

Artigos

Filosofia política do pessimismo moderno: Estado e propriedade em Schopenhauer

Political philosophy of modern pessimism: State and property in Schopenhauer

Rafael José Lemos¹ 

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

RESUMO

Pelo menos desde o século XIX, a relação entre o pessimismo e a política tem suscitado o debate entre diversos filósofos, cujas leituras têm apontado para compreensões bastante opostas. Por um lado, há a leitura tradicional, que aproxima Schopenhauer, o fundador do pessimismo moderno, de uma concepção política conservadora, como é o caso das críticas feitas por Lukács. Por outro lado, há uma apropriação crítica, por parte de uma assim chamada “esquerda schopenhaueriana”, de aspectos desse pessimismo, como fazem Mainländer, Lütkehaus, Horkheimer e a escola de Teoria Crítica. Neste artigo, buscamos analisar algumas categorias de pensamento político, social e econômico de Schopenhauer e as distintas leituras de sua filosofia.

Palavras-chave: Pessimismo; Estado; Propriedade; Conservadorismo; Esquerda Schopenhaueriana

ABSTRACT

At least since the 19th century, the relationship between pessimism and politics has sparked debate among several philosophers, whose readings have pointed to quite opposite understandings. On the one hand, there is the traditional reading, which brings Schopenhauer, the founder of modern pessimism, closer to a conservative political conception, as is the case with the criticisms made by Lukács. On the other hand, there is a critical appropriation, on the part of a so-called “schopenhauerian left”, of aspects of this pessimism, as Mainländer, Lütkehaus, Horkheimer and the School of Critical Theory. In this article, we seek to analyze some categories of Schopenhauer's political, social and economic thought and the different readings of his philosophy.

Keywords: Pessimism; State; Property; Conservatism; Schopenhauerian Left

1 INTRODUÇÃO

O pessimismo vulgar, entendido como essa expectativa individual sobre um futuro particular, difere daquele pessimismo que se constituiu enquanto escola filosófica e cuja fundação é atribuída a Schopenhauer. O pessimismo foi um elemento central do debate em toda a Schopenhauer-Schule [escola de Schopenhauer], de modo que podemos dizer que pessimismo e Schopenhauer tornaram-se, em alguma medida, quase sinônimos.

O que particularmente nos interessa nessa questão acerca do pessimismo, nesse momento, é seu conteúdo social e político, ou seja, os desdobramentos práticos da concepção pessimista do mundo a partir da compreensão de Schopenhauer.

Desde o século XX a relação entre o pessimismo e a política tem suscitado o debate entre diversos intelectuais, cujas leituras tem apontado para compreensões bastante opostas. Por um lado, a filosofia pessimista é interpretada como a expressão da desilusão das burguesias europeias com a sociedade que ela própria acabara de fundar a partir da Revolução francesa. Tal é a compreensão do filósofo marxista húngaro György Lukács em sua obra *A destruição da razão* (1954), que vê no pessimismo filosófico uma etapa do desenvolvimento do irracionalismo burguês que servirá de estofa para regimes nazifascistas. Desse modo, tal leitura atribui ao pessimismo um caráter politicamente conservador e reacionário.

Por outro lado, há uma leitura que busca extrair do pessimismo elementos para uma crítica social, ou melhor, uma “filosofia crítica da miséria”. Essa leitura, considerada herege, inicia-se com Philipp Mainländer, ainda no século XIX, em sua obra *Filosofia da redenção* (1886), onde o autor acaba se afastando em alguma medida da filosofia schopenhaueriana e propondo uma “síntese entre Ferdinand Lassalle e Siddhārtha Gautama Śākyamunis, ou seja, movimento operário social-democrata e ética compassiva budista” (Ramos, 2018, p. 49). Essa compreensão acerca do pessimismo será retomada posteriormente com Horkheimer e a escola

de Teoria Crítica. Alfred Schmidt, em seu texto *Schopenhauer e o materialismo* (1977), “não apenas associou Schopenhauer com o materialismo clássico francês da Ilustração, mas especialmente com o materialismo marcado por Marx e Engels.” (Cacciola, 2014) A partir desse entendimento sobre o pessimismo, Lütkehaus desenvolve a ideia de uma “esquerda schopenhaueriana” em contraposição ao entendimento de que o pensamento de Schopenhauer é essencialmente conservador, reacionário e “de direita”.

Nesse sentido, a filosofia de Schopenhauer e o pessimismo encontram-se no centro de uma disputa com relação a seus desdobramentos políticos e práticos, tal como também ocorreu com outros filósofos, como Hegel e o “hegelianismo de esquerda” ou Proudhon e os “proudhonianos de direita”. Sem a pretensão de esgotar a discussão, neste breve trabalho buscamos contribuir com o debate acerca da relação entre o pessimismo e a política, perpassando algumas categorias da filosofia de Schopenhauer e buscando compreender as potencialidades das disputas travadas sobre seu pensamento para o campo que genericamente se denomina “esquerda”.

2 O PESSIMISMO FILOSÓFICO MODERNO

Antes de tudo, faz-se necessário compreender o que queremos dizer quando falamos em pessimismo, dado que esse termo carrega uma multiplicidade de significados. Mesmo no campo filosófico não se tem uma definição clara e exata. Schopenhauer, apesar de ser considerado o “pai do pessimismo”, poucas vezes utiliza o termo e tampouco se define como pessimista. É no interior da “escola de Schopenhauer” que o pessimismo ganha destaque e começa a ser desenvolvido filosoficamente.

Ramos (2018) destaca pelo menos três elementos principais da filosofia de Schopenhauer a partir dos quais podemos extrair uma certa definição de pessimismo. O primeiro consiste numa definição negativa, tomando o pessimismo apenas como uma contraposição ao otimismo, particularmente representado pela

filosofia leibniziana do “melhor dos mundos possíveis”. Em um segundo sentido, podemos compreender o pessimismo schopenhaueriano como uma descrição da vida baseada na percepção de que a vida, tanto em geral quanto humana, é essencialmente sofrimento. Por fim, o pessimismo pode ser entendido como uma percepção “verdadeira” do mundo, enquanto o otimismo apresenta-se como uma ilusão, uma visão ingênua da realidade. Todas essas compreensões, no entanto, se relacionam e se implicam mutuamente.

Em princípio, o pessimismo é uma denominação relativamente arbitrária que surge, em grande medida, para denotar contraste com o otimismo, tanto de Leibniz como de Kant, Rousseau, Hegel e outros filósofos modernos. Para Schopenhauer, o otimismo ou é um “discurso sem pensamento” ou um modo de pensamento perverso que parece fazer troça do vale de lágrimas no qual vive a humanidade, “um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade” (W I, p. 419). A visão otimista não possui qualquer justificativa ou razão de ser, ela é um absurdo comprovado, segundo Schopenhauer, empiricamente. Ainda que o mundo fosse “menos ruim”, a simples existência do mal já seria suficiente para condenar a existência como um todo.

Pois, que milhares de pessoas tivessem vivido em felicidade e delícias, jamais suprimiria a angústia e tortura mortal de um único indivíduo: e muito menos o meu bem-estar presente anula os meus sofrimentos anteriores. Se, portanto, os padecimentos fossem cem vezes menores do que são hoje sobre o mundo, ainda assim a mera existência deles seria suficiente para fundamentar uma verdade que encontra variadas expressões, embora todas um tanto quanto indiretas, a saber, que não temos em nada que nos alegrar sobre a existência do mundo, mas antes nos entristecer; — que a sua inexistência seria preferível à sua existência; — que ele é algo que, no fundo, não deveria ser; e assim por diante. (W II, p. 687-8)

Ao fim e ao cabo, podemos entender que para Schopenhauer não faz diferença a quantidade do sofrimento, assim como não importa o bem-estar atingido após sofrimentos passados, a não existência do mundo é sempre

preferível. Assim, diante de uma mera negação do otimismo, o pessimismo começa a esboçar suas características positivas e seus axiomas.

Plümacher (2023) compreende que com Schopenhauer se inicia uma nova forma de pessimismo na filosofia ocidental, que a autora denomina de pessimismo filosófico moderno. Diferente daquela compreensão vulgar que coloca o *eu* e as expectativas individuais como centro, o pessimismo filosófico moderno se caracteriza principalmente por dois elementos: a) no juízo axiológico de que a soma do desprazer supera a soma do prazer e que, por consequência, b) o não-ser do mundo seria melhor que seu ser. Ou seja, da constatação da prevalência do sofrimento sobre o prazer, segue-se a condenação do ser em geral como raiz e causa última do mal. Assim, “para Schopenhauer ‘pessimismo não é outra coisa senão que «o mundo é algo que racionalmente seria melhor que não fosse, porque causa ao sujeito sensível mais dor do que prazer»” (Plümacher, 2023, p. 5, *tradução nossa*). Sendo toda a vida subsumida ao sofrimento, as alegrias e os prazeres são compreendidos como breves momentos de “interrupção” do sofrimento constitutivo da vida, essa que se apresenta como “um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio” (W I, p. 402).

Apesar de Schopenhauer não se dizer pessimista é inegável que, nas comparações que estabelece entre as religiões, há uma classificação da visão pessimista em relação a otimista, onde a visão pessimista é apresentada como sendo uma compreensão mais adequada, elaborada ou mais consistente do mundo.

As caracterizações “pessimistas” ou “otimistas” teriam mais a ver com uma expressão não plenamente conceitual da verdade, como são os sistemas metafísicos, e sim com visões de mundo menos elaboradas conceitualmente, como são as religiões entendidas como “metafísica para o povo”, nas quais a verdade, quando há, é expressa de maneira alegórica e não em sentido próprio como na metafísica. As religiões mais elogiadas por Schopenhauer são exatamente aquelas que estão de acordo com sua filosofia, e nesse contexto o autor aponta a superioridade delas em relação a outras exatamente pelo seu caráter pessimista. (Ramos, 2018, p. 40)

Schopenhauer escreve, em *Parerga e Paralipomena* tomo II, que a questão da religião não consiste em compreendê-las como monoteístas, politeístas, ateias, etc., mas se são otimistas ou pessimistas. “A diferença fundamental entre as religiões reside em serem otimistas ou pessimistas, e de forma alguma se mantêm o monoteísmo, o politeísmo, a Trimurti, a Trindade, o panteísmo ou o ateísmo (como o budismo)” (P II, p.400). Com base nisso, o autor irá hierarquizar as religiões entre aquelas pessimistas, que mais se aproximam de uma compreensão “verdadeira” do mundo, e as religiões mais próximas do otimismo, que possuem uma visão ingênua e equivocada do mundo.

3 PESSIMISMO E POLÍTICA: O ESTADO COMO MAL NECESSÁRIO

A concepção política de Schopenhauer carrega fortes traços de sua visão pessimista e crítica do mundo, da natureza humana e da sociedade. Para ele, o sofrimento humano decorre, em grande medida, da natureza essencialmente egoísta do ser humano, resultando em uma busca incessante dos indivíduos pelo domínio de uns sobre os outros.

O filósofo alemão reproduz, nessa questão, a posição compartilhada por toda a filosofia política contratualista acerca dos fundamentos do Estado. Ainda que Schopenhauer não nutra nenhum “otimismo” em relação a ação do Estado político e ateste a incapacidade deste de propiciar a felicidade e a justiça, a instituição política se apresenta para ele como um mal necessário cuja função é equilibrar os egoísmos dos indivíduos.

Em minha obra principal (v. 2, cap. 47) expliquei que o Estado é em essência uma mera instituição protetora contra as agressões externas ao conjunto, e internas dos indivíduos entre si. Disso se segue que **a necessidade do Estado se baseia, em última instância, na reconhecida injustiça do gênero humano**; sem esta nenhum Estado seria cogitado, pois ninguém teria que temer a violação de seus direitos. (P II, p. 259, *tradução e grifo nosso*)

Vemos, pois, que a necessidade da existência do Estado se funda na reconhecida injustiça com a qual o ser humano age entre si, injustiça que, por sua vez, tem origem no natural egoísmo humano, na tendência intrínseca dos indivíduos de buscar tão somente seus próprios interesses. No entanto, “graças à razão, os homens descobrem um meio de diminuir as dores inseparáveis da vida humana das quais o egoísmo é a causa” (Ramos, 2018, p. 42). Tal meio é precisamente o estabelecimento de um contrato social que equacione a afirmação da vontade dos indivíduos sem que elas se destruam mutuamente.

O Estado, nesse sentido, é uma expressão do egoísmo humano que, aperfeiçoado pela razão, abandona o ponto de vista unilateral egoísta para assumir um ponto de vista não unilateral. Até aqui, o pensamento político de Schopenhauer não se diferencia muito de toda a filosofia política contratualista da época, que por sua vez não se diferencia das narrativas teológicas (pecado original), que podem ser resumidas sob o axioma: *o ser humano é mal e necessita ser governado*.

Se faz pertinente recuperar aqui a crítica que o anarquista russo Mikhail Bakunin faz, ao debater com os filósofos do contratualismo, acerca da necessidade e função do Estado na teoria contratual.

O Estado não possui somente a missão de garantir a segurança de seus membros contra todos os ataques vindos do exterior, deve ainda interiormente defendê-los, uns dos outros, e *cada um de si mesmo*. Isto porque todo Estado — e esta é sua marca característica e fundamental —, assim como toda teologia, supõe o homem essencialmente perverso e medíocre. Neste que examinamos agora, o bem, como já vimos, só começa com a conclusão do contrato social e não é outra coisa, por consequência, senão o produto deste contrato, seu próprio conteúdo. Não é o produto da liberdade. Ao contrário, enquanto os homens permanecem isolados em sua individualidade absoluta, gozando de toda a sua liberdade natural à qual eles não reconhecem outros limites a não ser os de fato, não de direito, só seguem uma única lei, a de seu egoísmo; ofendem-se, maltratam-se e roubam-se mutuamente, degolam-se e entredevoram-se, cada um na medida de sua inteligência, de sua esperteza e de sua força material, como o fazem hoje os Estados, de acordo com o que já observamos. Assim, pois, a liberdade humana não produz o *bem*, mas o *mal*, o homem é mau por sua própria natureza. Como se tornou mau? Cabe à teologia explicá-lo. O fato é que o Estado,

ao nascer, já o acha mau e se encarrega de torná-lo bom, isto é, de transformar o homem natural em cidadão. (Bakunin, 2014, p. 122)

Em linhas gerais, essa mesma compreensão pode ser aplicada ao pensamento político schopenhaueriano. Porém, o pessimismo de Schopenhauer não o permite nutrir expectativas sobre a moralização do ser humano pelo Estado, diferente de Kant. Schopenhauer considera um “erro bastante esquisito” que Kant tenha visto o Estado como “uma instituição para o fomento da moralidade” e originado pelo “esforço em promovê-la” (Schopenhauer, 2005, p. 441). Nesse sentido, enquanto Kant e os filósofos iluministas procuram no Estado um agente educador, moralizante, que torne o indivíduo em um cidadão que *por dever* prima pelo bem-estar comum, Schopenhauer entende as instituições políticas de forma utilitarista, como meros instrumentos para salvaguardar e garantir os interesses egoístas.

No Estado, portanto, reconhecemos o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da faculdade de razão, procura evitar as suas próprias consequências funestas que se voltam contra si, e, assim, cada um promove o bem-estar geral, porque dessa forma assegura o seu bem-estar particular.” (W I, p. 447)

Assim, um “Estado perfeito” surgiria apenas do sacrifício do egoísmo em favor do bem-estar coletivo, ou melhor, da compreensão racional de que os interesses particulares e coletivos são, afinal, idênticos. Mas essa identidade se dá precisamente na compreensão de que o egoísmo natural do ser humano é ruim para o próprio indivíduo. Para Schopenhauer o Estado não tem a função de moralizar o cidadão porque, como vimos, não se trata de uma preocupação com a coletividade, mas de um raciocínio individualista. Pode-se notar aqui aquela ideia ultra-individualista de que cada indivíduo agindo em interesse próprio gerará, de alguma forma, o bem-comum.

Porém, como o próprio Schopenhauer afirmou, o egoísmo é uma visão unilateral que, no Estado, deve ser superada. Como superá-la se a supressão do egoísmo, o sacrifício do bem-estar próprio é raramente observado no mundo? Bem,

enquanto os indivíduos não chegam ao reconhecimento das consequências funestas do egoísmo, até lá

algo pode ser alcançado na existência de UMA família cujo bem-estar é completamente inseparável do bem-estar do país, de maneira que, pelo menos nas grandes questões, nunca uma pode ser favorecida sem que o outro o seja. Aí residindo a força e a vantagem da monarquia hereditária. (W I, p. 440)

Ou seja, se é impossível ao humano renunciar ao interesse próprio em favor do interesse comum, então que se estabeleça uma identidade entre os interesses privados – do monarca – e os interesses comuns – da nação –, desse modo, tudo o que o monarca fizer em interesse próprio estará fazendo também em interesse da nação. Schopenhauer critica tanto a república, por tender à anarquia, quanto a monarquia absolutista, por tender ao despotismo, e a monarquia constitucional – o meio termo entre aquelas – por tender ao “império das facções”. Apesar disso, ele não deixa de manifestar sua preferência por um regime monárquico e constitucional, fundamentado por um entendimento semelhante ao de Kant, em *À paz perpétua* (1795), quando este considera que

quanto mais reduzido é o pessoal do poder estatal (o número de dirigentes), tanto maior é a representação dos mesmos, tanto mais a constituição política se harmoniza com a possibilidade do republicanismo e pode esperar que, por fim, a ele chegue mediante reformas graduais. (Kant, 2008, p. 14)

Isso significa que para Kant o republicanismo, classificado como uma forma de governo (*forma regiminis*), se conforma melhor sob uma forma da soberania (*forma imperii*) onde apenas um governa, portanto, uma monarquia. É por esse mesmo princípio que Schopenhauer afirma a superioridade da monarquia hereditária, onde o bem-estar de *uma* família identifica-se com o bem-estar geral. Ambos vislumbram no regime misto de uma monarquia constitucional o melhor ou o “menos ruim” dos regimes políticos, um meio-termo entre o despotismo monárquico e a “anarquia” republicana. “Schopenhauer vê que a forma ideal de governo é uma monarquia constitucional que governa com o consentimento dos

cidadãos e cujo objetivo é a proteção dos seus direitos e liberdades” (Magee, 1997, p. 205, *tradução nossa*).

4 PESSIMISMO E O DIREITO DE PROPRIEDADE

Há ainda outro aspecto que nos parece pertinente abordar a fim de esclarecer os desdobramentos políticos do pessimismo schopenhaueriano: o da economia política. Uma questão central de toda a filosofia burguesa, e que não deixa de ser também para Schopenhauer, é a questão da *propriedade*, defendida por ele no §62 do tomo primeiro d'*O mundo como vontade e como representação*. Esse parágrafo é iniciado a partir da metafísica da vontade, onde o autor explica como surge a *injustiça* da invasão da vontade de um sobre a de outrem.

No encadeamento de nosso modo de consideração encontramos como conteúdo da noção de INJUSTIÇA aquela índole da conduta de um indivíduo na qual este estende tão longe a afirmação da Vontade a aparecer em seu corpo que ela vai até a negação da Vontade que aparece num corpo alheio. (W I, p. 434)

A injustiça, assim entendida, origina-se pela negação que a afirmação da vontade de um indivíduo causa a outra vontade. Tal negação pode assumir formas diversas, desde um leve ferimento corporal, passando pelo homicídio e até o canibalismo, constituindo assim diferentes graus de injustiça. A propriedade, entendida por Schopenhauer como um domínio da afirmação da vontade do indivíduo, também não pode ser violada sem que se cometa uma injustiça, tal como se comete ao agredir outra pessoa. Na metafísica da vontade, a propriedade é um direito natural, anterior ao Estado, pois que se origina do domínio próprio da afirmação da vontade. Contrapondo-se a Kant mais uma vez, Schopenhauer diz que este

faz a afirmação fundamentalmente falsa de que, exterior ao Estado, não há direito algum de propriedade. Só que, em conformidade com a nossa dedução recém-feita, há sim propriedade no Estado de natureza, lastreada em direito perfeitamente natural, isto é, moral, o qual não

pode ser violado sem injustiça, podendo pois ser defendido sem injustiça. (W I, p. 444)

O reconhecimento desse direito, no entanto, não se fundamenta no direito do primeiro ocupante, pois “como deveria a mera declaração de minha vontade excluir aos outros do uso de uma coisa e até mesmo atribuir um DIREITO a ela?” (W I, p. 431), mas o direito de propriedade funda-se na aquisição pelo *trabalho*. Tal posição é expressa em ambos os tomos d’*O mundo*. No primeiro tomo Schopenhauer afirma que “não existe nenhum DIREITO LEGÍTIMO DE OCUPAÇÃO mas tão-somente uma legítima APROPRIAÇÃO ou AQUISIÇÃO da coisa pelo emprego originário das próprias forças sobre ela”, e ainda, que “o direito de propriedade moralmente fundamentado nos termos acima deduzido dá, de acordo com a sua natureza, ao possuidor um poder tão ilimitado sobre as suas coisas, como aquele poder que possui sobre o próprio corpo.” (W I, p. 431) E segue afirmando, no tomo II, que o “DIREITO DE PROPRIEDADE, este nasce, segundo a minha exposição, exclusivamente através do TRABALHO ELABORADOR das coisas.” (W II, p. 711)

Ora, não seria essa também a posição de toda a filosofia socialista que se constituiu sob a máxima *‘se os trabalhadores tudo produzem, a eles tudo pertence?’* Certamente não, e a diferença fica evidente quando, no segundo tomo d’*O mundo*, Schopenhauer cita o ex-presidente norte americano Quincy Adams que reproduzimos abaixo:

Alguns moralistas colocaram em dúvida o direito dos europeus de estabelecer-se nas terras ocupadas pelos povos americanos originários. Mas eles ponderaram suficientemente a questão? Em relação à maior parte do país, mesmo o direito de propriedade dos índios repousa num fundamento duvidoso. Decerto o direito natural lhes asseguraria seus campos cultivados, suas habitações, terra ampla o suficiente para a sua subsistência e tudo o que ademais o trabalho pessoal de cada um lhes houvera proporcionado. Mas que direito tem o caçador sobre a floresta que ele casualmente percorreu ao perseguir a sua presa? (Adams *apud* W II, p. 711-2)

Schopenhauer adere assim ao argumento daqueles que em seus dias “se viram impelidos a combater o comunismo com fundamentos”, evocando que “a

propriedade é o fruto do trabalho pessoal” e cujo direito “só pode ser fundado pelo trabalho empregado nas coisas, na medida em que apenas nessa qualidade encontra livre reconhecimento e faz-se valer moralmente” (W II, p. 712) Evidente, portanto, que em relação aos povos nativos das américas, o direito baseado na primeira ocupação não poderia valer, mas sim o da *apropriação* e *aquisição* pelo trabalho.

A filosofia política schopenhaueriana pode ser compreendida, portanto, como assevera Ramos (2015), nos termos de um individualismo possessivo segundo o modelo definido por Macpherson:

o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades. A sociedade consiste de relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas. (Macpherson *apud* Ramos, 2015, p. 75)

Nesse sentido, se pelo exercício da minha liberdade eu trabalho em algo, instituindo melhorias nisso, tenho direito a este algo, tornando-o minha propriedade. Essa propriedade é tão minha como meu próprio corpo, e meu direito sobre ela consiste num “poder ilimitado”, que nada mais é do que a velha definição do direito romano, *jus utendi et abutendi re sua quatenus juris ratio patitur* [direito de usar e abusar do que é seu, quanto o permite a razão do direito].

Ora, sendo a minha propriedade o domínio de afirmação da minha vontade, a invasão dela constitui uma injustiça, o que me reserva o direito, seguindo a compreensão de Schopenhauer, de defendê-la da mesma forma que defendo meu corpo de ataques externos. Com efeito, se uma outra vontade invade o domínio da afirmação de minha vontade atentando contra a minha propriedade, possuo contra ela um direito de coação e de emprego da mentira e da violência.

Em todos os casos em que tenho um direito de coação, um direito pleno em empregar violência contra outros, posso, segundo as circunstâncias, contrapor-me à violência do outro pela astúcia, sem cometer injustiça, tendo, por conseguinte, um real direito de mentira exatamente na mesma extensão em que tenho direito de coação. (W I, p. 435-6)

Vemos, pois, que da injustiça que concede o direito de coação, é concedido também um verdadeiro arsenal para empregar, de forma justa, contra aquele que cometeu a injustiça. Não é difícil notar, pelo que expomos até aqui, o caráter liberal da noção de propriedade empregada por Schopenhauer, o que beneficiaria muito mais uma leitura conservadora e reacionária de seu pessimismo do que a leitura que busca construir a esquerda schopenhaueriana.

5 DIREITA E ESQUERDA: O PESSIMISMO EM DISPUTA

Agora que vimos os aspectos e desdobramentos políticos e econômicos do pessimismo schopenhaueriano, podemos avançar para uma análise do debate crítico de seu pensamento. Nos referimos particularmente à crítica realizada por Lukács e ao resgate crítico do pessimismo conduzido pela escola de Teoria Crítica de Horkheimer. Embora ambos reivindicam, em alguma medida, o marxismo enquanto matriz teórico-filosófica, Horkheimer adotará uma posição frontalmente oposta à de Lukács em relação ao pensamento de Schopenhauer.

Lukács, em sua obra *A destruição da razão*, escrita nos fins da segunda guerra mundial, mas publicada apenas em 1954, irá situar o pessimismo como uma manifestação propriamente burguesa do irracionalismo do século XIX, característico da desilusão pós-Revolução burguesa na França do qual a culminância se faz sentir nas revoltas de massas na chamada Primavera do Povos em 1848. Para Lukács (2020), a filosofia pessimista, representada particularmente por Schopenhauer, expressava a necessidade das classes burgueses de pacificar os movimentos operários e revolucionários, introduzindo um quietismo caracterizado pela falta de qualquer sentido da vida em sociedade e, portanto, pela

recusa de toda ação política com vistas a melhoria da vida coletiva. As classes burguesas, antes revolucionárias e aliadas à plebe contra a nobreza e o clero, estando agora com mais medo da revolução operária do que com a reação clerical e nobiliária encarnada na Santa Aliança, preferiu aliar-se a essas últimas contra a classe trabalhadora, portanto, um governo monárquico constitucional, que é um governo misto composto pela união das altas classes (aristocracia/burguesia/patriciado) com o órgão do Poder/Autoridade (realeza)¹.

Assim Schopenhauer, enquanto um filósofo rentista – como ironiza Lukács – e interessado na conservação de suas propriedades e seu capital, representaria, com seu pessimismo, precisamente a necessidade das classes burguesas de apaziguamento dos ânimos revolucionários. A crítica lukacsiana afirma que o "pessimismo significa, antes de tudo, uma fundamentação filosófica à falta de sentido de toda ação política", função que cumpre toda "apologética indireta" do capitalismo. (Lukács, 2020, p. 182) A apologética indireta, como o nome sugere, não se caracteriza por uma defesa explícita da ordem capitalista, mas uma defesa camuflada, velada. Assim distingue o filósofo húngaro as formas de apologia:

enquanto que a apologética direta está empenhada em apagar as contradições do sistema capitalista, em refutá-las de maneira sofisticada, em fazê-las desaparecer, a apologética indireta irá partir justamente dessas contradições, reconhecendo sua existência factual, a impossibilidade de sua negação enquanto fato, mas dando-lhes uma interpretação que – apesar disso tudo – as torna vantajosas para a existência do capitalismo. Enquanto a apologética direta está empenhada em apresentar o capitalismo como a melhor das ordens, como o cume destacado e definitivo do desenvolvimento humano, a apologética indireta destaca, de modo grosseiro, os lados negativos e os horrores do capitalismo; mas não os declara como características do capitalismo, mas da vida humana, da existência em geral. Disso deriva, então, necessariamente, que uma luta contra esses horrores apareça de antemão não apenas como vã, mas como algo sem sentido, pois significaria a autossuperação da essência humana. (Lukács, 2020, p. 181-2)

¹ Sobre os regimes mistos e as alianças de classes, ver PROUDHON, 1863).

Na crítica ao pessimismo, diversos outros pontos de contato entre Schopenhauer e o pensamento burguês são expostos pelo autor, dentre os quais: centralidade do indivíduo, prevalência do egoísmo, a-historicismo e naturalização dos processos sociais, idealismo, defesa da forma burguesa de propriedade etc. Em resumo, para Lukács, "o espírito burguês de Schopenhauer expressa-se, portanto, precisamente no fato de que – desde que a propriedade privada esteja suficientemente protegida – é-lhe totalmente indiferente o caráter político do sistema de dominação." (Lukács, 2020, 188) Vemos, pois, que a crítica lukacsiana não deixa pedra sobre pedra, atacando todo o conjunto da filosofia pessimista de Schopenhauer.

Horkheimer, por outro lado, ao abordar a filosofia pessimista, não procura fazer apenas a sua crítica, mas vê a possibilidade de desenvolver um pessimismo crítico, o que não significa a ausência de críticas a Schopenhauer. Tanto Horkheimer quanto Mainländer representam uma leitura do pessimismo não hegemônica, uma "esquerda schopenhaueriana", conceito que buscou desenvolver Lütkehaus e que se vale de "argumentos pessimistas extraídos de Schopenhauer para desenvolver perspectivas críticas e emancipatórias que se afastam do conservadorismo de Schopenhauer." (Ramos, 2018, p. 49) Essa leitura tem crescido nos últimos anos, conformando, no Brasil, o que se tem chamado de "esquerda schopenhaueriana brasileira"².

O autor d'*O mundo* teve grande influência não apenas no pensamento de Horkheimer mas de toda a Teoria Crítica, considerado, ao lado de Marx, um dos filósofos centrais que influenciam no desenvolvimento da escola. (Corbanezi, 2017) O pessimismo é tematizado em pelo menos cinco obras de Horkheimer, *Schopenhauer e a sociedade* (1955); *A atualidade de Schopenhauer* (1961); *Religião e Filosofia* (1967); *Pessimismo hoje* (1971); *O pensamento de Schopenhauer em relação à Ciência e à Religião* (1972).

² Ver DURANTE, 2018.

Em grande medida, a reabilitação do pessimismo através de um viés crítico se dá pela tentativa de demonstrar que este não é um quietismo, ou que pelo menos, não desemboca necessariamente *apenas* em um quietismo, numa ausência de sentido de toda ação política como critica Lukács. Sob essa perspectiva escreve, por exemplo, Lütkehaus as obras cujo centro do debate é o pessimismo ser um quietismo (Lütkehaus, 1980; 2006; 2007). Como afirma Ramos:

A abordagem original de Lütkehaus consiste em demonstrar que o quietismo não é a única consequência lógica do pessimismo de Schopenhauer o que permitiria ao menos esboçar o que ele chama de “uma filosofia crítica da miséria” ou “uma filosofia prática do como se”. (Ramos, 2018, p. 51)

A abordagem de Horkheimer em relação ao pessimismo é um tanto diferente, pois ao invés de focar em demonstrar que tal filosofia não é um quietismo, ele procura aproximar o suposto materialismo de Schopenhauer com o materialismo de Marx e também do iluminismo francês.

Que é a matéria, que pode ser refinada e potenciada numa tal massa cerebral, cuja estimulação de algumas de suas partículas torna-se o sustentáculo condicionante da existência de um mundo objetivo? A vergonha perante tais questões impulsionou a hipótese da substância simples de uma alma imaterial, que simplesmente moraria no cérebro. Nós dizemos sem medo: também essa massa pastosa como qualquer parte vegetal ou animal, é uma formação orgânica semelhante a todas as outras massas pastosas que lhe são apresentadas e de natureza mais baixa que habitam na mais modesta morada das cabeças dos nossos irmãos irracionais [...]; todavia, aquela orgânica massa pastosa é o último produto da natureza, que já pressupõe todos os demais. **Porém, em si mesmo e exteriormente à representação, o cérebro também é, como tudo o mais, vontade.** (Schopenhauer *apud* Oliveira, p. 161, *grifo nosso*)

Ora, curiosa inversão, que começa por restituir os atributos da matéria em seus estágios de desenvolvimento orgânico para, ao fim, inverter tudo e afirmar, não que a vontade é um atributo da matéria organizada, particularmente na forma de massa cerebral, mas que o cérebro, assim como tudo o mais, é a vontade. Não é por acaso que Horkheimer, notadamente influenciado por Marx, não pode reabilitar um

pessimismo nos moldes de Schopenhauer. “Uma vez incorporado o materialismo deste [Marx], o pessimismo do fundador da teoria crítica não pode ser exatamente o mesmo que o do autor d’*O mundo como vontade e como representação*, isto é, metafísico, mas sim materialista-histórico.” (Corbanezi, 2017, p. 114)

Assim, o pessimismo schopenhaueriano se distancia do materialismo na medida em que aquele visa interpretar a natureza do ponto de vista da vontade, “pensar cada força na natureza como vontade” (Schopenhauer *apud* Lukács, 2020, p. 202). Apesar de encontrar um materialismo em Schopenhauer, não soa estranho a leitura que faz Horkheimer, de que há um “otimismo metafísico” nele que “surge na sua adoção do mito da transmigração das almas, onde é armado não apenas um destino transcendente diferente das almas dos indivíduos, mas a possibilidade real de uma saída redentora para alguns determinados dentre eles.” (Horkheimer *apud* Schmidt, 2021, p. 30) Em nossa compreensão, Schopenhauer não possui uma posição materialista, mas uma posição *ecletista*, isto é, de conciliação entre materialismo e idealismo, derivada do dualismo metafísico kantiano entre fenômeno e coisa em si que o pessimista alemão adota. Nesse sentido, ele afirma no segundo volume de *Parerga e Paralipomena* (1851):

Nenhuma visão do mundo que nasce de uma objetiva concepção intuitiva das coisas e se desenvolve de acordo com ela pode ser falsa; é, na pior das hipóteses, meramente parcial: tais são, por exemplo, o completo materialismo e o idealismo absoluto, entre outros. Eles são todos verdadeiros, mas são ao mesmo tempo, então sua verdade é meramente relativa. De fato, tal concepção é verdadeira apenas sob *um* ponto de vista, assim como uma imagem representa o entorno apenas desde *um* ponto de vista. (P II, p. 42)

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com tudo o que vimos até aqui, podemos enfim fazer alguns apontamentos, ainda que sem a pretensão de esgotar o debate. Sabemos que esse trabalho constitui apenas um esboço, uma pesquisa preliminar que se depara com diversos limites físicos e acadêmicos em sua produção.

Nosso estudo procurou investigar a disputa que tem se travado no âmbito da filosofia em relação ao pessimismo de forma geral e ao pensamento de Schopenhauer em particular. Como ocorreu com outros filósofos, a disputa acontece orientada a partir do espectro político que opõe direita-esquerda e que se desenrola em uma série de antinomias, conservadorismo-progressismo, reacionarismo-reformismo, fascismo-antifascismo/socialdemocracia etc. Nesse sentido, podemos encontrar tanto uma leitura reacionária do pessimismo, que ao nosso ver parece a mais condizente com as próprias posições políticas expressas por Schopenhauer ao longo de suas obras e cujas críticas tanto de Lukács quanto da escola de Teoria Crítica parecem acertadas, quanto uma leitura à esquerda, que realiza uma apropriação crítica do pessimismo schopenhaueriano compreendendo seu valor para uma “crítica da miséria”.

Após tudo que foi exposto, nos parece que o pensamento reacionário e conservador tem muito mais a extrair da filosofia pessimista de Schopenhauer do que o pensamento progressista de esquerda, e tendo que criticar uma quantidade muito menor de elementos do que esta. Evidentemente, não significa negar o valor filosófico de sua obra, mas reconhecer que talvez os autores socialistas do século dezenove tenham uma contribuição mais potente para o desenvolvimento de uma crítica da miséria e cujas eventuais discordâncias teóricas se apresentam de mais fácil correção do que as críticas que se fazem para realizar uma apropriação à esquerda do pessimismo schopenhaueriano. Entendemos ainda que uma grande questão resta em aberto: compreender as motivações que levam os setores da intelectualidade que se auto identificam progressista, democrático, socialdemocrata, de esquerda etc., a buscarem essas filosofias como referências ao invés da tradição socialista para realizar uma teoria crítica da miséria.

REFERÊNCIAS

BAKUNIN, Mikhail. **Federalismo, socialismo e antiteologismo**. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Intermezzo Editorial/Imaginário, 2014.

- CACCIOLA, Maria Lúcia. A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt, de Matthias Koßler. **Voluntas**, v. 5, n. 2, 2014, p. 92-104. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378633941>
- CORBANEZI, Eder. Horkheimer entre Marx e Schopenhauer: do materialismo pessimista ao pessimismo materialista. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 4, 2017, p. 111-132.
- DEBONA, Vilmar. A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- DURANTE, Felipe. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. **Voluntas**, v. 9, n. 1, 2018, p. 137-147. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378633548>
- FAZIO, Domenico. La doppia faccia del pessimismo. Cuadernos de pesimismo, n. 2, 2023, p. 109-123.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua**: um projecto filosófico. Tradução de Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008.
- LUKÁCS, György. **A destruição da razão**. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- LÜTKEHAUS, Ludger. Einleitung II: Pessimismus und Praxis. Umriss einer kritischen Philosophie des Elends. In: EBELING, Hans; LÜTKEHAUS, Ludger (orgs.). **Schopenhauer und Marx**: Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?. Königstein/Ts.: Hain, 1980, p. 23-39.
- LÜTKEHAUS, Ludger. Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-ob. In.: HÜHN, Lore. **Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus** (Fichte/Schelling). Würzburg, 2006, p. 225-238.
- LÜTKEHAUS, Ludger. "Esiste una sinistra schopenhaueriana? Overo: il pessimismo è un quietismo?" In: FAZIO, Domenico.; KOßLER, Mathias; LÜTKEHAUS, Ludger. (Orgs.). **Arthur Schopenhauer e la sua scuola**: Lecce: Pensa Multimedia, 2007.
- MAGEE, Bryan. **The philosophy of Schopenhauer**. New York: Clarendon Press: Oxford University Press, 1997, p.205.
- PLÜMACHER, Olga. **El pesimismo en el budismo y en otras religiones**. Seleção de textos, introdução, tradução e notas de H. W. Gámez, 2023.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution**. Paris: E. Dentu, libraire-éditeur, 1863.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 27, 2015, p. 72-83. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i27p72-83>
- RAMOS, Flamarion Caldeira. Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer. **Voluntas**, v. 9, n. 2, 2018, p. 35-53. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378636052>

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

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo II; tradução, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga y paralipómena II**. Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

KOSSLER, Matthias. **A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt**. *Voluntas*, v. 5, n. 2, 2014, p. 92-104.

Contribuição de autoria

1 – Rafael José de Lemos

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

<https://orcid.org/0009-0000-9241-1832>•rafaeljlemos@gmail.com

Contribuição: Escrita, Primeira Redação, Revisão e Edição.

Como citar este artigo

LEMOS, R. J. Filosofia política do pessimismo moderno: Estado e propriedade em Schopenhauer. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 14, n. 1, e84910, p. 1-20, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378684910>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.