntar, Deus, o Uno, vale mais do que os deuses na visão de mundo antiga? Mesmo o retorno ao todo, ao universal ou ao nada, fundamenta-se na primazia do conceito de unidade sobre a multiplicidade. Seria possível supor sociologicamente que tal hierarquia

seja consequência de formas anteriores de dominação? De todo modo, sua validade na religião e na filosofia não parece logicamente mais certa do que o contrário. Teses sobre uma realidade diferente da aparência, do mundo real, concernem a um campo no qual o pensamento não pode divagar, inclusive segundo Kant, que em sua obra violou o preceito anunciado por ele mesmo. Esses problemas reforçam o pessimismo. A doutrina do além, do céu, do paraíso, não pode mais se conciliar, hoje, com o pensamento exato. A ideia da autoridade divina aparece tão antiquada quanto todas as expectativas não pragmático-positivistas. Até o amor, o anseio erótico (*erotische Sehnsucht*), está superado pelo progresso técnico, pois o prazer sexual se torna mais facilmente realizável pela pílula do que o apetite pela alimentação refinada. A arte e a poesia, que outrora expressavam amor, aflição e esperança – como em *Romeu e Julieta*, *Fausto* e *Gretchen* – tornaram-se peças de museu. Mesmo a pesquisa científica das funções fisiológicas e psicológicas deixou de transmitir uma imagem do ser humano. O conhecimento científico dissolve-se em saberes especializados refinados, sem ser compensado por uma síntese abrangente. É verdade que o médico médio, há cerca de cinquenta anos, não conhecia os órgãos individuais com tanta precisão como os especialistas de hoje; no entanto, ele podia dedicar muito mais tempo ao paciente, muitas vezes conhecia sua vida desde a juventude, seu pai, sua família – enfim, conhecia o próprio paciente. Hoje, equipes de especialistas precisam se reunir para que, além de emitir juízos especializados sobre os sintomas, consigam formular uma terapia considerando o estado geral do paciente. Muitos jovens percebem que, na medicina, como em outras disciplinas, apesar do conhecimento exato dos menores detalhes, há algo que não vai bem. O pensamento racional, que deveria compensar o avanço intelectual da especialização nas ciências, fica, como demonstram a situação das universidades e das escolas, para trás do desenvolvimento. Até mesmo a filosofia, que antes buscava construir uma imagem do mundo por meio da síntese dos resultados das ciências, em essência, desistiu. Esse processo é necessário. O indivíduo não consegue mais ser realmente educado para a compreensão do todo, por mais modesta que seja essa

compreensão. De qualquer forma, ele perde toda competência além do seu campo de trabalho estritamente delimitado. Torna-se, cada vez mais, uma engrenagem na gigantesca máquina social, um servidor de sua função, determinada pela qualidade – boa ou má – da vida social. A autonomia do sujeito, que ao menos na injusta sociedade de classes ainda pertencia a alguns da classe superior, agora pertence em grande parte ao passado, à história.

Desde Schopenhauer, o pessimismo encontrou ainda mais justificações, acompanhando os últimos desenvolvimentos sociais. O destino do indivíduo, que tanto na vida como na morte foi um tema importantíssimo da filosofia, e ainda mais da teologia, não perde seu significado apenas no além, mas também na simples realidade. Quanto mais racional e justa for a sociedade, tanto mais cada um se torna substituível, tanto menos diferenciada é sua individualidade. A lógica interna da história aponta não apenas para a abolição das diferenças de classe, mas também para a eliminação das diferenças entre os indivíduos, determinados pelo coletivo. 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 mundo. Já Empédocles, diz nosso filósofo, “reconheceu plenamente a miséria de nossa existência,

e o mundo é para ele, do mesmo modo que para verdadeiros cristãos, um vale de lágrimas. Já o compara, como mais tarde Platão, com uma caverna escura na qual fomos encarcerados. Vê na nossa existência terrena um estado de banimento e miséria [...]”³. O antigo pessimismo, poderíamos continuar, não se sustentou apenas pelo sangrento período medieval e pelo terror do presente, mas também pela compreensão do desenvolvimento social. Mesmo que as revoluções, assim como o progresso técnico, garantam novos ordenamentos com maior igualdade material, a cultura não difundiu de modo proporcional aos ex-oprimidos aquela capacidade de ser feliz que outrora pertenceu a seus senhores. A concepção de Marx, segundo a qual a sociedade justa e, com ela, o desenvolvimento de todas as boas forças humanas se realizariam necessariamente, é, apesar de sua perspicácia, uma utopia – ainda mais ousada do que as clássicas.

Em Schopenhauer, tanto quanto posso perceber, o pessimismo não é tão incondicionado quanto teria de ser se se considerasse a situação atual. Ele ensinou que o retorno à vontade universal daqueles que se libertam do egoísmo (*Eigenliebe*) representa uma espécie de redenção. Assim, ele se conecta ao cristianismo, como também por outras partes de sua obra. Schopenhauer conhece uma forma de consolação. Hoje podemos dizer que os motivos de conforto se tornam cada vez mais frágeis. 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

³ Schopenhauer, A. *Fragmentos para a história da filosofia*, p. 25.

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, buscase, apesar de tudo, melhorar o mundo tanto quanto possível. Seu próprio juízo sobre o bem e o mal não seria considerado uma verdade absoluta pelos que atuam nessa solidariedade. Esses estariam sempre conscientes da relatividade de seus próprios julgamentos, desde que não se restrinjam à constatação dos fatos.

Com esse discurso improvisado, tentei mostrar como o pessimismo é compatível com a situação atual, bem como sugerir em que medida ele poderia ser produtivo. Essas reflexões somente são possíveis graças ao pensamento de Schopenhauer, e também a Hegel, a quem ele considerava seu adversário, assim como a toda a grande filosofia com seus tão vãos esforços. O pessimismo une experiências histórico-filosóficas com o legado da grande teologia. Sua difusão poderia produzir mais benefícios do que a educação cada vez mais exclusivamente profissional que vem se afirmando por toda parte.

REFERÊNCIAS

De Horkheimer

Descartes, R. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hrsg. von Budienau. Leipzig: Felix Meiner, 1915.

Schopenhauer, A. Fragmente zur Geschichte der Philosophie. In: A. Schopenhauer. *Sämtliche Werke*. Ed. Grisebach, Bd. IV. Leipzig, S/D.

Do tradutor

Descartes, R. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Debona, V. Productive Pessimism: Towards a (Re)definition of Critical Pessimism. *Veritas*, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. 1-17, jan.-dez. 2025. Disponível em <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2025.1.46921>

Horkheimer, M. Pessimismus heute. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt am Main, p. 1-7, 1971.

Horkheimer, M. *Pessimismus heute*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Hrsg. von Alfred Schmidt u. Gunzelin S. Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 1985, p. 224-232.

Horkheimer, M. Notizen 1949-1969. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. 2. Auf. Hrsg. von Alfred Schmidt u. Gunzelin S. Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 2008.

Horkheimer, M. Sul pessimismo oggi. In: M. Horkheimer. *Studi di filosofia della società*. A cura e con un saggio introduttivo di Alessandro Belan. Milano-Udine: Mimesis, p. 193-202, 2011.

Horkheimer, M. Archiv der Goethe-Universität Frankfurt a.M. (UBA Ffm, Na 1, 762): *Vorträge u.a. zu Schopenhauer, Sigmund Freud, über Vorurteile und Antisemitismus*. Acesso em julho de 2024.

Hübscher, A. Vorwort des Herausgebers. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt am Main, p. III-IV, 1971.

Schopenhauer, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CONTRIBUIÇÕES DE AUTORIA

1 – Vilmar Debona

Pós-Doutorado em Filosofia pela USP

<https://orcid.org/0009-0003-8427-1341> • debonavilmar@gmail.com

Contribuição: Escrita - Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Horkheimer, M. Pessimismo hoje. Tradução de Vilmar Debona. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 16, n. 2, e92576, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378692576>. Acesso em: dia, mês abreviado, ano.