



Schopenhauer, Horkheimer e o sofrimento social

Schopenhauer, Horkheimer and social suffering

VILMAR DEBONA ^a

Resumo

Há atualmente um debate interdisciplinar profícuo sobre a noção de sofrimento social (*social suffering*). Pensadores e pensadoras como Barrington Moore Jr., Emmanuel Renault e Rahel Jaeggi desenvolvem o assunto a partir de um pressuposto elementar: sofrimento social diferencia-se de sofrimento individual na medida em que as causas do primeiro não são naturais (desejos básicos insatisfeitos, doenças, catástrofes naturais), mas resultam do agir humano; e, mais ainda, não resultam tanto de relações interpessoais imediatas, mas de relações sociais mais amplas, como a guerra, a pobreza, a exploração etc. No artigo *Schopenhauer e a sociedade*, Horkheimer afirmou que “no intransigente nominalismo de Schopenhauer em relação à sociedade estriba a raiz de sua grandeza” (p. 47). Para o pai da Teoria Crítica, a acepção schopenhaueriana de que apenas os indivíduos e o curso de suas vidas são reais, enquanto os povos são meras abstrações, não implicaria contrapor a sociedade e o Estado à pessoa singular ou esta àqueles. A sociedade se origina e se transforma a partir de indivíduos socialmente vinculados; o indivíduo não é uma ilha. Com essa chave de leitura, Horkheimer, como discípulo herético, consegue destacar e valorizar em Schopenhauer o aparato social da noção metafísica de sofrimento. O objetivo deste artigo é (i) mostrar em que medida a diferenciação entre sofrimento individual e social estaria implicitamente indicada em Schopenhauer e (ii) até que ponto a leitura de Horkheimer sobre o nominalismo de Schopenhauer em relação à sociedade permitiria sugerir elementos schopenhauerianos para os debates contemporâneos sobre sofrimento social.

Palavras-chave: Sofrimento social. Schopenhauer. Horkheimer.

Abstract

^a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: debonavilmar@gmail.com

There is currently a fruitful interdisciplinary debate on the notion of social suffering. Thinkers such as Barrington Moore Jr., Emmanuel Renault and Rahel Jaeggi develop the topic from an elementary assumption: social suffering differs from individual suffering insofar as its causes are not natural (basic desires unsatisfied, illness, natural catastrophes), but result from human acting; and, even more, they do not result so much from immediate interpersonal relationships, but from more general social relations, such as war, poverty, exploitation, etc. In the article Schopenhauer and Society, Horkheimer stated that "in Schopenhauer's intransigent nominalism in relation to society lies the root of his greatness" (p. 47). For the father of Critical Theory, the Schopenhauerian view that only individuals and the course of their lives are real, while peoples are mere abstractions, would not imply opposing society and the State to the singular person or vice versa. Society is originated and transformed from socially bound individuals; the individual is not an island. With this reading key, Horkheimer, as a heretical disciple, can highlight and valorize the social apparatus of the metaphysical notion of suffering in Schopenhauer. The aim of this paper is (i) to show to what extent the differentiation between individual and social suffering would be implicitly indicated in Schopenhauer and (ii) to what extent Horkheimer's reading of Schopenhauer's nominalism in relation to society would allow suggesting Schopenhauerian elements for contemporary debates on social suffering.

Keywords: Social suffering. Schopenhauer. Horkheimer.

Introdução

A contemporaneidade está repleta de fenômenos de sofrimentos socialmente condicionados: pobreza, miséria, crise sem precedente de refugiados, múltiplas violências urbanas nas periferias, retrocessos no âmbito dos direitos humanos, novos estágios de precarização do trabalho etc. O exemplo mais universal e robusto do presente é o dos sofrimentos multifacetados decorrentes da pandemia da COVID-19, uma aceleradora de crises e intensificadora das chagas das desigualdades e injustiças sociais. Sobretudo para este caso em específico, mas também para qualquer tipo de sofrimento social, uma pergunta natural recai sobre as cotas de sofrimentos que poderiam ser evitadas nos planos social e político, não obstante as inevitabilidades relativas às condições em que cada padecimento se dá.

As mazelas da pandemia certamente ilustrariam a metafísica schopenhaueriana da vontade como uma de suas "cenas trágicas" (CACCIOLA, 2021), que têm seus graus de calamidade aumentados ou diminuídos a depender de aparatos sociais, ações governamentais e institucionais de cada país. Se, de uma forma ou de outra, nenhum humano está imune aos sofrimentos e privações gerados pelo vírus (todos sofrem ou

sofrerão), o certo é que os impactos são os mais diversos possíveis, a depender de variáveis sociais, econômicas etc. Mas quanto de conteúdo social caberia na imanência da conhecida equação — base de todo pessimismo metafísico — segundo a qual quem deseja, sofre; quem vive, deseja; logo, toda vida é sofrimento? Não obstante, a ausência de uma teoria da sociedade, o espaço secundário reservado para a política e, nos termos de Horkheimer, o “intransigente nominalismo” de Schopenhauer em relação à sociedade, haveria elementos do pessimismo metafísico que contribuiriam com discussões sobre o caráter social do sofrimento?

O fato de Schopenhauer ser um dos filósofos ocidentais que mais pensa a dor e o sofrimento como condições intrínsecas aos humanos e animais irracionais, ao tempo em que assume a felicidade como negativa, isto é, que só existe na medida em que nega uma dor, isso não garante contributos schopenhauerianos óbvios para debates sobre sofrimento social, notadamente se este for considerado no âmbito de algumas discussões atuais. A hipótese que o presente artigo discute, no entanto, é a de que Max Horkheimer, como leitor assíduo e “discípulo herético”¹, consegue destacar e valorizar em Schopenhauer o aparato social da noção metafísica de sofrimento, o que exige diferenciar esfera social de esfera política nos textos do filósofo da vontade. Por isso mesmo, o objetivo deste artigo é (i) mostrar em que medida a diferenciação entre sofrimento individual e social estaria indicada apenas de forma implícita em Schopenhauer e (ii) até que ponto as leituras de Horkheimer sobre o pensador, em especial sobre seu nominalismo em relação à sociedade, permitiriam sugerir elementos schopenhauerianos para as discussões contemporâneas sobre sofrimento social.

Alguns pressupostos do debate contemporâneo

Está em curso, ao longo das últimas décadas, um debate interdisciplinar profícuo sobre a noção de sofrimento social. Pensadores e pensadoras como

¹ Sobre a proposta de uma categoria dos “heréticos” no âmbito da “Schopenhauer-Schule”, ver a monumental 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); e também a coletânea *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule* (Hrsg. von Ciraci, Fazio und Kossler, 2009).

Barrington Moore Jr., Emmanuel Renault e Rahel Jaeggi desenvolvem o assunto a partir de um pressuposto que podemos considerar comum ou elementar: sofrimento social se diferenciaria de sofrimento individual na medida em que as causas do primeiro não são naturais (desejos básicos insatisfeitos, doenças, catástrofes naturais), mas resultam do agir humano; e, mais ainda, não resultam tanto de relações interpessoais imediatas, mas de relações sociais mais amplas, como a guerra, a pobreza, a exploração etc. Kleinman, Das e Lock publicaram em 1997 a primeira obra (de uma trilogia) dedicada ao tema e frisaram para a antropologia, para a etnografia e para a psicologia social aquilo que, em outra chave, desde Freud já sabíamos: há tipos diversos de mal-estar que não podem ser observados e compreendidos independentemente de dinâmicas sociais e de interesses políticos e econômicos que os possibilitam, ensejam e constroem.

Na década de 1970, em *Reflections on the Causes of Human Misery*, Moore Jr. destacou a categoria de “sofrimento social evitável”². Para o norte-americano, o caráter social do sofrimento corresponde ao fato de não se tratarem de padecimentos oriundos de atos específicos e isolados que provocam dor, como uma traição ou uma paixão não correspondida no amor, um quadro clínico de depressão, algum tipo de violência física entre particulares. As causas, ou parte delas, estariam alhures: nos impactos de uma guerra, nas consequências de uma política econômica de preços de alimentos, na exploração da mão de obra barata e do trabalho em geral; e, para casos de um passado longínquo, como nos exemplos históricos de colonização ou escravização de um povo, as raízes podem ter se enervado nas estruturas da sociedade e, então, podem ter se institucionalizado. Daí também o caráter evitável de um tal sofrimento. Poderia ser evitado se determinadas ações ou opções políticas e econômicas não fossem praticadas; ou se situações que o provocam tivessem sido rejeitadas. Se, por exemplo, o governante de uma nação populosa, ciente da letalidade de uma pandemia, adere ao negacionismo científico e recusa-se de forma reiterada a comprar vacinas, além de praticar outras várias desídiadas para não diminuir o número de contaminados e mortos, fica fácil suspeitar de quantos padecimentos teriam sido

² Ver também Pinzani (2009), *Reconhecimento e solidariedade*, p. 103-104; assim como Brazzabeni e Pusetti (2011), *Sufrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo*, p. 467-478.

evitados, de quantas milhares de vidas teriam sido poupadas com atitudes contrárias. Se era evitável e não foi, Moore salienta a possibilidade de responsabilizar instituições ou pessoas com atribuição de um eventual dever correspondente de reparação.

O francês Emmanuel Renault, em *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique* e em outras obras, também definirá sua noção de sofrimento social, destacando, em específico, o caráter problemático do liberalismo político que, ao induzir a vivência apenas subjetiva, individual e íntima do sofrimento, invisibiliza a necessidade de “transformação das condições sociais que produzem o sofrimento” (RENAULT, 2004, p. 344)³. Já Rahel Jaeggi (2013 e 2018), no espírito de sua “crítica imanente” como uma das formulações atuais da Teoria Crítica, desenvolveu em *Kritik von Lebensformen* suas teses sobre “forma neoliberal de vida”, que se refere a um amplo espectro de fenômenos, *conjuntos* de hábitos e costumes (ou seja, não de hábitos isolados) adotados e praticados por indivíduos e coletivos. A pensadora sustenta também que essa forma de vida pode ser assumida como pano de fundo e condição de possibilidade de certas instituições. Uma crítica mirada ao âmbito normativo que, porém, conforme apontam Buriel e Pinzani (2021), além de perguntar se tal forma de vida resolve ou não os problemas que promete, precisaria indagar se causa sofrimentos específicos, como exploração, precariedade, exclusão, depressão, ansiedade etc.

Horkheimer leitor do nominalismo de Schopenhauer

Ora, sabemos do potencial crítico do pessimismo metafísico schopenhaueriano destacado por M. Horkheimer, A. Schmidt, L. Lütkehaus e outros, bem como do tipo de materialismo que ele pode suportar ou pressupor. Dessas leituras a contrapelo, nas palavras de M. Kossler (2014), foi A. Schmidt quem frisou, mencionando Horkheimer, que o “pessimismo metafísico [é] um momento implícito em todo pensamento materialista genuíno” (SCHMIDT, 1977, p. 73)⁴. Dada a metafísica schopenhaueriana da vontade e suas implicações para os planos do *operari* e da práxis, se, por um lado, é impertinente para teorias políticas e sociais admitir, por

³ Ver também Renault (2008) *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, p. 105.

⁴ Ver também Horkheimer (1968), *Kritische Theorie*, Bd. I, p. XIII.

exemplo, a insensatez de empenhos históricos, o predomínio do individual sobre o social e uma noção fixista do caráter individual; por outro lado, ainda caberia perguntar em que medida e com quais elementos a metafísica schopenhaueriana contribuiria para descrever e denunciar mazelas sociais.

Na letra de Schopenhauer (2014, p. 122), uma das distinções mais importantes para este debate é a seguinte: “Na raça humana só os indivíduos e seu curso de vida são reais, sendo que os povos e suas vidas são meras abstrações” (trad. ligeiramente modificada). Para o filósofo que, ao tratar de vida social, não teoriza ou problematiza tipos específicos de sociedade (nem a burguesa de seu tempo), mas no máximo se refere a reuniões de sociabilidade e indicações de preferências para os âmbitos político e legal, o coletivo teria que ter sua importância necessariamente relegada em contraposição à centralidade dos seres vivos singulares, o humano e o animal irracional com suas necessidades, misérias e paixões, seu empenho pela existência, por conservação e por bem-estar.

Como leitor e intérprete daquele a quem chamou “pessimista vidente” em relação às catástrofes políticas vividas no século XX, Horkheimer elaborará algo sobre a distinção acima que a princípio soaria contraintuitivo para um pensador da Filosofia social. No artigo *Schopenhauer e a sociedade*, afirma que “no intransigente nominalismo de Schopenhauer em relação à sociedade estriba a raiz de sua grandeza” (HORKHEIMER, 1985a, p. 47). Uma raiz insuspeita? Para o pai da Teoria Crítica, a acepção schopenhaueriana de que apenas os indivíduos e o curso de suas vidas são reais, enquanto os povos são meras abstrações, não implicaria contrapor sociedade e Estado à pessoa singular ou esta àqueles. A sociedade se origina e se transforma a partir de indivíduos *socialmente vinculados*; o indivíduo não é uma ilha. Forças e intenções individuais, que se integram na totalidade, não são menos determinadas por esta do que esta por aquelas: “indivíduos e grupos, que operam de formas diferentes a depender de seu papel na sociedade, que cumprem uma função resultante do jogo de forças da totalidade, não se movem a partir de afetos e ideias *independentes de instituições decisivas* no tocante à justiça e à injustiça” (HORKHEIMER, 1985a, p. 53, grifos meus). Com essa chave (dialética) de leitura, portanto a partir de uma apreciação crítica do referido nominalismo, Horkheimer, mesmo contrapondo-se em questões

decisivas, conseguirá destacar e valorizar em Schopenhauer as dimensões sociais da noção metafísica de sofrimento.

Mas em que medida estariam indicadas diferenças entre sofrimento individual e social no próprio Schopenhauer, e em que termos elas podem ser captadas?

Uma resposta pode ser encontrada na esfera eudemonológica. Os *Aforismos para a sabedoria de vida* e outros textos da obra tardia apostam que, no tocante “àquilo que depende de nós” e que a natureza não realizou, a eudemonologia poderia nos ajudar. Com ela poderíamos conduzir a vida no “pior dos mundos possíveis” de forma a sofrermos menos, e, sobretudo, de forma a sermos suficientemente prudentes para sofrermos apenas os males inevitáveis, com capacidade prudencial para evitarmos os evitáveis. O aparato de tal sabedoria teria de nos indicar como obter tranquilidade e serenidade, que inclui a capacidade de suportar o sofrimento — cuja dose (de sofrimento suportável) é diferente para cada indivíduo — e de se alegrar, mas também de conseguir manter a saúde, a paz de espírito, e de como lidar com os bens exteriores e com os outros. Seria mais razoável, dada a nossa condição de seres volitivos, aspirarmos a uma “vida menos infeliz” ao invés de a uma “vida feliz”, esta, portanto, uma “falsa escala”. Mas a conhecida alegoria dos porcos-espinhos⁵ contém o fundamental sobre o horizonte sociabilidade-sofrimento-sabedoria: atirados de um lado para o outro, isto é, do lado do distanciamento social para o da aglomeração e deste para aquele, os porcos-espinhos se debatiam “entre dois sofrimentos” (*zwischen beiden Leiden*), o que é o mesmo que dizer entre o sofrimento individual (quando se

⁵ “Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns aos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para o outro, entre *esses dois sofrimentos*, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os outros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis faz com que se distanciem de novo. A distância média que finalmente encontram, e pela qual pode subsistir uma vida em comum, é a polidez e as boas maneiras. Na Inglaterra, àquele que não se mantém nessa distância, grita-se: *Keep your distance!* [Mantenha sua distância!]. Por conta dela, a necessidade de aquecimento mútuo é apenas parcialmente satisfeita, mas, em compensação, a picada do espinho não é sentida. Quem, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, P II, Kap. XXXI, p. 717, grifos meus).

distanciavam em demasia) e o sofrimento social (quando se aglomeravam em demasia); até que encontraram uma distância média, sinônimo de polidez e boas maneiras. Uma das ideias centrais da alegoria é a de que os possuidores de suficiente “calor íntimo e próprio” supostamente não sentiriam necessidade de tal “agrupamento”; e de que se alguém se bastasse a si mesmo não teria por que procurar suprimentos no âmbito social, o que já seria “uma grande felicidade, porque *quase todo sofrimento provém justamente da sociedade [...]*” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 169, grifos meus). Mas a fábula admite também a necessidade do aquecimento mútuo e, principalmente, o que decorreria da satisfação desse aquecimento, ou seja, uma atenuação da dor, em que “a picada do espinho” acontece, mas “não é sentida”. A distância média adquirida permitiria “subsistir uma vida em comum”. Ainda assim, nesta que é uma das poucas ocasiões em que o pensador considera o tema da sociedade, não faz mais do que se dirigir a ela com a costumeira concepção negativa, entendendo-a como mero fruto do vazio e da monotonia interior.

Outra resposta pode ser reconhecida num plano que poderíamos chamar de sócio-econômico. Mazelas sociais são denunciadas com mais especificação em textos sobre injustiça e exploração — formas clássicas de *precarização do trabalho*, diríamos em linguagem marxiana — como lemos no Cap. 46 do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*:

A conduta dos humanos uns para com os outros é caracterizada, via de regra, pela injustiça, extrema desigualdade, iniquidade, e até mesmo crueldade, enquanto um curso oposto de conduta só aparece por meio de exceção [...]. Como o humano lida com o humano é visto, por exemplo, na *escravidão dos negros*, cuja finalidade é a obtenção de açúcar e café. No entanto, não precisamos ir tão longe, pois, a partir dos cinco anos de idade, já se ingressa em uma fiação de algodão ou outra fábrica qualquer, e a partir de então a pessoa se senta ali todos os dias, primeiro dez, depois doze e, finalmente, catorze horas, para realizar sempre *o mesmo trabalho mecânico*, ou seja, paga-se caro pelo prazer de respirar. No entanto, esse é o destino de milhões e muitos outros ainda terão um destino semelhante (SCHOPENHAUER, 2014, W II, § 46, p. 302, grifos meus, trad. ligeiramente modificada).

Uma elaboração ainda mais específica encontra-se no capítulo “Sobre a doutrina do direito e a política”, do Tomo II dos *Parerga e Paralipomena*:

Pobreza e escravidão são, portanto, apenas duas formas, pode-se mesmo dizer *dois nomes*, da mesma coisa cuja essência consiste em que as forças de um homem são empregadas em grande parte não para ele mesmo, mas para outros; do que resulta para

ele em parte *sobrecarga de trabalho*, em parte *escassa satisfação* de suas necessidades. Pois a natureza deu ao homem apenas a força necessária para adquirir seu sustento da terra através de um uso moderado dela, não a deu em grande excesso. Se uma porção considerável do gênero humano é desincumbida do fardo comum da manutenção física da existência, então a parte restante será excessivamente sobrecarregada e estará na miséria. Daí surge primeiramente aquele mal que, ora com o nome de *escravidão*, ora de *proletariado*, afligi a maior parte do gênero humano. Porém, a *causa* mais remota deste mal é o *luxo*. Para que uma minoria possa ter o dispensável, supérfluo e coisas refinadas, e mesmo satisfazer necessidades artificiais, uma grande parte das forças humanas existentes deve ser empregada na produção dessas coisas e alijada da produção do que é necessário e indispensável. Ao invés de construir cabanas para si próprios, milhares constroem mansões para poucos; ao invés de tecer malhas grosseiras para si próprios e para os seus, eles tecem malhas finas ou de seda, ou mesmo rendas para os ricos e confeccionam milhares de objetos de luxo para entreter os ricos [...]. Ademais, muitos são retirados da agricultura para servir à construção de barcos e à navegação para a importação de açúcar, café, chá etc. A produção dessas *coisas supérfluas* se torna então a *causa* da miséria de milhões de *escravos negros* que são *violentamente arrancados* de sua terra natal para produzir com seu suor e seu martírio aqueles objetos de prazer (SCHOPENHAUER, 2012, P II, § 125, p. 90-91, grifos meus).

Extrema desigualdade, escravidão, trabalho mecânico extenuante, sobrecarga de trabalho, escassa satisfação de necessidades, êxodo rural forçado, miséria de milhões de escravos, suor e martírio. Essas são as principais expressões empregadas por Schopenhauer nos contextos acima referidos e em outros para acusar o *sofrimento social* em algumas de suas formas.

É flagrante, porém, o tom genérico da abordagem. Cada exemplo de relação humana tacanha da esfera social pulula no texto como apenas mais uma dentre infinitas manifestações da vontade dilacerada, como mera especificação de tendências impulsivas que pelo engenho humano concretizam os mais altos graus da eterna disputa dos seres por matéria, em que o mais forte devora — ou, no caso, explora ao extremo — o mais fraco. As relações sociais figuram como meras amostras de uma característica volitiva genérica em um plano mais amplo do que aquele das relações individuais. Notemos, aliás, que as formulações acima citadas e outras sobre temas afins iniciam-se com uma linguagem abrangente do campo moral e nem tanto do campo social ou político (“A *conduta* dos humanos uns para com os outros é caracterizada, via de regra, pela injustiça, extrema desigualdade, iniquidade, e até mesmo crueldade” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 302). O “ser social”, se assim pudéssemos nos referir, seria mera ampliação *determinada* de caracteres individuais, em que ações altruístas ou compassivas não predominam. Aqui haveria pouca margem

de manobra e apenas leituras hermenêuticas, como aquela de Felipe Durante (2017, p. 261-262), poderiam indicar o que restaria em termos de “reduções de danos” nos planos da justiça temporal, da legalidade ou mesmo dos direitos humanos.

Mas se toda a força das palavras e a lucidez de Schopenhauer ao descrever em tom de denúncia essa série de mazelas sociais — escravidão, exploração do trabalho infantil, precarização do trabalho, luxo e produtos supérfluos como *causas* da miséria — não miram os tipos de sociedades que ocasionam as variações dos flagelos; se os tipos específicos de sofrimentos socialmente condicionados são pautados sem incômodo com a sociedade que os fomenta ou que ocasiona grande parte deles, isso se deve em grande parte ao fato de Schopenhauer não diferenciar esfera social de esfera política (sobretudo, institucional). E também ao fato de que, se valoriza pouco a dimensão social, valoriza menos ainda a esfera política. Não à toa, o Estado é mínimo e sua teorização é limitada.

Schopenhauer não aplicou aos planos social e político a ideia de sofrimentos evitáveis que sublinha para o indivíduo na eudemonologia. Se o fizesse, teria que ter ponderado minimamente sobre as diferenças consideráveis entre uma sociedade escravocrata *stricto sensu* e uma baseada em outros tipos de exploração de mão de obra. A diferença entre escravidão e pobreza ou entre escravidão e proletariado não seria indicada como mera questão de nome, pequena variação de um fluxo (metafísico) da história universal; a indicação de que o emprego das forças de trabalho de um ser humano em benefício maior para outrem do que para si mesmo não seria abstrata e sem nominar as opções políticas e históricas que (mais) favorecem tal resultado. Quando constata que parte do gênero humano é desincumbida do fardo de lutar pela própria subsistência e, mesmo assim, é a única beneficiária das benesses luxuosas do sistema, em detrimento da sobrecarga e da miséria de milhões, o filósofo limita-se a concluir que “por isso, o meio mais eficaz para diminuir a miséria humana seria a diminuição ou mesmo a abolição do luxo” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 92); e, poucas linhas à frente, indicará as ineficiências de tal abolição do luxo.

Se *in abstracto* haveria um caráter progressista (ou mesmo revolucionário) de Schopenhauer pela denúncia de sofrimentos socialmente condicionados, em compensação seu conservadorismo é afirmado *in concreto* e de forma detalhada no plano político. Aqui valeria uma versão da célebre divisa de E. Burke: conservador (e

liberal) nos costumes, progressista na metafísica. Basta ter presente que a denúncia genérica da escravidão e das injustiças sofridas pelo proletariado contrasta, no mesmo capítulo dos *Parerga e Paralipomena*, com a predileção do filósofo por uma aristocracia ampla, justificada por uma pretensa necessidade da “grande massa da humanidade” de ser conduzida por líderes e conselheiros, como juízes, governadores, generais etc.; o que se coaduna com a recomendação, em outras ocasiões, de um dileto regime monárquico. Lütkehaus, em seu importante ensaio *Schopenhauer: metaphysischer Pessimismus und “soziale Frage”*, notou com muita pertinência a falta de equilíbrio entre a preocupação schopenhaueriana com enfrentamentos ao sofrimento na esfera eudemonológica e a ausência dessa mesma preocupação na esfera social: “A relativização do sofrimento social encontra seu limite diante dos graus extremos de pobreza; e nenhuma ‘sabedoria de vida’ pode suspender a luta contra *males evitáveis* e desigualmente distribuídos” (LÜTKEHAUS, 1980, p. 42, grifo meu).

Horkheimer esteve atento à tênue diferenciação entre a esfera social (em termos de sociabilidade e de crítica social) e a esfera política da obra de Schopenhauer, bem como ao conservadorismo político do pensador. E, no entanto, o esforço em vista de uma diferenciação entre os dois âmbitos por parte do pai da Teoria Crítica foi crucial para que assumisse o filósofo da vontade como sua fonte. Notamos isso no aposto do Prefácio de 1968 de *Teoria Crítica* (2015, p. 4): “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”. Mas nos artigos dedicados a Schopenhauer, Horkheimer já havia deixado muito clara a sua dissidência no plano político:

Na ausência de uma teoria vigente da sociedade e ante à suposição da falta de importância de todos os frutos daquele ócio criativo pelo qual Schopenhauer reivindicava a tranquilidade e a ordem, é difícil compreender por que o interesse de um filósofo independente pela manutenção do estado das coisas tenha que ter mais importância filosófica do que o interesse de trabalhadores auxiliares por sua mudança: em rigor lógico, o pessimismo filosófico ou se compromete melhor com a argumentação racional a favor do *status quo* ou com a subversão (HORKHEIMER, 1985a, p. 47).

Lembremos, porém, que no nominalismo do plano social reside o reconhecimento de uma raiz da grandeza do pessimista metafísico. E é justamente

devido a essa determinante diferenciação levada em conta por Horkheimer que são procedentes análises como a de Caldeira Ramos (2018, p. 51), segundo a qual seria mais razoável tomar o filósofo da vontade como ideólogo de conversadores e reacionários do que de progressistas ou de adeptos de abordagens críticas em relação a processos de exploração e opressão social (promotores de sofrimento). Do ponto de vista político, sim; do social, não necessariamente.

Horkheimer, *Pessimismus-Motive* e denúncias do sofrimento social

Conforme mostra Werner Veauthier em seu importante artigo *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*⁶, o interesse de Horkheimer pela filosofia schopenhaueriana não mira outro elemento mais importante do que o sofrimento humano, sua causa e a possibilidade de sua supressão (VEAUTHIER, 1988, p. 593). A convicção de Schopenhauer de que o fato de milhares terem vivido na felicidade e no bem-estar não suprime a angústia e o martírio de um único teria se impregnado na filosofia social de Horkheimer desde suas primeiras elaborações, mesmo que este não pudesse compartilhar da suposição metafísica de uma vontade ou de um querer viver como causa do sofrimento. A admissão do caráter socialmente condicionado do bem-estar humano condiciona também a noção de sofrimento e, por conseguinte, a de pessimismo. Se Schopenhauer não o fez — ou o fez de forma secundária —, o pai da Teoria Crítica, inspirado naquele que foi sua fonte para o *malum metafisicum*, denunciará uma sociedade que nega a solidariedade aos injustiçados e às vítimas que ela mesma gera. Esta seria uma primeira posição pessimista de Horkheimer ou um dos tipos de seu “motivo do pessimismo”, referente ao projeto inicial de sua Teoria Crítica. Estariam unificadas, nesse horizonte, a ideia de que o essencial da vida é sofrimento e morte com o tema da solidariedade localizado no contexto da crítica social que mira a emancipação.

⁶ Chiarello (2001, p. 23; 67) e Ruggieri (2015) também indicam a presença schopenhaueriana em Horkheimer como algo recorrente e contínuo. Sobre o tema do sofrimento no período juvenil de Horkheimer, uma análise indispensável encontra-se em Sembler (2013), *Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer*, p. 260-279. Ver também Miggiano (2017), *Influenze schopenhaueriane nella “Sehnsucht” del giovane Horkheimer*, p. 84-115.

Outro tipo de “motivo do pessimismo”, seguindo o mapeamento de Veauthier, diz respeito aos textos horkheimerianos do Pós-guerra, dedicados à crítica da razão e às contradições do esclarecimento. *Dialética do esclarecimento*, *O fim da razão* (ou *Razão e autoconservação*) e *Eclipse da razão* mostram o fracasso do esclarecimento cuja razão teria conduzido a um novo tipo de dominação da natureza e a uma sociedade totalmente administrada dos quais decorreriam, respectivamente, uma revolta da natureza e uma supressão da individualidade. Trata-se, para ele, da suplantação dos sistemas de razão objetiva pela razão subjetiva ou instrumental, da sobreposição por parte do mero cálculo e da transformação dos meios em fins às tentativas de emancipar a humanidade de jugos históricos. A razão objetiva foi eclipsada na medida em que a razão se tornou “instrumento” em meio ao triunfo dos processos de autopreservação na sociedade industrial. 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. E é nesses moldes que o sofrimento social se constitui (socialmente).

Em outros termos, nos escritos juvenis do pai da Teoria Crítica, no contexto de suas críticas à metafísica tradicional, tem-se uma leitura do sofrimento como experiência social impossível de ser justificada. No entanto, é após as formulações, com Adorno, das teses sobre razão instrumental e autoconservação que o filósofo começará a se ocupar com uma re colocação da questão do sofrimento e com o tema da solidariedade, agora pautado sobre os fracassos da emancipação e das lutas históricas ante o poderio instrumental da sociedade atomizada⁷. Na fase juvenil é a *sociedade capitalista, de classes*, que fomenta explorações, misérias, sofrimentos. Na fase em que escreve os primeiros artigos sobre Schopenhauer (décadas de 1950 e 1960) é a *sociedade administrada, da cultura de massas* que, se promete esclarecimento ao indivíduo, tolhe as vias para tanto juntamente com a própria obliteração das individualidades, arremetendo e condicionando socialmente o indivíduo a um jogo de autoconservação.

Há um ponto que merece destaque: o predomínio da razão subjetiva, ou instrumental, em detrimento da razão objetiva ou dos propósitos de emancipação

⁷ Há ainda o período tardio das *Notizen* (1949-1973), em que o tema do sofrimento e seus enfrentamentos serão pautados sob uma linguagem teológica em torno das teses do “inteiramente outro”.

efetiva não demonstra apenas uma similaridade genérica da Filosofia social com teses de metafísica imanente de Schopenhauer sobre a eterna busca da vontade por matéria e dos seres por satisfação de desejos. Podemos notar isso nos dois primeiros artigos dedicados por Horkheimer (frutos de suas conferências na sede da Schopenhauer-Gesellschaft) a uma leitura do pensamento de Schopenhauer.

No artigo *Schopenhauer und die Gesellschaft* é possível identificar uma retomada dos diagnósticos feitos alguns anos antes, com Adorno, em *Dialética do esclarecimento*, no âmbito das teses sobre indústria cultural (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Agora, escrevendo individualmente e em diálogo com Schopenhauer, Horkheimer avaliará em que termos o Esclarecimento produz sofrimentos inauditos ao invés de ter superado os prometidos. Será nesse sentido que leremos formulações como as de que

não obstante o inimaginável aumento de forças produtivas, a vida não foi aliviada com o desenvolvimento progressivo; e não apenas continua sujeita à perseguição, dentro e fora, como a uma ameaça, a uma miséria recidiva — que continua existindo mesmo em meio à civilização [...] —, assim como as melhorias ocasionaram novos fardos, alguns ideais e outros reais (HORKHEIMER, 1985a, p. 51-52).

Contudo, se Horkheimer nota que a tese schopenhaueriana segundo a qual o progresso implica em novas penúrias, apesar de sempre representar a promessa de algo melhor, encontraria atualmente um farto material fenomênico, no mesmo texto ele faz indicações positivas de progresso civilizacional que soam como formas de superação parcial de certas dominações e sofrimentos sociais (1985a, p. 52): “É inegável o efeito civilizatório: a eliminação progressiva da *servidão doméstica da mulher*, a equalização nas *formas de existir do trabalhador* e do empresário, a democratização da existência” (grifos meus).

Já no artigo *Die Aktualität Schopenhauers*, se Horkheimer (1985b, p. 127-128) considera que Schopenhauer “não ficou para trás em relação ao conhecimento sociológico de seu tempo”, que não deixou de notar as “variações da *injustiça social*” próprias de cada época — e, para tanto, baseia-se justamente em passagens como a dos *Parerga e Paralipomena* sobre a pobreza e a escravidão (citadas acima) —, o intérprete não deixou de acusar seu conservadorismo: não estava interessado em uma modificação do sistema; “ele preferia conservar as coisas como estavam, com

indivíduos sagazes, com tiranos [...], a se colocar a caminho da ditadura da comunidade do povo com demagogos e massas fanatizadas” (HORKHEIMER, 1985b, p. 126)⁸. Nessas e outras afirmações, resta evidente a atenção aguçada de Horkheimer quanto aos limites da crítica social schopenhaueriana. Esta teria visualizado os padecimentos sociais apenas na estreita medida permitida por pressupostos metafísicos que, por mais imanentes que sejam, não poderiam detectar as causas variáveis e socialmente condicionadas das mais diversas mazelas sociais — muitas delas evitáveis.

Considerações finais

O “momento pessimista” implícito em todo materialismo genuíno, referido por Schmidt, pode ser particularmente frutífero para a práxis — inclusive por ser apenas um momento — se fizer ver com mais vagar a realidade multifacetada de sofrimentos. E isso o pessimismo schopenhaueriano, ou ao menos uma face dele (DEBONA, 2020), permitiria tanto para a esfera individual quanto, em alguma medida, para a social. Porém, a metafísica da vontade em sua configuração genérica (como qualquer metafísica) e sobressalente em relação às variáveis e contingências sócio-políticas, mesmo que imanente, dificulta a denúncia de males cujas causas estão nos planos social, político e estrutural de uma sociedade; males que, por isso, seriam variáveis e evitáveis. Não foi outra a motivação de Horkheimer ao aprender com Schopenhauer o *malum metafisicum* e com Marx o *malum pisicum*. A roupagem metafísica do *mundus pessimus*, constatado pela admissão de que a vontade gera necessariamente sofrimento, bem como o nominalismo schopenhaueriano em relação à sociedade, não precisariam ser negados — antes, podem contribuir — para pensarmos elementos histórico-sociais que ensejam sofrimentos sociais, melhor denunciados na letra de Horkheimer por diferenciar crítica social de política.

⁸ Ver a importante nota técnica de Lazarini Valente em sua tradução do texto de Horkheimer para o português (2018, p. 194, nota 8) sobre a alteração do termo *konservieren*, da versão do texto publicado originalmente no Schopenhauer-Jahrbuch, para *konversieren*, na edição das obras completas do autor. Nesta, a frase se inicia como “Ele preferia conversar “com indivíduos sagazes, com tiranos [...]”.

Por um lado, mesmo com os exemplos de denúncias de sofrimentos de tipo social acima tratados, Schopenhauer não contribuiria tanto (e de forma direta) para os debates contemporâneos sobre a categoria de sofrimento social quanto a interpretação feita por Horkheimer do pessimismo metafísico e do nominalismo schopenhaueriano a respeito da sociedade. Por outro lado, se pensadores que atualmente investigam e teorizam o sofrimento social, como Rahel Jaeggi, ainda tentam resolver aporias deixadas pela primeira geração da Teoria Crítica, vale ter presente, como lembram Buril e Pinzani (2021, p. 381), que Horkheimer indicou como primeiro passo para uma crítica imbuída da transformação de modos e formas de vida o diagnóstico de sofrimentos e misérias do presente. Mais ainda: importaria considerar não apenas que uma forma de vida como o neoliberalismo não resolve as mazelas que promete, mas que causa tipos específicos de sofrimentos. E isso Horkheimer aprendeu em boa medida e de forma surpreendente com Schopenhauer, não obstante o (ou justamente devido ao) nominalismo deste em relação à sociedade.

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BRAZZABENI, M.; PUSETTI, C. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Etnográfica*, v. 15, n. 3, p. 467-478, 2011.

BURIL, B; PINZANI, A. For an immanent critique of a neoliberal form of life. *Ethic@: An International Journal of Moral Philosophy*, Florianópolis, v. 20, n. 1, 362-386, 2021.

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, F.; FAZIO, D. M.; KOSSLER, M. (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

CHIARELLO, M. G. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: UNICAMP, São Paulo: FAPESP, 2001.

DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Edições Loyola, 2020, 360 p. (Coleção Leituras Filosóficas).

DURANTE, F. *Direito natural e direitos fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos*. 2017. 289p. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

HORKHEIMER, M. The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, New York, v. 9, p. 366-388, 1941.

HORKHEIMER, M. *Kritische Theorie*. Bd. I. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt: Mohr Siebeck, 1968.

HORKHEIMER, M. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985a. p. 43-54.

HORKHEIMER, M. Die Aktualität Schopenhauers. In: HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985b. p. 122-142.

HORKHEIMER, M. Prefácio para a reedição. In: HORKHEIMER, M. *Teoria crítica: uma documentação*. 6. reimp. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 1-5.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

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

JAEGGI, R. *Kritik von Lebensformen*. 3. Auflage. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.

JAEGGI, R. *Critique of Forms of Life*. Transll. Ciaran Cronin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

KOSSLER, M. 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.

KLEINMAN, A; DAS, V.; LOCK, M. *Social Suffering*. Oakland: University of California Press, 1997.

LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer: metaphysischer Pessimismus und "soziale Frage"*. Bonn: Bouvier Verlag, 1980.

MIGGIANO, P. Influenze schopenhaueriane nella "Sehnsucht" del giovane Horkheimer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 8, n. 1, p. 84-115, jun. 2017.

MOORE Jr., B. *Reflections on the Causes of Human Misery*. Londres: Penguin, 1972.

PINZANI, A. Reconhecimento e solidariedade. *ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 101-113, 2009.

RAMOS, F. C. 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.

RENAULT, E. *L'expérience de l'injustice*. Reconnaissance et clinique de l'injustice. Paris: La Découverte, 2004.

RENAULT, E. *Souffrances sociales*. Philosophie, psychologie et politique. Paris: La Découverte, 2008.

RUGGIERI, D. Schopenhauer's legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer's unpublished archive material. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 96, 2015. p. 93-108.

SEMBLER, C. Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, n. 5, p. 260-279, 2013.

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

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

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Traduzido do alemão por Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

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

VEAUTHIER, F. W. Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt am Main, Bd. 73, 1988. p. 593-607.

RECEBIDO: 01/05/2021
APROVADO: 07/10/2021

RECEIVED: 05/01/2021
APPROVED: 10/07/2021